مقدمة ٤ — حد الاصول المشهور ٥ — تعريف الفقه ٥ — موضوع الاصول ٦ — الكتاب ٩

شرط التواتر ١٠ كونه قرآنا — النظم الدال على المعنى ١١ — التقسيم باعتبار الوضع ١١ — التقسيم باعتبار دلالة اللفظ على المعنى ١٢

التقسيم باعتبار استعمال اللفظ ١٢ — التقسيم باعتبار معناه الوضوح باللفظ على المعنى ١٢ — الاقسام المشتملة ١٢ — خاص ١٣

حكم الخاص ١٣ — الامر ١٥ — موجب الامر ١٥ — دلالة الامر ماهو اذا دل على الندب ١٦ — اذا اريد من الامر الوجوب ١٩

مطلق الامر ١٩ — اطلاق السبب على العلة ١٩ — اسم الفاعل كالامر ٢٠ — الامر المطلق هل يوجب الفور ام لا ٢١ — مقدمات الامر ٢١

كون الوقت سببا للوجوب ٢٢ — اعتبار حدوث الاهلية ٢٣ — اعتبار كمال الوجوب وضده ٢٣ — سبب وجوب الاداء ٢٤ — كون الوقت معيارا ٢٦

الاطلاق والتقييد ٢٢ — الاسناد الى محل وجوده ٢٢ — كون الوقت ظرفا للمؤدى ٢٦ — الوقت المستطل ٢٦ — وقت الاداء ٢٩

انواع المامور به ٣١ — القضاء ٣١ — انواع الاداء ٣٢ — بحث الاضحية ٣٣ — بحث فدية الصلاة ٣٤

بحث لا يضمن المتلف مال ٣٤ — بحث حسن المامور به ٣٥ — اقسام حسن المامور به ٣٥ — حكم حسن المامور به ٣٦ — مقتضى الامر المطلق ٣٦ — مطلب فدية المامور اذا لم يات بالمامور به ٣٢

اذا هلك المال ولم يؤد مالزم منه ٣٦ — وجوب صدقة الفطر ٣٩ — الامر بالغير كيف ٣٩ — اثبات المامور به وجهه يوجب الاجزاء ٤٠ — الكفار مامورون بالامر ٤١

ان النهي من الخاص ٤١ — النهي المطلق يقتضي ٤٢ — الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد ٤٥ — النهي عن الشئ يستلزم وجوب ضده ٤٥ — المطلق من الخاص ٤٥

المقيد ٤٥ — حمل المطلق على المقيد ٤٥ — العام وحكم العام ٤٦ — مخصص الكتاب والسنة ٤٦ — اذا تعارض الخاص والعام ٤٧ — الفرق بين المخصص والناسخ ٤٢

بحث تخصيص الدليل المخصوص على العام ام لا ٤٢ — متى يكون العام دليلا ظنيا ويخص بالظن ٤٦ — العام في البقاء قطعي ام لا ٤٦

بحث الفاظ العموم ٤٩

مطلب الوضع النوعي ٥١

بحث متن ٥٢ — بحث الذي وكل ٥٣ — بحث سوال او حادثة ٥٤ — بحث العبرة للعموم اللفظ ٥٤ — بحث الجمع المذكور ٥٥

بحث المشترك ٥٥ — بحث جمع المنكر ٥٦ — بحث الظاهر ٥٦ — بحث النص ٥٦ — بحث المفسر ٥٧ — بحث المحكم ٥٧

بحث الخاص ٥٨ — بحث المشكل ٥٨ — بحث المجمل ٥٩ — بحث المتشابه ٦٠ — بحث الحقيقة ٦١ — بحث المجاز ٦٢

مطلب مبنى المجازه ٦٤

بحث حكم المجاز ٦٤ — بحث هجر المطلق ٦٢ — بحث هجر الحقيقة ٦٢ — بحث عدم اجتماع الحقيقه والمجاز مفى بلفظ واحد ٦٦ — بحث نفى دلالة الحقيقة والمجاز معا ٦٢

بحث معنى عموم المجاز ٦٤ — بحث يجوز جمع الحقيقة والمجاز ٦٤ — بحث نوعى الحرام ٢١ — بحث شرط صحة المجاز ٢٠ — بحث العدول من الحقيقة الى المجاز ٢١

مطلب حروف المعجم ٦٦

بحث حروف العاطفة ٦٢ — بحث اسماء وظروف ٦٣ — بحث حروف الشرط ٦٣ — بحث الصريح ٦٦ — بحث الكناية ٦٧

مطلب كون كم للعدد المبهم ٦٦

بحث الدال بعبارته ٦٦ — بحث الدال باشارته ٦٩ — بحث الدال بدلالته ٩٠ — بحث الدال باقتضاءه بوجوه ٩٢ — بحث استدلال بوجوه ٩٦

بحث ايمان ١١١ — بحث بيان التقرير واحواله ١٠٣ — بحث التخصيص ١٠٤ — بحث الاستثناء ١٠٥ — بحث التعليق ١٠٧

بحث بيان ضروره ١٠٩ — بحث بيان التبديل ونحو النسخ ١٠١ — الركن الثانى فيما يختص بالسنة ١٠٦ — فصل فيما يتعلق بالقول ١١٠ — بحث محل الخبر ١١٢

بحث نضع الخبر ١١٣ — فصل فى تقريره عليه السلام ١١٦ — بحث شرايع من قبلنا ١١٦ — بحث تعرف العلة ١٢٠ — بحث النقض ١٣٢ — بحث المعارضة والترجيح ١٣٩

الركن الرابع القياس ١٢١ — فصل حكم فعله عليه السلام ١١٥ — بحث ركن القياس ١٢٥ — فصل الاصلة والنصوص العلل ام لا ١٢٦ — فصل التعارض بين القياسين ١٣٢ — بحث القول بموجب العلة ١٣٢ — بحث الاستصحاب ١٣٦

بحث حكم القياس ١٣٠ — بحث انكار القياس ١٣١ — بحث المعارضة ١٣٥

بحث فساد الوضع وفساد الاعتبار ١٣٤

مطلب افعال الله تعالى معللة بالحكم ١٠١

مطلب الاجماع عارى عن الخطا بخلاف الخبر ٩٥

مطلب ان الصبى غير مكلف بالايمان والصحيح ٢٠٦

مطلب لا تقبل الصبى بالرواية ٢١٥

مطلب ان الخطاب لا يتعدد ٣

مطلب مذهب الصحابى حجة وانقطاع النسخ ٦

بحث الترجيح ١٤٢ — بحث لا يجتهد به عند نا ١٤٣ — باب الاجتهاد ١٤٥ — بحث الحكم الباطل والفاسد ١٤٦

بحث الرخصة ١٥٠ — بحث حكم الوضع ١٥٢ — بحث العلة ١٥٢ — بحث السبب ١٥٥ — بحث الكل حكم سبب ظاهر ١٥٦

بحث الشرط ٢٠٠ — بحث الحاكم بالحسن والقبح ٢٠٣ — بحث العقل الحكم له او لا ٢٠٤ — بحث المحكوم به ٢٠٦

بحث اصل حقوق الله تعالى وخلفه ٢٠٦ — بحث المحكوم عليه ٢١٠ — بحث الاهلية ٢١١ — بحث الاهلية الاداء ٢١٢

بحث العوارض تعتري الاهلية ٢١٢ — مطلب فهرست الزوائد ٢ — مطلب النسخ ١ — مطلب جواز النسخ ٤

مطلب محل النسخ ٤ — مطلب شرط النسخ ٦ — مطلب منع جواز النسخ قبل التمكن ١٠ — مطلب نسخ الحكم مع التلاوة ١٣

مطلب الزيادة على النص نسخ ١٤ — مطلب الاجماع لا ينسخ به ١٦ — مطلب نسخ الكتاب بالكتاب ١٦ — مطلب نسخ الكتاب بالسنة ١٩ — مطلب وجوه الاستدلال بالاستصحاب ٢١

مطلب رفع الاباحة الاصلية وتحريم خلال الاصل بالشرع ٢١ — مطلب متى يعتبر الناسخ ٢٣ — مطلب شرع من قبلنا ٢٤ — مطلب الاصل فى كل شرع لنا هو ٢٥

مطلب الاولة الضعيفة السند يعضدها ٢٦ — مطلب مذهب الصحابى ٢٦ — مطلب المراد بالصحابى المجتهد فى الاعصر ٢٩ — مطلب الاجتهاد وما يتبعه ٢٩

مطلب شرط المجتهد ٣٠ — مطلب تقليد النبى عليه السلام فى اى شئ كان ٣١ — مطلب ان المصيب فى العقليات واحد ٣٣ — مطلب عدم تاثيم المجتهد ٣٤

مطلب المجتهد يخطى ويصيب وله حق واحد ٣٤ — مطلب المجتهد يخطى ويصيب وله حق واحد ٣٦ — مطلب يجب العمل على المجتهد حسب اجتهاده ٣٦ — مطلب استواء الحقوق وعدم كون احدها احق ٣٦

مطلب امتناع تقابل الدليلين ٣٩ — مطلب لا يجوز تقليد المجتهد بالغير ٤٠ — مطلب التقليد ٤١ — مطلب عدم جواز التقليد فى الاصول ٤٢

مطلب ادلة جواز التقليد والاعتراضات ٤٣ — مطلب تقليد فتوى المفتى المجتهد فيما لم يكن مجتهد ٤٤ — مطلب المستفتى وما يتبعه ٤٥ — مطلب لا يحتاج المجتهد الى تكرير النظر ٤٥

فان قلت انما انزل القرآن لبيان الدين وارشاد العباد وهدايتهم فما فائدة المتشابه وهلا كان كله محكما قلت ذكر العلماء عن هذا السؤال اجوبة احدها ان القرآن انزل بالفاظ العرب ولغاتهم وكلام العرب على ضربين احدهما الايجاز للاختصار والموجز الذي لا يخفى على سامعه ولا يحتمل غير ظاهره ولا اطالة لبيان المراد والتوكيد الضرب الثاني المجاز والكناية والاشارة والتلويح والاغماض بعض المعاني وهذا الضرب هو المستحسن عند العرب والبديع في كلامهم فانزل الله تعالى القرآن على هذين الضربين ليتحقق عجزهم عن الاتيان بمثله وكانه قال عارضوه باي الضربين شئتم ولو نزل كله محكما واضحا لقالوا هلا انزل بالضرب المستحسن عندنا الجواب الثاني ان الله تعالى انزل المتشابه لفائدة عظيمة وهي ان تشتغل اهل العلم والنظر بردهم المتشابه الى المحكم فيطول بذلك فكرهم ويتصل بالبحث عن معانيه اهتمامهم فيثابون على تعلمهم كما اثنوا على عباداتهم ولو انزل القرآن كله محكما لاستوى في معرفته العالم والجاهل ولم تفضل العالم على غيره ولمانت الخواطر وخمدت الفكرة مع الغموض تقع الحاجة الى الفكرة والحيلة الى استخراج المعاني وقد قيل في عيب الفن انه يورث البلادة وفضيلة الفقر انه يبعث الحيلة لانه اذا احتمل احتمال الجواب الثالث ان اهل كل علم يجهلون في علومهم معان غامضة ومسائل دقيقة ليختبر بذلك اذهان المتعلمين منهم على انتزاع الجواب لانهم اذا قدروا على انتزاع المعاني الغامضة كانوا على الواضح اقدر فلما كان ذلك حسنا عند العلماء جاز ان يكون ما انزل الله تعالى من المتشابه هذا النحو الجواب الرابع ان الله تعالى انزل المتشابه في كتابه ليختبر به عباده ليكلف المؤمن عنده ويرد علمه الى العالم فيعظم بذلك ثوابه ويرتاب به المنافق فيدخله الزيغ فيستحق بذلك العقوبة كما ابتلى بنو اسرائيل بالنهر والله اعلم بمراده تفسير الخازن من

عنه

مطلب
يجوز خلو العصر عن مجتهد ٤٦

مطلب
جواز اقتداء المقلد المجتهد بقول المجتهد ٤٦

مطلب
اذا تعدد المجتهد فهو للطالب ٤٧

مطلب
الاكراه عند الشافعي ٤٦

مطلب
الاكراه عند الحنفية ٤٦

مطلب
الادلة الشرعية ٤٩

مطلب
قراءة الشاذة ٥٠

مطلب
الفرق بين القرآن وسائر الكتب السماوية ٥٠

مطلب
ان القرآن عبارة عن المعنى والعبارة عنا معا ٥١

مطلب
منع صحة اطلاق القرآن على كلام الله ٥٢

مطلب
وجوب التواتر بالنسبة الينا لا الراوي ٥٢

مطلب
شرط التواتر للقرآن ٥٣

مطلب
قراءة المشهورة واباحتها ٥٥

مطلب
لبيان القرآن لفظ لا مفهوم له اصلا ٥٥

مطلب
مذهب السلف في علم المتشابهات ٥٧

مطلب
مذهب الخلف في المتشابه ٥٧

في الاعجاز

هذا كتاب المرآة شرح المرقات
لمولانا ملا خسرو صاحب
الدرر والغرر تغمده
الله تعالى بغفرانه
آمين

T. C.
MİLLÎ [illegible]
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
[illegible]
Sayı: 333/1

RAĞIP P.
Ka. N.
426

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم، وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم، شرع لهم الاحكام لطولة العميم، ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم، ليتخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم، ويحلوا 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 على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم، وسدد مناهج الحق بسنته الجريمة، محمد واله وصحبه المجمعين على تعميم العصيم، والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم، اما بعد فان ما جاء الغمام يدمعه على الغيم، وبنت القضيم في مهاة القصيم، اما بعد فان اوراقا تفترحه القرائح الفوارة، واعلاقا تجنح الى تحصيله الجوارح الجوارة، ما يتوسل به الى وسيلة الغفران، ويتوصل به الى ذريعة الرضوان، وهو علم الاصول الذي يعتلي ذرى الحقائق الاسلامية، ومنه تجتلى عرى الدقائق الاحكامية، وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام، بواهم الله تعالى دار السلام، كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة، ويبتغي ذا الغلة سيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في تشييد آي الاصول، لا اوزع هيبتي للحصول شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول، وزهدت في تنقيص شانه ائمة السنة الفحول، فالاقدام بعدها على تضعيف الاصول وترضيف ابواب و فصول، كالاغانة بالنوفة حين الاستغانة بالبتم، والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم، نعم ان قصد قاصد تهذيب الكلام، وتقريبه الى الافهام، او استطلاع رأي رئيس تمقام، والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام، لمساغ له العزم والاقدام، وان لم يجب بخدمة اللبانيم، ومن يقف آثار الهزبر ينبل به طرائح الوحش اذ هو رائع، ثم اني بالقصور معترف، ومن تحور الخور النحاريز معترف، قد استهواني الشعور بمكنون

ضمائر

ضمائر الاحبار، واستهامني الغيور على مخزونات سرائر الاخيار، ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب، ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب، فرتبت اقوالا عجالة انيق النظام، بل بجالة رقيق الانتظام، منطوية على زبدة افكار المتقدمين، ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين، مع زوايد من فوايد اقتنصها سهام النظر الصايب، وفلايد من فرايد نظمها ايدي الفكر الثاقب، ثم الفيتها في زوايا الهجران، ونسجت عليها عناكب النسيان، لما اتى في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد، وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد، افضل ويد انهم الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد، واضل فهجيراهم تمزيق الاعراض بالسنة حداد، وفي سلوك اثرياتهم الضلال من غير ان يجدوا الحق باديا وليلا، ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا، حتى امرت بلسان الالهام ان اوضح من الاوهام ان امبط عن وجهها اللثام، واظهرها بين ظهراني الانام، فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد، وامسيت سهرا في الاجتهاد، وسهرة في الارتياد، فجاءت بحمد الله تعالى بالفضل والندى، وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا، اضاءت بها سبل الفروع قويمة، وامست بها نهج الاصول مسددا، بها نال اغصان الفروع نضارة، بها صار تبيان الاصول مشيدا، اذا راث للحذاق عثرة وهبها، جعلت لهم عقدا وودا منضدا، لين نظروا فيها بعقل مؤيد، يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا، ومن جد في تحصيلها نال حضه، ولو كان عون اطهم سيفا مهندا، الهي بها وفقت للجمع اعطها، قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا، لقل لسانا صانه الكتم عن اذى، يقول ويدعو قول الهما مجيدا، جزى الله في اولاه خيرا بما سعى، واولاه في اخراه عيشا مؤبدا، ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز، وانست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاحتمال، شرحتها شرحا يتضمن لبسط الجازها بكشف نكتها وابرازها، ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها

ازالة

واظهارها

وتفصيل اجماله مع تحقيق المرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد
بعان يتلذذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ خلال السطور
كأنها نور على نور كأن الثريا علقت في جبينه وفي ناصيته الشعرى وفرخده
القمر وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به
المحصلين ويجعله سببا للنجاة في يوم الدين ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف
والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال
الروية والافتكار لعله يؤنس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل
البهيم عثرة نهار وان وقع فيه عثرة وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف
في المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل
فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان لئن اوردت
في نظمي فتورا ووهنا في بنائي للمعاني فلا تنسب لتقصي آن ارخص على مقدار
تنشيط الزمان وبها اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو
الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا للباء
للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاول
او ضمير ها على الترادف او المتداخل والاول اوفق والمضي متروكا باسم الله ابتدأ
الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة استشعارا بالتوفيق بين
ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم
فهو اجزم وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم
وجه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في البحث فتفارنه التسمية والتبلبس بالتسمية والحمد والصلوة
فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ
لا وجود للممتد بدون الممتد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري
بين النصين بناء على احتمال جعل الابتداء على الآخر باقيا بعد وقوعه ممكن بان يجعل
احدهما على الحقيقة والآخر على الاضافي فتأتي بالكتاب الواردة بتقديم
التسمية وعملا بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبنائه عن الشفقة المخلة

بالشوبة

اعلم ان الاستحسان هو دليل يقابل القياس اذا وقع في مقابلته فقياس جلي يسبق الى الفهم حتى لا يطلق على غير الجلي
اذا لم يعهد تلك المقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة حتى غلب اسم القياس على القياس الخفي
تمييزا بين القياسين والا فالرفع فاطلاق الاستحسان على النصر والاجاع عند وقوعهما في مقابلة القياس تجلى شايع
روى

نور على الزات متعلق بما يقابل الوضع الا الى ندائه
سابق لانه ما وضع الا لذلك ابن ملك شرح المنار

بالتسوية يعني انه نظرا لآثر الموصول للتفخيم ابتدأ احكم من الشيد وهو الطبق
وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما سيأتي
ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين ههنا ادلة المقاصد
الكلامية او الادلة الشرعية او القواعد الكلية المنطوية على الاحكام الجزئية
الشرعية وابتدأ قوى فروعه اي الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك المقاصد
او يستنبط من تلك الادلة او نبدع من تلك القواعد بالكتاب متعلق بايد
فقط او به وبشيد وتشييد القواعد بالكتاب ظاهر وكذا المقاصد فان
بعضها وان استقل العقل فيها لكنه اذا طابقه النقل تقوى وتخلص عن احتمال
مخالطة الوهم واما الادلة فاما ان تخص بما سوى الكتاب او تعم نظرا الى الجواز
تأييد بعض الكتاب بالبعض المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من
الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على معموم اي مسددا من
اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة وبلهجة والمراد بها طرائق الحق وجهاته
وبالمعموم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ابهمه للتعظيم قاله الله تعالى ورفع
بعضهم فوق بعض درجات والجمعين اي المتفقين على استحسان استحبابه
والاجماع اي عدا ايا ما صحبه حسنا الجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه
قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاستحسان والاستصحاب
على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا
لانها المتبعة للاحكام والاصول المطلقة وترك احدا منها اعني القياس
في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع
للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني
الاستحسان والاستصحاب لان البقاء اما منا او منهم فلا بد من امرين وقوة
الاستحسان لثبوته عندنا وللتضمن القياس المتفق عليه لا لقال ما ذكرته
مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول
يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى آخر بالخفية في حقه

من المعاني اللغوية ١٢

اعلم ان البراعة مصدر من برع الرجل
اذا فاق اقرانه في الكمال والاستهلال اول
صوت الصبي عند السقوط لان اول
فراءة الكتاب يحسن الشروع
يتوقف الابتداء وفي الاصطلاح
كونه الابتداء مناسبا للمقصود
بان يكون
العقايد فيه اشارة الى
وهو ما سيق لاجله الكلام
الابتداء الكتاب لتحقيق
على بما له في الشرع المبين بنسبة
باعتبار الابراء الاعتقاد
وضع ٩١ بما بين
منه
التعبير الاولى من على ان اللبس
من ابان المتعدي والثاني
على انه من ابان اللازم انتهى

واصول مطلقة نسخة
لان الاستحسان الذي هو قياس خفي
يكون القياس الاظهر منه فاذا ذكر
اي كلا واحد منهما روى
من ان يكون الاصول للفروع والكتاب
والسنة ١٢ منه

وبعد اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على نبيه وآله فهذه الغاية اما على توجيه آتا او على تقدير با
فى النظم والتانيث باعتبار الخبر جملة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها
الحكمة مشتملة على غرر مسايل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى
سيدهم وغرة كل شئ اوله والوجه ودرر جمع درة والمعقول والمنقول الدرر جمع درر
والمعقول القياس والمنقول بالآلة فالمراد بالدرر حيار المسايل المتعلقة
بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة والدخل العيب حالية اى
مزينة بالاشارات اى الدقايق والاسرار المقبولة عند اولى الابصار تقويم
اى مقوم ومعدل لميزان برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره فى الوصول
الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسايله
وبالمستصفى المسايل الصافية عن شوايب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب
وسيلة الى تحقيق البراهين والدلايل وتحقيق القواعد والمسايل نظمتها
اى المحلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحكام اى مع
كونه محكما متقنا عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح
والايجاز لاذى الى الخبط والغاز وخوايا بغايته قبيحة اى بسبب مجال توضيح المرام
اى المطلب منار وهو علم الطريق للتوضيح منهج اى طريق كشف الاسرار يعنى ان
فحواها بسبب مجال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة على طريق كشف
اسرار الاصول والمادة مرفوعة لارشاد سالك صراطه الى النيل والوصول
ربشتها اى تلك المحلة معمولا اى معتمدا فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك
العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق
تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسمتها مرفاة الوصول الى علم
الاصول لكونها وسيلة اليه فمن بيغ اسباب القلى فليصل بها فلك الى نيل
العلى خير مسئلم اسال الله تعالى احال من فاعلم شيئا كفاية من كنز الهداية
حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتياج الى احد من الانام واسال الله تعالى
وقاية اى حفظا لاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض بعوارضه من
الريب حتى انتشى بتحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد فى البداية و

النهاية

والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على اللفوا والاستغفار اى الله تعالى قريب يميل
لاتحقيق مجيب اى سميع كما نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله ص واذا سالك
عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعانى فلا يرد السوال المشهور
عليه لاعلى غيره لو كلت وهو تفويض الامر الى الغير والبه لا الى غيره انيب
ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اوردنا بهذه الخطبة الانيقة عشر
اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول
والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار
والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والكنز
والمستصفى والحقايق والتهذيب والكفاية والعناية والكفاية والكنز والهدا
والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يغوبها شايبة التكلف ولا يلوم حولها
وصمة التعسيف مقدمة اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه
وغايته فان كل طالب كثرة مضبوط بطرفه وحدة حقه ان يعرفها ليأمن من
فوات ما يغنى وضياع وقته فيما لا يغنى ولا شك ان انضباط مسايل العلم
يحصل بتوقيف الذريعة بمتاز عند الطالب وموضوعه الذريعة بمتاز ويتميز
عن سايز المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها لكن السابق
فى الاعتبار والقريب من الانضباط انما هو الموضوع ولذلك يقولون
تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات واما تعيين الغاية فليجزم بان
سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه
وهو لقب لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذريعة بنال السعادة الدينية
والدنيا وية منقول عن مركب اضافى فله بطل اعتبار توقيف قدم ابن الحاجب
اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى توقيف الفقه وقدم صاحب التنقيح
الاضافى فلزم تقديم غير المقصود على المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود
على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راج على المشهور حيث قيل
علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات بهية حاصلة من ادراك القواعد
مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل وان شمل الملكات

اعلم ان اللقب علم يشعر بالمدح او الذم واصول الفقه
لما حصل علما لهذا العلم كان مشعرا بكونه مبنى الفقه
الذريعة الوصول الى السعادة الدينية والدنيا وية
وذلك مدح روى

احوال الادلة والاحكام الشرعيتين اى المنسوبتين الى شريعة محمد عليه السلام اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استنادها منها على الادلة من حيث انها اى تلك الاحوال دخلا فى اثبات الثانية اى الاحكام بالاولى اى الادلة

نسخة

هذا التفسير

كلها او اصولها وقواعدها وادراكها فتدخل العلوم المذكورة فى تعريفه بقوله يعرف به لان الباء سببية احوال الادلة الشرعية اى المنسوبة الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بكونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع التى صفة الاحوال لها اى تلك الاحوال دخل فى اثباتها اى الادلة مفصلة بفتح الصاد حال من ضمير الادلة للاحكام متعلق باثباتها قوله علم كالتمرين والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا كان او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذ الخلق فيها عدم والمراد به ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه ففيه والنظر فى احواله وصفاته فيشمل المقدمات المرتبة المؤدية الى المطلوب والمفرد اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم مثلا بالقياس الى وجود الصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة لها باعتبار دلالتها على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها فالادلة المفصلة جزئيات الادلة الاجمالية والادلة المفصلة المأخوذة من السمعيات المختتمة بالاخرة البها كالادلة المذكورة فى الهداية وغيرها وباحكم اثر خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه واقول الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية والشافعية يعرفون الحكم بخطاب الاقتضاء المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب سوى الاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التوقيف فيندرج والوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها معتبرة فى كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى سواء كانت محمولات و اجزية لها او اوصافا وقيودا فيها وسواء اثبتت من الادلة اولا و

نسخة بعض نسخه يوجد

بالذات

وهو الخطاب به بان يؤاب بهذا او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير فادرجه بهذا الاعتبار

وهو

على

بالذات كلها او مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او انتهت بالاخرة اليها كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فى الكبرياء والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة لجئ فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام (احوال الخ) آلتى لا تنحصر فى عدد فلا يمكن من ضبط تفاصيلها فجئ الى موقفها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتعلق بتوقفها على ذلك لوجه اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة التى حصلت من ادراكها مرة بعد اخرى وهو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل ما صرحوا بضم القاعدة الكلية الى الصغرى الممهدة للحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول لجزئه ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة وبتبديله علم سائر الاحوال لحث العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة فى كلية القاعدة فخالف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل

اعلم ان الامر ومن القواعد الغير المفيد بالكلية الاجمالية التى تذكر فى الدليل الاقترانى وملازمة فى الدليل الاستثنائى كما تقال فى الدليل الاقترانى هذا حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت فهذا الحكم ثابت وفى الدليل الاستثنائى كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا روى

وهو فعل المكلف او كونه عبارة عن فعله او كونه متعلقا روى

بعض ان علية القدر وليس للزوجة الخلطة لا تثبت بالقياس بل بالنص الخبر بوجوب الزكوة للعامل وعدم وجوبها فى الخنوص اذا كانا قادرين على الخنوص لان الخنوص لا اهلية له للزكوة وكذا الصبى الخ

كوجوب الصلاة مثلا فانه مسئلة فقهية مستندة الى دليل معين وهو اقيموا الصلوة والمطلق من الشارع يوجب الوجوب الا ان الامر المطلق من الشارع يوجب الوجوب الا ان يقوم دليل على خلافه

مثال الاستنباط

فولنا اى كونها سببة الحصول فلان موقوف طرف علم وقوع لان المعلوم من موقوف عليه حكم على ما تقرر فى الاول فيتناول ذيدا وعمرا ولا شك ان موقوف عليه عام فى الاول اسهل من موقوف والشك ان موقوف عليه عام فى الثانى اسهل من موقوف كما يقال فيها واحد لانه ظهور الشارع وظهور الشارع واحد فخلط واحد من هنا والاصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بتوصل اذ توصل قواعد اللوية الى موقوف عليه لانه الوضع واللام

يعني ان الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتوضوا التوقف لها للعلم بان اضافة المشتق او لما في معناه كالاصل فانه بمعنى الدليل او بمعنى المبتنى عليه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة كما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه يختص به من حيث انه مبنى له احمد الروحي

الى الفقه اذ هو البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها فان قيل هل ينتقض حد الفقه بعلم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما الصلوة والسلام بتلك القواعد فانه يصدق عليها مع انها ليست من الفقه قلنا للاتفاق الفرق بين العبارتين ليس بكثير والفقه فارغ عن التعريف اللفظي شرعا في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وتركب تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او في حكمه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلته التي تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات لا ثبوت حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد على صرف اللام وهي لا تدل قطعا الا على الاول كما تحقق في موضعه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان آخره القوم نظرا الى الظاهر فقال والفقه معرفة النفس لها وما عليها عملا بهذا التوجيه دون القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة نسبة المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما تبين بعدها اعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لانها فيها عدم معرفة بعض الاحكام ممن هو فقيه بالاجماع كما لو سئل عن اربعين مسئلة فقال لم ادر ست وثلثين لا ادري جواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة وعدم الترجيح او لعدم التمكن من الاجتهاد في تلك الاستدعائية زمانا اعلاما آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ما تنتفع بها وتتضرر به دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها والظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور

الصلوة

مطلب تعريف الفقه

معرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح

يعني ان الحكم يطلق بالاشتراك اللفظي على معان فانه تارة يوقف يطلق على النسبة الكلامية التي هي اسناد امر الى آخر نسبة الايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطقيين يطلق على ادراك النسبة المذكورة وليست بمرادة ههنا قطعا وهذا ظاهر وكذا الثاني ليست بمرادة ههنا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد الاول الذي هو نسبة الشارع الى المكلفين بالاقتضاء او التخيير المتعلقة بافعالهم وهذا ظاهر ايضا والتصديق وغيره من انواع القضية تصور فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الفرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة الخ نصب الشرح

على القضايا احمد الروحي

اعلم ان تقييد الادلة بالتفصيلية لخروج العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضي وعدم وجوب لوجود المانع لما لو فرض كعدم الزكوة في مطلق الشاء لوجود الدليل المقتضي للوجوب ولا يكتب في مال المديون لوجود الدليل المانع للوجوب من غير بيان ان الدليل المقتضي للوجوب هو الاول وهو ان الدليل المانع للوجوب هو الثاني فما هو في هذا المجال فلا يكون بين الفقه فاوبين الدليل المقتضي او المانع وقيد بهذه الاية او بهذا الحديث او الاجماع لكان تفصيلا احمد الروحي

على قوله وما علم ضرورة كونها اي ومن اقسام الاحكام الخ علم كونها من الدين ضرورة فانه لا يسع فقها عندهم فان العلم بالاحكام انما يسع فقيها عندهم ان كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة يجب ان يعلم المتدين كونه غير لائق بعد من الفقه اصطلاحا احمد روحي

الصلوة

الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في نفس الامر فكانه قال الفقه ملكة
يتصدق بها النفس الانسانية بكل ما تنتفع به وتتضرر بتصديقا ناشيا عن الدليل
فخرج علم الله تعالى ومعرفة جبريل بقيد النفس وعلم الرسول عليه السلام بالملكة
ومعرفة المقلد وعارف الحكم من النص بخروج العلم باللغة بالملكة بتصديقها
على الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف مشتملا على الاعتقاد بالوجدانيات
وكان المقصود ههنا تعريف الفقه الماخوذ من اصول الفقه زيد قيدا فخرج
بعلم الكلام والتصوف يعني علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يرده اي ذلك القيد
كالامام رحمه الله فقد اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عند جمع منهم الكلام فقها
اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا الان
المراد بالوجدانيات ما اشرنا اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك
بالدليل لا بثبوتها في نفس الامر حتى يحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان وقيل
قال الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات
لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين و
العلم بها التصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن وللتقليد واليقين
الشرعية اي الموقوفة على خطاب الشارع وضع به الاحكام العقلية كالحكم
بالتماثل والاختلاف والحسنة كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم بان
الفاعل مرفوع العلمية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية
لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم وعن 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
خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي
والمانع مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال والاصل
هنا ما يبتنى على بناء المجهول تقال ابنيت الدار اي بنيت عليه غيره ابتناء
حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة

مثلا في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ان من علم باللغة يحكم ان للذكر
انثانا من الاسم وللانثى واحد بلا ملكة الاستنباط طرير

انما قال الا ان المعرفة تختص

حسن قيد المكلف بها او بما يرجع اليها وما علق بها
احكام تنتفع بها او تتضرر فان الوجدانيات
يدرك احكامها من الوجوب ونحوه بالنظر
وثبوتها في نفس الامر بالوجدان فالعلم
العلة فان الصلاة يعرف وجوبها
بالدليل ووجوبها بالحس

اي العلم بوجوب الشيء بوجود
المقتضي او بعدم وجوبه لوجود
المانع منه
مطلب
الاصل

فان المقلد وان طابق قول المجتهد
دليله لكنه ليس من تلك الادلة
المخصوصة
منه

اي العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية

ثم لما كان هذا التعريف مشتملا على الاعتقاديات والوجدانيات

فان قيل لما بحث في الكلام عن الاحكام الاعلى المنذرة مثل ان معرفة الله تعالى
واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى
معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب
معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر
والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر
والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يقرر به وبهذا ظهر ان ترتيب جعل
مباحث العلم والنظر من مسايل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام صح صح

كان الاولى ان يقول المعتقد
الخ ليشمل الواجب المقيد
بالنظر والكسب ويجعل
قوله عليه بيانا للواجب
واجبا اتفاقيا

والمدلول على الدليل وحوذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح
الى الدليل بما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين
هو الاول وهو ان يكون المراد به هنا ما يبتنى عليه غيره لوجهين الاول ان النقل
خلاف الاصل والظاهر ورد في العدول اليه لان الابتناء لما يشمل الحسي يشمل العقلي
فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو منه
عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما
يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فان
حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثلاثة
يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل يقدم
الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريفي اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه
فقال وموضوعه اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي
احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او
في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به مساويه في الوجود وجد له عارض
قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من
الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتطلع للانسان فان الطلق من جزئه وخلا
فيه والتلذذ كادراك الامور الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك
له بالقوة والرابع كاللون للجسم المباين لمرادف الصدف والمساوي له في
الوجود وما شيوع ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث
عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الكتاب يثبت الحكم او مقيدا
بعرض ذاتي نحو الكتاب المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا
نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المطلق في بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو
الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقا او مقيدا نحو 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 و
قال الامام حجة الاسلام في معيار العلم وموضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
المتأخرون لان بعد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه
وتقليل خلاف الاصل يقدر والامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن ان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم
يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا
بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث
تثبت بالادلة السمعية لما اختاره صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى
الوجوه المذكورة وانما قلنا ان لحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا
كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والعوارض الذاتية للحقيقة اضافة مخصوصة
بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه
بعضها نائبا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين
وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها
واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم
ومحمولات مرجعها العوارض الذاتية للموضوع كان المعتبر في اتحادها واتحاد كل من
الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بكل منهما وذلك بخلاف ثبوته
وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض
اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع
تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما الى الاولى 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

العلم ان نقد والموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان نقدوه عين اختلافه
الموجب لاختلاف المسايل الموجب لاختلاف العلم ولان نقد والموضوع وتنوعه
يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم
يرجع الى امر واحد يكون سببا لتقدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا
تقدد بهذا التحقيق كلام صاحب التنقيح حيث شدد في عنه اعتراضات التنقيح
بما لا يخفى على متامل منصف وبانتجنب عن التعسف منصفه اذا عرفت
هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل الادلة من حيث انها تثبت
الاحكام والاحكام من حيث انها تثبت بالادلة بناء على انهم رجعوا الادلة
بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظروا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدوا بعضها راجعة الى احوال الادلة
وبعضها الى احوال الاحكام وقيل الادلة والاجتهاد والترجيح للبحث عن اعراضها
ايضا وقال الامام في الاحكام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث
تثبت بها بالادلة والمختار انه الادلة من حيث انها تستنبط عنها الاحكام اي
تستخرج من بنط الماء اي خرج وذلك لان تقدد الموضوع مما منعه بعض الائمة
وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل يقدر الامكان هو الاصل
لما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار مثلا
قولنا الوجوب على الكفاية وجوب على الكل ويسقط بالبعض راجع الى ان الامر
المفيد للوجوب على الكفاية مفيد للوجوب على الجميع ويسقط بفعل البعض
وقولنا يجوز ان يجرح واحد لا بعينه راجع الى ان النهي قد يفيد حرمة واحد
لا بعينه وكذا احكام الترجيح والاجتهاد احوال تعرض للادلة عند التعارض
احوال الاستنباط اما الترجيح فظاهر واما الاجتهاد فاذا قلنا مثلا الاجتهاد
يجزى اولا يجزى يكون معناه الدليل الذي هو مناط الاجتهاد اذا حصل
للشخص في بعض المسايل دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها او كلا بل لابد
ان يكون مجتهدا في جميع المسايل فيرجع الى ان الادلة من حيث كذا الى

من هنا

قوله اذا عرفت فاعلم هذا على انه اخلف
في موضوع الاصول لا قوله وهكذا
للكل في بعض النسخ الا ان الاولى ما وقع
في اكثر النسخ وافيد للطالب والنسب للنسخ
وفقنا الله واخطاءنا الكاتب في جميع
النسخ امين

اعلم ان التعارف والتعامل بين
واحد بل لجميعها في بعض الكتب
والاكثر في بعضها وتغطية التعارف
على التعامل بطرق التقرير الحيط
حيث ذكر فيه ان ترك النكير
احد وهي

مطبعة الامور المتقدمة الى اشتركت في جامع عرضي كالبدن الانسان
فالاعدية والادوية والامزجة والاركان وغير ذلك فانها
انما جعلت موضوع الطب لاشتراكها في كونها محسوسة الى الصحة
الذي هي الغاية من ذلك العلم روى الاربعة اي الاخلاط الاربعة اي الدم

سابقة والاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما خذ الفصل
الداخل في حقيقة المسايل وهو المبحوث عنه هي الحد بالجنس وكان جامعا بين
الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد هي من الجزئين اما المحمول فظاهر واما
الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدم التجرد
تقدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المفيد
للاختلاف فاذا اتحد المبحث المسايل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تقدد
الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تقدد عليه فاما ان يتقدد بلا
اشتراك في جامع او بما اشتراك في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع
وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتقددة اذا
اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا
في الشفاء ان التشكيكات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع
والتخميس والتسديس وغيرها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان
على جميع الامور التخيلية فالمعنى الجنسي البعيد عن الخيال الذي هو غاية
الاشكال وعلى جميعها للتوغيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال
واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها و
قالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال
واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يفيد الاتحاد والا
لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار
المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص بنوع كالصحة للخاصة
ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع التخالف في الطبعيات احوال الادوية
والاغذية وجميع ذلك لانها لا تشارك البدن في جهة ما من انتسابه اليها
واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لا قضائه الى ان يتحد جميع العلوم الرتبية
الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث
عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد

الخط هو ما يتركب منه الخط والسطح والجسم التعليمي

اي الخط والسطح والجسم التعليمي

اي الموضوع المطلق والموضوع الخاص روحي

اي اعتبار اشتراك ما بينهما من الامور المتقدمة في الموضوعات

العلم

فالفوض و الاصول و فائدته

في سائر المباحث ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفايدة فقال و فايدته كل حكمية و مصلحة تترتب على فعل شرعي غايته من حيث انها على طرف الفعل و نهايته و فائدة من حيث ترتبها عليه و اما الغرض فيسمى علة غائية ايضا فهو لاجله اقدام الفاعل على فعله و العلة لعلية فلا يوجد في افعال الله تعالى الا لاستلزام استكمالا له تعالى بالغير لان فاعليته كذلك حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فايدة الاصول و غايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية و الدنيوية و ذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث و الامكان للعالم و بيان شرائط افادتها و الامور المعتبرة في تلك الافادة و لو اجمالا و لهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فالخبر اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام الخبر المقصود اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية و لا وجه لاختصار ما فيما ذكر و الثاني في تناول المقدمة لمقصدين لبيان احوال الادلة و الاحكام و خاتمة لبيان احوال الاستنباط و ما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة و هي الكتاب و السنة و الاجماع و القياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره و الوحي اما متلو فالكتاب او لا فالسنة و غير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع و الا فالقياس و الشرايع من قبلنا ملحقة بالكتاب او السنة و العرف و التعامل بالاجماع و الاستصحاب و النحري عمل باحد الاربعة و العمل بالظاهر و الاظهر عمل بالاستصحاب و الاخذ بالاحتياط لقوله عليه الصلوة و السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك و القرعة لتطيب القلب بالسنة او الاجماع و آثار الصحابة و كتابا و اثنا بعين بشبهة الحديث او لقوله عليه الصلوة و السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم و قوله صلى الله تعالى عليه و سلم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث و هو اي المقصد الاول في الادلة مرتب على اربعة ابواب لان الباب لبيان احوال الادلة

فصل في بيان حال الكتاب

الباب الاول في الكتاب و السنة و الاجماع و القياس

الركن الاول في بيان حال الكتاب قد مر تعريفه و اشتقاق الباء و الله اعلم ان كلا من الكتاب و القرآن يطلق على الكل و الكل المشترك بينه و بين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به و بهذا هو الموافق لغرض الاصولي الآن لكنه عنه من حيث كونه كلا و هو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل و الجزء يختص بها فاعتبر بعضهم الاعجاز و الانزال على الرسول و الكتابة في المصاحف و النقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح و بعضهم الانزال و الاعجاز لان الكتبة و النقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه و سلم و بعضهم الانزال و الكتبة و النقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبي صلى الله تعالى عليه و سلم و الكتبة و النقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها لما بين في موضعه و اقتصر بعضهم على النقل في المصاحف لتواتر الانه يميز القرآن عن جميع ما عداه لكن يرد عليه انه ينتقض بالكل لانه يوافق غرض الاصولي و ان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف و الكلمة و لا يسمى قرآنا في العرف و ان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس تمام حد به انه قرآن شرعا حتى يكون عليه احكام القرآن و اقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج ما ذكر و يدخل الكلمة و لا بد من دخولها لان بحث الاصولي ينقل عن احوال الكتاب و السنة و غيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا و الدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و بالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع و هو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا و لهذا الجئوا عن احوال الخاص و العام و المشترك و المأول و الحقيقة و المجاز و الامر و النهي و المطلق و المقيد و وقف المعاني و غير ذلك من المفردات و بوضع ما مزيد فيها النظم الذي هو عبارة عن الكتاب و لان بعض الاسماء من كلمات القرآن انه كمد ها مثلان و كذا بعض الحروف عند البعض حوق وص و ن مما ذكر في كتب الفقه و ان كان في كونها حروفا مناقشة لانها و ان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة

اعلم ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المشتمل على المصاحف و القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على الباقي من المعاني من كلام الله تعالى المنزل على السنة العباد و هو في هذا المعنى اشهر و اظهر من لفظ الكتاب بحسب روي الحد رحمه الله عند الاصوليين صح

اختص بصحف ابی رضی الله عنه خوفه منها یام آخر متشابهات وله ای الکتاب
مباحث خاصة به غیر مشترکة بینه وبین ما عداه ومباحث مشترکة بینه وبین
السنة اما المباحث الخاصة بالکتاب فهی ان المنقول بالتواتر سواء نقل
بطریق الشهرة او الآحاد لیس بقرآن لانه مما یتوفر الدواعی علی نقله لتضمنه
التحدی والاعجاز ولکونه اصل سائر الادلة والعادة تقضی بتواتر
ما هو کذلک فاذا لم ینقل متواترا علم انه لیس قرانا قطعا فهو ای اذا لم
یکن المنقول بالتواتر قرانا ظهر ان النقل بالتواتر شرط فی کون المنقول
قرانا لکنهم اختلفوا فقیل یشترط التواتر مطلقا سواء کان فی جوهر اللفظ او
فی هیئته وقیل یشترط فی الجوهر لا الهیئة اعلم ان القراءات السبع منها ما یختلف
به خطوط المصاحف وهو المسمی بجوهر اللفظ نحو ملک وملک ومنها ما لا
یختلف به وهو المسمی بالهیئة وقیل الاداء کالامالة وتخفیف الهمزة والتفخیم
ونحوها فقیل کلها متواترة لانها لو لم تکن متواترة لزم ان یکون بعض
القرآن غیر متواتر واللازم باطل وقیل کلها مشهورة واختاره صاحب
البدیع وظاهره مشکل وفصل بعضهم فقال ما هو من جوهر اللفظ متواتر
وما هو من الهیئة لا یشترط فیه التواتر لانه انما یشترط فیما لا یعد کونه
بعضا من القرآن کالحرف والکلمة واما الهیئة المحضة فلیست کذلک فلا
یشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واکثر المحققین فالشاذ ای
اذا کان النقل بالتواتر شرطا لکون المنقول قرانا ظهر ان الشاذ سواء
نقل بطریق الشهرة او الآحاد لا یعطی حکم القرآن من الکفر جاحده
وجواز قرائته فی الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحکم
القطعی ونحو ذلک وان جاز العمل بمشهوره ای بما نقل بطریق الشهرة من الشاذ
لانه بالآحاد لانه لا یخلو من ان یکون قرانا او خبرا وقد بان انه لیس بالکتاب فالحق
بخبر الواحد وکذلک الجملة وعلی التقدیرین یجب العمل به فان قیل
وجوب العمل بالخبر لا یتوقف علی شهرته فما وجه اشتراطها ههنا واجیب
الدعوی جواز العمل والدلیل افاد الوجوب فلا مطابقة بینهما قلنا

مطلب
شرط التواتر فی کون القرآن قرانا

مطلب
ان الشاذ بجمیع انواعه لا یعطی حکم القرآن

علی البدل للمجهول

صلی الله علیه وسلم

قبیل الاداء

علی ما ذکرنا لم یصح البحث والتقسیم ولا عد الکلمة انه نوع لانقطی حکم القرآن لکل کلمة
او کلمتین فصاعدا ما لم یبلغ حد الایة عند اکثر الفقهاء من وجه تم علی
المحدث وتلاوته علی الجنب وآن دلت علی حکم شرعی لکن ذلک امر آخر متعلق
بنظر الفقیه لا الاصولی ومما یدل علی صحة ما ذکرنا ان الامام شمس الائمة السرخسی
بعدما وافق الفقهاء فی کتبه الفقهیة قال فی اصوله ان ما دون الایة والایة
القصیرة لیست بقرآن وهو قرآن یثبت به العلم قطعا فان ما دون الایة والایة
القصیرة یشملان الکلمة ولیس المقام ان کل کلمة من القرآن قرآن حقیقة لا
حکما ولا عرفا وکل ایة قصیرة قرآن حقیقة وحکما وعرفا وکل ثلاث ایات
قصار او مقدارها قرآن حقیقة وحکما وعرفا فاعتبر الاصولیون الاول فی
الثانی فی المشهور والامام الثالث هذا غایة تحقیق المقام بعون الله الملک
العلام هذا وقد اختیر ههنا تعریف یوافق الغرض ویخرج عنه الحرف ویدخل
الکلمة فقیل هو ای الکتاب المراد فی القرآن فی العرف النظم وهو اللفظ
الموضوع لمعنی مفردا کان او مرکبا فان ترتیب الحروف فی الکلمات المعتبر فیها
الکیفیة کیف لا یکون لمعنی واما هو علی حرف واحد فمکثور ومغلوب والعبرة
فی التسمیة بالکثیر الغالب فاختیر ههنا تعریف یوافق غرض الاصولی ویخرج عنه
الحرف والکلمة فقیل هو ای الکتاب المراد فی القرآن النظم وهو لفظان
فصاعدا مترتبة المعانی متناسبة الدلالات علی وفق ما یقتضیه العقل لا
مضموما بعضها الی بعض کیف اتفق وقد یطلق علی نفس الترتیب واللفظ
مطلقا وتوصیفه بالمنزل وشهرة استعماله فی اللفظ المرکب المرتب علی ما ذکر
یخرج به الحرف والکلمة المنزل فوجه به النظم الغیر المنزل کالاحادیث الالهیة
والنبویة لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرئیل علیه الصلوة والسلام
علی رسولنا صلی الله علیه وسلم فوجه به النظم المنزل علی غیر المنقول عنه
فوجه به جمیع ما سوی القرآن من الاحادیث الالهیة والنبویة ومنسوخ التلاوة
والقراءات الشاذة سواء نقلت بطریق الشهرة کما اختص بصحف
ابی مصحوبة مع التعریف بعض فصل ثلثة ایام متتابعات والآحاد کما

نسخة من ههنا الی قوله بخرج به الحرف والکلمة

وان کانت قدسیة لان الفاظها غیر منزلة کما انزلت الفاظ القرآن لدی

اختص

عن الاول المراد بالعمل بها ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد
وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم تستلزم افادة اللازم
ولما كان نزاع الخصم في الجواز غير به وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز
العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم
ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر
لم تتحرر بكونه خبرا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما
واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد
بهذا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر
غير قرآن لاكفرت احد الطائفتين من المالكية والشافعية الاولى بنفي
بسم الله الرحمن الرحيم الواقعة في اوائل السور المنتفي اما للملازمة
فلانه ان تواتر فانكارها رفع لقرآنيته ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به
انبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار وانما
انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اذ ان يدفعه
فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به وكونها اعتقاد
الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى
يعذب صاحبها ما وقوله بسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن
الرحيم الواقع في اوائل السور احترازا عن البسملة قوله لقد اخذ من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده بمنع
الاكفار المشهور والتكفير والاكفار اصح من الطرفين اي طرفي الشافعية
والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية بنفوذها واما
الحنفية فالمشهور من مذاهبهم انه ليس بقرآن الا ان منهم من ذهب
الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه آية من القرآن انزلت للفصل
والتبرك بين السور وتخصيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقع في كل
من الطرفين شبهة قوية ما يمنع المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف عن حد الصحو
الى حد الاشطاط حتى يقتضي صاحب كل منهما قولا عند الآخر وقد قامت هنا

فلا

قوله مناقضة للسكوت والآفة
اي ذهبا الباطنين بان لا
يريد بنفسه التظلم
اولا يقيد بما هو بنفسه
على التلويح

اعلم ان الشبهة قد تطلق على ما لا صحة له في نفسه وهي التي لا يقصد بها الا
ان يعلم ان الدليل وهما ما ان الامر كذلك وقد تطلق على ما
امر احمد رحمه الله

فلا اشكال وقد يوضح انا قد اكفرنا المجسمة المحرضين بكونه فعلا وتقدس جسما
دون القائلين باتصافه فعلا بصفات الاجسام المشترين بالملكية لان شبهة الاولين
من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وانما الباحث
المشترك بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب بهذا اسم للنظم المجرد عن اعتبار
المعنى والمعنى المجرد عن اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت
والآفة لان شيئا منها لا يلايم غرض الاصوليين ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه
عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادة المعنى فظهر انه اسم
للنظم الدال على المعنى واما قول المشايخ رحمهم الله انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع
التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع
ايضا قلنا لم لا يأتي متوهم كون المعنى وكنا اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة
رحمه الله والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن وعدم صدق الطاعن النظم المنزل المنقول عليه والا يلزم
عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا لم لا يجوز ان يقال انه قرآن
وقوله يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الطاعن عليه قلنا الامام اقام
العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فحقق النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن
تحقيقا واول قوله بقاء فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى
دون اللفظ لدليل لا يخفى له والاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم
عنه رحمه الله ويتعلق به اي بذلك النظم تفاسيم بعضها للنظم خاصة وبعضها
للمعنى خاصة وبعضها مشتركة بينهما على سبيل البيان ذلك كله
وهذا قال ويتعلق به تفاسيم ولم يقل وله تفاسيم ليتوقف على معرفة اقسامها
اي الاقسام الحاصلة منها الاحكام اي استنباطا عن اولها التفصيلية الاثر
عن ثانيها الاصلية الاجمالية اي عن معرفة تلك الاقسام اعلم ان علما ان
النظم اختار واضع النظم تقديم نظمه وتجنيزه اما الاول فلعموم الفرد

الى ما يقع

هكذا يجب ان يفهم هذا المقام
حتى تخلص عن الشبه والاوهام منه

قوله وهما عدم اعتبار النظم
اي
قائله الفاضل للتفتازاني
وهو الشريف
عصمه

نسخة
فلا الكفار

نسخة
الاول فانا يلزم الالزام اذا لم يعتبر النظم خلف وليس
كذلك منه

عن احوال النظم

منها الاعراض الذاتية

بحسب احواله ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن النظم مطلقا بل عن احواله الباحثة عن احكامه من حيث افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد من قال الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لانا نقول الشارع انما احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التفرض لما يجب تركه وترك التفرض لما يجب تركه اما الاول فظهور واقسام التقسيمات الاربعة القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر الاقسام تفرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التفرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تفرض لنا الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات صحيح صحيح

من كون اللام موصلة الافادة ما يرد

ان المراد باحوال النظم ما لا يعلق به افادته الاحكام الشرعية اه

ولم يبين ما يتعلق به افادته الاحكام الشرعية وهو مبين في علم البيان

كالخصوص والعموم والاشتراك

وخرج بذلك ما لا يتعلق به افادته كالاعراب والبناء و

ان كان لها تعلق بافادته لكن الاصولي لا يبحث عنها

اقول يرد عليه ان الاعراب والبناء من احوال اللفظ من حيث الدلالة على المعنى وهو يتعلق بافادته الحكم فكيف يخرجان بقوله ما لا يتعلق به افادته الحكم

ان الكلام في تعلق الخصوص والعموم بافادته الحكم وهذا من احوال الوضع

اقول

والمركبة كما عرفت واما الثانية فلاحاطتها الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فافاد اولا المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالة اللفظ على كونه بحيث يتفهم منه المعنى ثم استعمال المتكلم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع مرتبة اما الثانية فانه متمكن لما سبقه التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى وقد مر ان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهي اي الاقسام الحاصلة من التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو خاص وان كان موضوعا للواحد على الاشتراك بين افراد غير محصورة مستغرقا لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا بوضع واحد لكثير غير محصور لا على الاشتراك فهو المطلق بقي ان يقال الشارع اذا اخبر عن امر مطلق او عام فهل يجب العمل باطلاقه وعمومه او لا يجب العمل الا بعد البحث عن المقيد والمخصص فيه خلاف بين العلماء والحق ان الاطلاق والعموم ليس باعتبار الوضع وان يتناوله الوضع فاضيف الحكم الى الصيغة ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرات المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يعلل الا بانتفاء كل فرد لا بانتفاء واحد وبالكثرة مقابل للقلة والوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون الكثير غير محصور ان لا يكون للفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السماوات ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالة اي اللفظ عليه اي المعنى قدم على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يتفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهي الى الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى او بعضها بتبيين الاشياء وليس كذلك بل ان لكل واحد منها احكاما خاصة بها يأتي في موضعها ان شاء الله تعالى وعد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص والا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو المفسر وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المحكم وان لم يقبل فالنص وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان رجي بالطلب فالمشكل والا فالمجمل

بعد ان الحنفية ما ملوا في جمع اللفظ للقرء وجمعوه فيما وضع لمعنى الاجتماع فجعلوه بسبب اجتماعه فيما اجتمع فيه الدم روى

بالتأمل

مطلب التقسيم باعتبار استعمال اللفظ في معناه

بالتامل فهو المتكلم وان فان كان بيانه مرجوا فهو مجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اى اللفظ فيه ان المعنى وهى اى اقسامه اربعة كما الاول 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 الوقوف عليه اى اللفظ عليه اى المعنى وهى ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة و ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكروه من ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض كما الاخص فانا لا نلتزم ذلك تقسيم التباين الحقيقي بل الاقسام يكفي التقابل بينها ولو باعتبارات وان اعتبارات التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع الداخل بينها وبعدها ارى بعد هذه الاقسام امورا لم يقل اقسام لانها لا تصلح ان تكون اقساما للفظ كما الاخص تشمل الكل اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهى ايضا اربعة الاول معرفة ماخذها اى معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي ولكونه مستقصى في المطولات والثاني معرفة محالها اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نفي ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وستين وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاشتراك بينها بعتبر في الاقسام الاثنى عشر فيصير

مطلب التقسيم باعتبار الوقوف عليه

ع

باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام مطلب التقسيم باعتبار اللفظ بالنظر الى معناه

يعني ان ما ذكر الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الاعتبارات والاشتباه فقد لا يشتبه كما لو وضع المشترك للمجموع المركب ووضع واحد لافراد ما وضع له ذلك المركب ووضع واحد لكل واحد من افراد ما وضع له ذلك المركب فانه لا اشتباه ولا اشكال في ان اللفظ الواحد لا يكون مخصوصا ومشتركا ولا عاما ومشتركا لان المشترك ما وضع لمعان متباينة وضعا متعددا والعام ما وضع لمعنى واحد شامل لجميع ما يصلح له فان قيل ان اريد بالمعنى ما يفهم من اللفظ عاما كان او خاصا حقيقة او مجازا فالتقسيم غير صحيح لان المشترك ايضا معنى واحد وان اريد به ما وضع له اللفظ حقيقة فالتقسيم صحيح لكن لا يتم التقسيم الا بعد ذكر المجاز ايضا قلنا المراد هو الاول والمراد بالمعنى ما يفهم من اللفظ عاما كان او خاصا حقيقة او مجازا

مطلب تقديم الخاص على العام عند التعارض

فتقديم الخاص على العام عند التعارض انما هو لكونه اقوى دلالة على الحكم على المغير

مطلب الواجب ما كان الترك فيه عقابا او ظنا

الوقوف فيه

قيل كان ابن الاصول اعتبر والحنفي النفاوت في المقاصد والاحكام بمنزلة جملة في الطائفة كجعل الانسان جنسا شاملا للاستعماله على ما لا يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص وهو المرأة وعلى ما يصلح لهذه الكرامات فهو الرجل والرجل نوع لعدم الاختلاف فيما يصلح له من المقاصد منه

الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام فلفظ وضع جنس يشمل الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا لمعنى واحد حقيقيا او اعتباريا فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عدم المشاركة بين الافراد فيدخل التثنية ويخرج الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام فينطبق الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا تتاتى في الفعل والحرف عين اي معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع اي اشتراك بين الافراد في الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس اي اكثر شيوعا بالنسبة الى النوع كالانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب تبعا للقوم لانه المناسب للخاص لمحال الخفي وحكمه اي اثر الخاص الثابت به انه اي الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بجنسية العوارض خفيا يوجب الظنية يتناول مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه في المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى في المحكم الذي هو اقوى منه ولو مفسرا او محكما فلا يتجه مع هذا الاحتمال الا في المحتمل او بيان تغيير للخاص لا تغيير اما لاثبات الظهور وهو تحقيق او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين بنفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون مبهما فيحتاج الى التبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بجنسية العوارض كمنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا

مطلب الخاص

مطلب في بيان ...

مطلب حكم الخاص

قيل في الابن دليل على كون العقد مشروعا بمال وليس فيه بيان كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام على مشروعيته بلا مال وهو قوله تعالى وانكحوا الايامى فانه مطلق وهو يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده فيلزم ان يجوز بعوض وبلا عوض واجيب المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد ولها دية الواحد ما لا اتفاق والنكاح وان كان سببا للحل والتحريم في الاجابة لكنه حكم متوجه فيحمل للاحتياط طا بين لكم الحلال ما حرم اوارادتم ان تبتغوا النساء بالمهور فعليكم ان تبتغوا بالمهور لا لم يجوز ان يكون بدلا عما وراء ذلكم والمراد من الابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد من العقد هو الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخي الوطء الحدادي

اى لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لانسخ فانك سنعرف ان
المذكور فى اية الخلع لفظ الطلاق وهى علم اعتبار مرة ذكرا فتداها بطريق
بيان الضرورة فبعدما اعتبر بانى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا
فلا يكون بمعنى الفسخ بما روى عن الشافعى رحمه الله لانه فيه ابطال العمل الخاص
فاذا ظهر كونه من هذا الباب فلا عتداد عن تركه بان كونه من هذا الباب
ليس بظاهر ولذا اوضح طلاق المختلعة الى ايقاع صحة الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم
ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى
تخصيص نفى الجناح بالافتداء بعد جعلهما ان لا يقيما تقرير لفرد الخلع على ما سبق
وهو الطلاق لانه لا اختصاص بالافتداء الا بذلك الفعل فقد بانا انموذجا عن
بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانت بمال اولا فكانه قال
فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا بمال او احديهما خلع فلا تحل له من بعد حتى
بعد الخلع على موجب الفاء فى تعليق الفاء بما قبل الكلام يجعل الخلع فسخا وذكره
اعتراضا ذهب اليه الشافعى رحمه الله ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب
ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد المجرد بلا تسمية المهر فى المفوضة بمنزلة الواو
وجه الخ اذ ثبت لو ثبتها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى
تزوجت تفسدا بلا مهر لانها لا تصلح محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى رحمه الله
بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو
الدخول عنده وبمجرد العقد عندنا قوله لكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فجعله قطعا على امتناع انفكاك
الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك بما ذهب اليه الشافعى
رحمه الله ابطال العمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان
الابتغاء لفظ خاص لان الذكر يطلق على المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران
المال والتصاق به وههنا بحث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق

بالمال ۞ قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثالث ان ابطال
موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قدمتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يتحقق
وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الانتفاع
الصحيح ملتصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الانتفاع المنفك عن المال صحيحا الا ان
يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما انتفع 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 ان تمام نفقة وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب
متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرر جزء 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 لا يتناوله الآية التي حكم فيها على ما حكمنا به عليه ولذا ايضا
بطل ما روي القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول اصح بالاطهار دون الحيض في
آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد اول الشافعي
رحمه الله بالاطهار فاحتمل موجبه خاص وهو الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون
يكون في الطهر والطهر الواقع في الطلاق محسوب عنده من عقيب العدة بطلاق ذلك
وطهر من بعده فتنقص العدة عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما خلل
بين الدمين خلافا لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص ثلث حيض كوامل
فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا فما اذا طلقت في الحيض وموجب العدة
كما يبطل بانقضاء يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بنى من الرابعة
وحيث تمام ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق
وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل الثابت في ثلثة تدل على تذكر المضاف اليه
فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ
عما فرع الاداء ان بدفع بعضها او دفع الكل فقال وتحلية الزوج الثاني اعلم
ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم
عن حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بأقل لا

يزول

لا يزول الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام
وابو يوسف رحمهم الله وبعضهم الى الآخر واختاره محمد والشافعي وزفر
رحمهم الله وجه الثاني انه لو هدم لثبت حل جديد اولا لزم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حل الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات حل
واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره لان حتى خاص في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم
لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما
يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية 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 يكلم زوجة حتى
يشير اليه فاستشاره قبل رجعة لغت حتى لو كلمها لم يحنث ولو كلمها بعد رجعة حنث
ولكن نقول في اثبات حقيقة اللازم تحلية الزوج الثاني اذ اشار الى الحل
لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح لتلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي
ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني
ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير فلم أجد معه الا مثل هذا واشارت
الى هدبة ثوبها شبهه بالعنة فقال عليه الصلوة والسلام اتريدين ان
ترجعي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه الصلوة والسلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطء
في التحليل لكونه مسؤلا عنه باسناده واشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلوة
والسلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا
وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة
وهو حل حادث قطعا بين مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند
الا الذوق بالضرورة فظهر الفرق بينه وبين ما في آيته وحتى في الحديث وباشارة
حديث اللعن وهو قوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه
عبارة في ذمهما واثبات حساسية لهما لانه عليه الصلوة والسلام ما ثبت

لان اليمين اوجبت تحريم الكلام
بعد دخول وجب الى غاية الاستثناء
فالاستثناء وعدمها قبل دخول
وجب بمنزلة العدم شرح المغني

اعلم ان الوسيلة هو ضغين الى نهاية
عن العضوين فزوجها صغير
طاقية في الاحلال بان غيبوبة الحشفة
ايذانا بان الانزال غير شرط للذوق
عليه السلام شيخ احمد الدروي
ولو كان الطلاق بالسبب السابق لم يكن
الزوج الثاني محللا وقد سماه الله
صلى الله عليه وسلم محللا ولعن
الله المطلق والمطلق له ابن ملك

واذا ذمهما لان تحليل كذا قصد
الزواج والنكاح شرع للدوام
وصار كالبيع الفاسد فظهر
صار سببا لفوت الحل
فظهر حساسيتها لان
السليم ينفر عن فعلها ان علم

ان الطلاق في الحيض حرام لعينه
او لوصفه ان يشتهوا
بامر الله ١٢
ط
ان الباء عند الكسر تكون للالصاق
والمعنى ان الطهر حال
الالصاق بالمضاف اليه
ان لا يتعلق بالمضاف
ان لا يتعلق عما بالمضاف اذ العدد لا يتعلق
عما بالمضاف اذ العدد روي
ان الطلاق على السنة ان يطلقها
واحدة في طهر لم يجامعها فيه
ثم يتركها حتى تنقضي عدتها
ثلاثة اقراء وهو قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن
٢١

لقانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول
اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة واذا حقق حقيقة اللازم اراد
ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال وهدمه اى يهدم
الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه
لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما
للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات
الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو
ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والمزيد وليس كذلك فان الحل
المثبت لما فيه من الفايدة ولم يمكن اندراجه والطلاق على الثلث شرعا اقتضى
ثبوت البينونة انتفاء الاول اذ لا فايدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول
او نقول تداخل الطلقات تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد
لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط
دخوله اى كون دخول الزوج الثاني شرطا في تحللية بعبارة الحديث الاول
بالاتفاق فان حديث العسيلة انما يسيق لافادة اشتراط دخوله فيكون
عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد
به على الكتاب والحاصل انا اسندنا الى مطلوبنا باشارة حديث يستدل
الخصم بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا يجتمع معه متعلق
بجميع ما سبق انما ان تحللية والهدم ليس بهم فظاهر مما سبق واما ان اشتراط
دخوله ليس بهم فعلى تقدير ان يكون النكاح في الاية بمعنى العقد كما اختاره
المتأخرون بقرينة اسناده اليه فانه لا يسمى واطئا الا بوطء محلل كما اختاره
القدماء اسند لا لانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين و
الزوج الثاني اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك
لانا لا نسلم انه مجاز في العقد جواز ان يكون حقيقة شرعية فيه
واو سلم فاسناد الوطء اليه ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل

كيف

وهو اثبات الزوج الثاني الحل

وهو اشتراط دخوله

احدهما ان يكون النكاح بمعنى العقد والثاني اطلاق الزوج باعتبار ما يؤل اليه كتسمية العنب خمرا

اى على تقدير ان يكون النكاح في الاية بمعنى العقد

كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكبة المركوب والضارب المضروب بخلاف
الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فلا تكابهما او لان ارتكابه
ولتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير بمراحل لهم
الصواب واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق بطلاق
قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا فقطعوا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله قال
الشافعي رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة
المال عملا به فقد وقعنا في الذي ابيتم والجواب ان ذلك يثبت بنص مفروض
به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على
مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء
واقفة على حقه تعالى ومن ضرورته تحتم العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد
من قبل الشافعي رحمه الله ان كان بهذا الجواب في دفع امثل هذا التكلف
بل نقول بحمله قوله عليه الصلوة والسلام 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 اثبت الضمان بالحديث يكون بعضه
وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه
من الموجب من قبيل انتفاء الوصف ولو سلم فانا نريد بالنفي قوله تعالى فاقطعوا
كان استفادته منه من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد
به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما اجنبيا من الشافعي رحمه الله والمقصود
تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل والعلم ان
القوم ذكروا منها فروعا اتركناها لكونها اثبت لما حث النسخ ومنه اى
من الخاص الامر قرنه على النهي لان المطلوب به وجود وبالنهي عدمي والاول
اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات
كلها وجدت بخطاب كن عما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب و
قصدها على غيرها اذ بها تثبت اكثر الاحكام وعليها مدار الاسلام و
بعرفتها يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز عن نحو الفصل والاشارة

الى قول الرسول عليه السلام على ما قال به بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

اى انتفاء الضمان

من الموجب اى

وهو ابطال العصمة روى

كيف يكون كذا في بعض

وهو ان ضمان يتقدر

بقدر المتلف والاصل

فيه ان الاسلام

ابطال العصمة

وهو ان ضمان

يتقدر بقدر

المتلف والاصل

فيه ان الاسلام

ابطال العصمة

روى

كيف يكون

كذا في بعض

النسخ

مطلب

الى هنا

طلب به اى باستفاتة ذلك اللفظ الفعل ثم بقيل اريد به لان ارادة الامر وقوعه
المامور به ليست بشرط عند اهل السنة لما سيأتى ان شاء الله تعالى ولم يقيل يطلب
به ليشمل ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى
التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والمراد بفعل النائم والساهى والطائر ما
خرج به الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لا تسمى اوامر الا على سبيل التوسع
حال من هم اى ملتبسا ذلك الطلب بوضع ذلك اللفظ له اى لطلب الفعل خرج به
اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب
اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك
خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فان طريق
التوقيف على العرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل
الاستعلاء افعل وهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تامرون
مجاز بمعنى تشيرون افتاوون او تظنون او اظهار التواضع لهم لغاية وهشتهم
من موسى عليه الصلوة والسلام هذا والمشهور فى التوقيف قول ابى الحسين من دونه
ولغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه
المصدرى اعنى التلفظ بالصيغة لا يلائم غرضنا الاصولى لانه ليس من الادلة
ولا فى مناسب جعل من اقسام الطاحن لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله
افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتوقيف غير جامع عندهم لان صيغة افعل امر سواء كان على طريق
الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة
افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم
والساهى والمبلغ والطائر وشئ منها ليس امرا وان اعتبر مع الطلب لخروج
الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لا يساعد عليها العبارة
لا يخرج صيغ الندب والاباحة مما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم
بكون تكليفا على تكليف الثالث ان المراد بالفعل مبهم لا يليق بالتوقيف
ولهذا اعترض فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ آية لغير

كانت

كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل
انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل ويفعل لكل بنى للمفعول من الفعلين
وتخصيص مراده اى المراد بالامر بمعنى امر هو هو اى ذلك المراد هو الوجوب
لا الندب والاباحة وغيرهما للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان
المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والطائف الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما
الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك
وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب
وغيره بصيغة متعلق بيختص اى يقتضى الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم
منها الندب والاباحة وغيرهما خاصة به اى بذلك المراد بمعنى يكون المراد
متصورا عند تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص
بوجوه اشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها
للوجوب فقط والى الثانى بقوله والاجماع يعنى الاتفاق على الاستدلال
بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة
الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على
الاختصاص بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعنى الاستقراء
من موارد اللغة لانا اثبتنا بالقياس او الترجيح بالراى فان المولى يعد
عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على
الاختصاص الثانى بقوله ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعنى
ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم
قصوره عنه بصيغ كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بالاختصاص
فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل
عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول عنه فرع على ان المراد

اعلم ان لفظ الامر المركب من
الامر مسى وهو صيغة افعل مطلقا
فلفظ الامر مخاص وهو الوجوب
مسماه ايضا خاص اولى

اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعقول
يتوقف العلم بكل واحد من
الاختصاص من الطائفين وقد
فذكر جانب المعقول وهو قوله والمعقول
وجانب اللفظ بقوله وطلب الخ اى
طلب الفعل بقوله خاصة به دون
الامر فيشمل المنع الذى يطلب
الوجوب دون

صلا
فيه اشارة الى ان الباء ههنا
على المقصود بها هو المشهور
الاصح

اعلم ان هذا الاختلاف لبيان وضع صيغة الامر لوجهين احدهما ان فرع الاسلام بعدما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة وفيه الاشتراك افاد كون الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونها حقيقة للوجوب خاصة وفيه الاشتراك افاد الصحي والايصوم ايام البيض فلا يخفى ان هذا لا يدل على كون يصلوا صلوه الضحى ويصوموا ايام البيض يجاز او اعاد على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة كيف بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر مالك من ام وعلى الصيغة للسلطة في الاباحة او الندب مجاز قوله كلوا واشربوا وقوله وكاتبوهم وخوذلك حقيقة او مجاز اروى

بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب ماموربه اعلم انهم اختلفوا في ان المندوب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب ماموربه حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابوبكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل الماموربه الثاني اتفاقا واهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على راي من يجعل اسم الطلب للازم او الراجح واما من يخصه بالملازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل الماموربه بل الطاعة عنده فعل الماموربه او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تشمع امرا عن الجهة الى اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بماموربه حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي رحمهم الله الى الثاني لانه لو كان ماموربه لكان تركه معصية قال تعالى افعصيت امري فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بماموربه لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب [redacted] لا مشقة في الماموربه مشقة بالطبع واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير ماموربه لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد تتبع كلامه واشاره الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا لما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو الشافعي رحمه الله استدل الاباحة لطلب الفعل فلانه من وجه فيه جانب الترك واذناه الندب ولا يكون موجبها اباحة

لما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدل الاباحة لطلب وجود الفعل واذناه المتيقن اباحته ولا يكون موجبها ايضا توقفا لما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدل الاباحة تشمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجازا فاذا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستقبال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما فقط ولكن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكل اصل فيه لان الفعل ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولورود الحظر بعد الامر الحظر والوصل مطلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر اليتبين بعد حظر فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابي منصور رحمهما الله الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفي الاضطياد ومباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء ما قبل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة وغيرها الاشتراك وجوابه لانسلم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع و احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا امتنع نسخ الكتابة عند المحرر الاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والخيار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا فرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان دخل 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 فان الامر بعد الحظر وللوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل

معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى التقدير ان
يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه 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 لها 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 يثبت ذلك لجواز
بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بان الندب او الاباحة بالامر
ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منها وبما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني
ان اريد بحسب الحقيقة فظاهر مخدوش او مجاز ممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحا او مساويا بالقرائن استدلوا بها على جواز الفعل قلنا لا سبيل الى طريق المجاز
ايضا لان ذلك التصرف كثير تحرم به باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واذا ثبت
منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا لان لفظ الاسد يدل على اذا اتى
الانسان كالناطق فانه اذا اطلق لجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان
استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل
والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما
ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم
مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز
الترك وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج
عن المقيد فيجوز التجوز في الندب والاباحة والتجوز في الامر في الوجوب فانا
وجدنا قرائن اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة
اعم المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه تناول ما يغاير وهو
يقابل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا فلم تتأمل واما اذا اريد
بصيغة الامر الوجوب فقط فلا يكون كذلك لوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا
عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا لما سيجيء ان شاء الله تعالى

يعني ان الامر اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الجواز كما هو مذهب الشافعي
لا يكون مجازا في الجواز لان المجاز ان لم يكن لفظ استعمل واريد به غير ما وضع له ولم يوجد ذلك الاستعمال
بل لغا ثبتا وجد دلالة الكل على الجزء وتلك الدلالة لا تكون مجازا مثل لفظ الانسان اذا اطلق
واريد به الحيوان الناطق فانه يدل على كل واحد من الحيوان والناطق وليس كل واحد منهما
وانما يكون مجازا اذا اطلق واريد به الحيوان فقط او الناطق فقط احمد رومي

مجازا في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال
وهاهنا فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة
قاصرة على اختلاف الرأيين 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 جرد عنها فان المراد بالمطلق
هنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار
اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فيشمله
افراده فتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ولتغايرهما
في مثل طلقي نفسك جوازا ان يقصد العموم لا التكرار وعادة اوامر الشرع بما
تستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصرنا في تحرير المحث على ذكر التكرار وقد يذكر
العموم ايضا نظرا الى اعتبار المعنوي من وصحة افرادها في الجملة وانما قال ومطلقه
لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر
المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في
الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان امر مختصر من اطلب
فكما الضرب على مصدر الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل ولا دليل واما التكرار فعن ابي الحسن الكرخي رضي الله عنه وهو من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال الكل عام يا رسول الله حين
قال عليه الصلوة والسلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال لو
فهم ما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على ما وجب
من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك
لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة و
الصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب الذي يتكرر وهو
البيت والوقت شرط ام لا والثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم
والتكرار لكنه يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع

ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف وايد لا يثبت
الا بدليل لما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر معرفة
بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه الثالث
وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من جهة السبب المقتضي
لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض
بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا واجب على سبيل التكرار
فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان
وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد
بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة لما فان وكثيرا ما يطلق السبب
على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر علتها الا بالاوامر الموجبة
لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان زنا فارجم فقد
جعل الزنا علة لوجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول
هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المجرد في الصوم والصلوة هو
الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره
وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه
العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار
الشق الثاني وهو تكرار وجوب الاداء الا ان الامر لما معنى ان الامر الواحد يدل على التكرار
او يحتمله بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في
الصلوة فيتكرر الوقت تتكرر توجه الامر وتتكرر التوجه تتكرر وجوب الاداء
وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة
علمائنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط او قيد
بوصف ولا بل يقع على اقل الجنس اي جنس المفرد وهو اذا قيد به مثلا

لنقيه

لنقيه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل وهو النقيه للكونه لحال الجمع لتضمنه علة لعدم
اقتضائه التكرار وعدم احتماله له مفردا لا يحتمل بخصوص العدد كالاتي في
طلاق الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر
مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لنقيه بتيقنه واعتبارا
اعني المجموع عن حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه لحال
الجمع وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد
لممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان
اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي احتمال
العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس والجواب ان المراد به ههنا بمقابل المثنى
والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه على 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 اذ لا دلالة للعام على الخاص
اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه حقيقة انتهى لا نسلم
ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء او واو العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري
فهو المطلوب اذ لا فرق باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع
كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من
اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فان احدهما غير الآخر
الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تقييده به مثل طلقي نفسك اثنتين وهم
ثلاثة ايام او كل يوم وطلقي ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تقييد بل تغيير
لان مطلق الامر يقع على الفرد المخير فيه وضع الاصل
لفظه مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصفة ذكر العدد
في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصفة حتى لو قال لامرأته طلقي
نفسك ثلاثا او واحدة وقد بانت قبل ذكر العدد ولم يقع شيء كذا قال شمس الائمة
واعترض عليه بان هذا لا يسلم مطلقا اذ الواحد موجب فكيف
يكون اقراره به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون المصدر
الى العدد

مطلق السبب على العلة

لا يقتضي وجود المسبب مع تكرر السبب خلافا للشرط فان وجوده يقتضي وجود المشروط مع تكرر الشرط

وهو قوله بقضي مصدرا للاحتمال

الى الكبر

ممتنع

لنقيه

الاول يكون امر ايجاب مطلقا وعلى الفاور موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة
وقضاء رمضان فالظاهر انها من اقسام المطلق على ما ذهب اليه صاحب الميزان لان
التعلق بالزمان داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبني
على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر لصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر الشافعية وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق
لا يوجب الفور ويحتمله الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم
بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر
التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود
مع احتمال ان يكون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور ولما توجه الذم اليه واجيب بانا
لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فعقروه سجدين 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 حيث
خالف جمهور المكلفين بالامر المتناول له ولهم فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زايد ثبوته يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد
بالحال لان التقييد بالاستقبال ايضا يحتاج الى القرينة وهو الاصل والاضاحي ان
يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
لكان الثاني والثالث نسخا وقضاء واعترض بانجوز ان يكون الاول بيان تقرير
والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على
اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق
بالاحرى وانعقد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه
اقول ان اريد بالاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلم
القائل بالفور فكيف يقوم دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد
وبينهما التوسط وهو مذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الا ان يوجب الفور عند ابي يوسف
خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما معنا ولا نزاع في الواقع بينهما اذ ابو يوسف

موجبه انه موضوع له في اللغة فانه خلاف الاجماع اهل العربية بل انه
يستعمل عرفا في الطلب من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام
انما يجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد اذ ذاك يتحقق الطلب
في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فمتى اقتضى المتكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واذا اراد عليه العدد علم
انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل
واما ذكرناه تشبيه عبارة المجيب حيث قال اما ما يحتمل مطلق اللفظ اي
اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه
اللغوي هو كذا اي كالامر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله لكل
اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل
علما كطارق والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة
للارادة لا التفاتة الذهن فقط وذلك كالسارق في اية السرقة
فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد به المرة
ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد
منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت
وذلك باطل بالاجماع فالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهي اليمنى
او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءات تفسر
بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي
ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا
قيل مع ان الحكم واحد ولما ذكر ان المطلق عن الدلالة المذكورة
انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه
لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يجيء مثل هذه الصورة و
هو اي الامر ما دام مطلقا عن الوقت وهو الفور لم تثبت المطالبة به
بعد حتى يكون الاتيان به بعد قضاء وقد يراد او غير مشروع فعل

مطلب ان اسم الفاعل كالامر فيما ذكر

الى عدم اقتضاء اسم الفاعل
التكرار وعدم احتماله له ٢١

اختلفا الاصوليون في الامر المطلق هل يوجب الفور او التراخي او هو موقوف
على القرائن فذهب الكرخي وبعض اصحابنا الى الاول وذهب ابو الحسن الكرخي
وبعض اصحاب ابي حنيفة الى الثاني وذهب الشافعي الى الثالث وذهب
بعض اصحابنا الى الرابع وهو الصحيح حجة الاول ان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول تناولا على السواء فلو لم يكن الفور مستفادا
من الامر لكان تاركا للمامور به في الوقت الاول غير مستحق للذم
وهو خلاف الاجماع وحجة الثاني ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول
تناولا على السواء بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق وحجة الثالث ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول
تناولا على السواء بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق وحجة الرابع ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول
تناولا على السواء بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق والحق ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء
بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق يتناول الوقت الاول
وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول الوقت الاول دون غيره
من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور اعم من الفور فلا يتناول الفور
فلا يكون الفور مستفادا من الامر المطلق

مطلب ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء

ان يكون مطلقا عن الوقت او غير حصته بالاعلاء
مقيدة اعلاء ظاهرا وهو الوقت الاول
ان الاستعمال الاعلاء ظاهرا وهو الوقت الاول
مع ان الصوم المطلق عند الكل ليس الا الصوم
في الوقت الاول

ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء
بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق وحجة الرابع ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول
تناولا على السواء بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق والحق ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء
بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق يتناول الوقت الاول
وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول الوقت الاول دون غيره
من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور اعم من الفور فلا يتناول الفور
فلا يكون الفور مستفادا من الامر المطلق

مطلب ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء

ان يكون مطلقا عن الوقت او غير حصته بالاعلاء
مقيدة اعلاء ظاهرا وهو الوقت الاول
ان الاستعمال الاعلاء ظاهرا وهو الوقت الاول
مع ان الصوم المطلق عند الكل ليس الا الصوم
في الوقت الاول

ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء
بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق وحجة الرابع ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول
تناولا على السواء بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق
يتناول الوقت الاول وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول
الوقت الاول دون غيره من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور
اعم من الفور فلا يتناول الفور فلا يكون الفور مستفادا من الامر
المطلق والحق ان الامر المطلق لا يتناول الوقت الاول تناولا على السواء
بل يتناول غير الوقت الاول ايضا لان الامر المطلق يتناول الوقت الاول
وغيره من الاوقات على السواء والفور يتناول الوقت الاول دون غيره
من الاوقات فكان الامر المطلق عن الفور اعم من الفور فلا يتناول الفور
فلا يكون الفور مستفادا من الامر المطلق

والفور في الافضل بصوم الفور فارة القود
اذا غلبت فارة بصوم القود فارة القود
به للحالة التي لا يرتفع قبلها ولا
فقير جاء فلان من ساعته ثم تستمت
اي من ساعته فوراه

فالصواب نسخه
او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه صح
اي الا امتثال في الليس ٢
اي دليل ثان ٢

والاول تكرار امر
وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال
المجاز او الخصوص بحسبكي

لان الفور مقيد بالحال ٢١

ثم كل من الفور والتراخي وكذا التكرار
والعموم فيه اثر الامر ما تبين من قرينة
وما ذهب اليه الطحاويون من التراخي
ليس بالتراخي المشهور بل او عدم التقييد
بالفور
هو ادى

ان كون الامر غير موجب للفور ٢١

اى لتوقف الاداء على الوقت اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع ان الوقت غير داخل في مفهوم الاداء ولا يؤثر في وجوده وليس الوقت شرطا من غيرها للمؤدى لانه لا يختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة

على ان الجزء الاول من الوقت سبب لنفس الوجوب اذا وليه الشروع دون وجوب الاداء بل سببه الخطاب الذي يتوجه في اخر الوقت الذي يسع فيه التحريمة
المؤدى من القيلولة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجه من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعه في ذلك الوقت لشرفيته تلويح

على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله او على التراخي كما ذهب اليه محمد رحمه الله
اشبه أو كما سيأتي بيانه ان شاء الله وكونها ابتدائيا اتفاقا هذا الوفاق على ان الامر المطلق
للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق
بل التقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا
من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا في ان الامر على الفور ام على التراخي
فقال رحمه الله وعندي ان هذا غلط منه فان الامر بالحج ليس بمطلق بل هو
موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وانما معتبر به اي
بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام
باعتبار القيد قسم المقيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تشابهي فقال
وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى كما لا يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر
المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت
للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس
الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام لتحققه بعد الوقت وان
اريد به المؤدى من حيث هو مؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن
ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي
ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفي بالقدر
المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدمه وجوده فيه ولا تأثير في وجوده
وسبب [illegible] لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فان الاصل كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب
الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهور حدوث كون العبادة شكرا لنعم الوجود
فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة
تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم النسبة
الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه حادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه كتنجيز التعلق كالوجوب

فان قيل لا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا له قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع نعم الله تعالى على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن ترادف النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا ٢٢ لانها محل لحدوث النعم تيسيرا فاقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر جامع الاسرار

مثلا هو حادث فلا اشكال قوله والمنافاة الظرفية للسببية علة لقوله قلنا
قدمت عليها اي لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا
السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت
تقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء
لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل كما لا يجوز المسبب فلا منافاة قلنا نعم
لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون
اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من
صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما
صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء
قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء
الاول ان لم يتعين السببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان
يكون معارضا للموجود وكفى صحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح
لا نتفائها اي المنافاة في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا
هو اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعدما كان السبب
هو الجزء الاول الذي وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع
بعد ذلك الجزء خلافا للشافعي فان المقارنة يعتبر عندهم فان وضنا
قارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا
الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية
قلنا بعد تسليم الرواية وامكانه ان لا يتقدم جزء لا يتجزى آن معنى سببية
الوقت لما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه وهي من لوازم الشكر
بسبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع والا
اي وان لم يليه الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء متلبسا في هيئة
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 حكم الجواهر

فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الاجزء متعلق بتشتغل بيسع ما بعده
اى ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول لبيع وانما اقتصر الانتقال
على هذا الجزء لبناء الشروع في الوقت اما ما ذكرنه طريقة الطلاق وغيره
انا المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء
لا قضاء واما ما سياتي ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف
في ايجاب القضاء ولا فلك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر
رحمه الله فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي
اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء دائما واذا كان المطلوب
تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا
ان امكان القدرة على الاداء غير مكلف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء وفي وجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان
القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الاسباب والآلات
فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه منافض لما قال في الفصل الذي يلي
هذا الكلام ان تضييق الوقت عن الواجب غير رافع لانه تكليف بما لا
يطاق للا يفرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له و
سلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به الى البناء عليه اذ لا معنى لسلامة
الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب والواقع ان هذا الوقت لا سلامة له
بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع
التشتغل السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اى اهلية المكلف لاداء
ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اى في ذلك
الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت حائضة يجب عليهم القضاء ويعتبر
زوالها اى زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان

المكلف اهلا للاداء الا بهذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله
او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اى لزفر في الاول فان السببية لما
لم تشتغل عنده الا بهذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب
القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء وجب امتناع القضاء وقد عرفت
جوابه وخلافا للشافعي رحمه الله في الثاني وكذا في الاول على قول وهو دليل عين دليل
زفر رحمه الله واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات
البدنية لما لم يظهر عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق
وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد
تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع
تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها
اى تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي لا يسع
ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على انتفاله اى انتفال الشروع
الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اى انتفاء الشروع في الوقت
فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لفرورة
المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه او تفست الضرورة وتقرر في السببية
ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر في السببية وحاله فان
كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعها
اى كمال الواجب ونقصانه الناشئة اى الناشئة الواجب كمالا ونقصانا
يعني انه ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا فلا
يقتضي تفريع على انه ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا
ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات الثلاثة
وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا
عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان في نفسه
لانه ليس الا من التشويش بعد الشغل فان عبدة الشمس في معزله

والوقف بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة
المكلف بفعل او مال والثاني لزوم
تفريغ الذمة عما
اشتغلت به فلا يلزم
من سبق احدهما سبق الآخر
ان للفعل معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر
المخصوصة فلزوم ووقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ابقاء عليه هو وجوب الاداء

دوى

مطلب
اعتبار كمال الواجب ونقصانه
بتقرر السببية كاملا او ناقصا

يعني ان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العباد في تشتيت
بالقوة فاذا مضى خاليا عن الفعل وانتشت
عليته وبقيت سببيته فكان الواجب
ناقصا لان السبب كان ناقصا وهو
كذا ذكره السرخسي رحمه الله وفي
الفقه

دوى

الاوقات فاذا وجد بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يوذى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها لما يقضى غيره اضافة فانتفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو جزء الوقت ناقص فنقصان الحكم فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة لما ان يقال ان الاجزاء الصحيح اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريعا على ما ذكروا والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه بيقين ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضه عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فيه انشأ الاداء في جزء الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يوذى ناقصا لا عصر ابدا بيانه وقت الاحمرار بالغروب فوجب عليه ما وجب ناقصا يوذى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا اوذى ناقصا لا يفسد عصر ابدا بيانه وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروب لانه لما بدأ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بقوله لا يفسد المقدر المتأخر لم يفسد الاول اى لم يحكم بفساد الجزء الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اى بسبب قياس الفجر على الثلاثة اى العصر وحديث ابي هريرة رضي الله عنه وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل الشافعي رحمه الله الاول اى قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج اداء ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع وخوف الكراهة وفي الغروب فوجدا عنهما والثاني اى حديث ابي هريرة رضي الله عنه قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به ابو العلم الطحاوي في معاني الآثار وبتقدير كونه اورد النقض على ما

مطلب فساد الفجر بالطلوع

مطلب اداء العصر بعد الاحمرار

فهم

فهم من قولنا ويشهد لها الثانية ان ما وجب كاملا لا يوذى ناقصا بالممدود اى بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد اوذى ناقصا وهو صحيح اتفاقا ورد هذا النقض بان الضمير والمبني على مثله اراد بالفساد المبني الفساد والحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثل للعصر بمعنى فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا يمكن ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم عفو جبرا ان بخلاف الفساد والطارئ على الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيها صالحة لتثبت حكما للعزيمة ويبتني عليه الفساد بالطلوع فيفسد وقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى قبل يقوته لا يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا الموذى ناقصا وقبل ورد النقض ليس بمعنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اى كل جزء من الوقت سبب لكل اى لكل جزء من الصلوة ثبت فيه فالجزء الذي طرئ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجب عن هذا ايراد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرئ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يوذى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويشهد لها الثانية ان ما وجب ناقصا يوذى 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 يوذى ناقصا لطار اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اى عدم القضاء ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعني انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى تجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا كما سبق ان ذا ثبت الوقت لا يقضيان في وقت ناقص لا يعني الثلثة وقت عصر عينه الزوال فيه والاصفرار فيه والاحمرار

ان ما وجب كاملا لا يوذى ناقصا

من قوله ان الفساد المبني على مثله اللازم للعزيمة عفو مهمة

ليس اداؤه في الوقت الناقص جائزا فليس ما وجب ناقصا يوذى ناقصا اولى

الى الوجوب

فلا مقتضي لها فصار الشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور
في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء
كما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط
على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم
المزاحم ثم ينتقل الى الباقي وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره وانما وجوب
الاداء التفصيل المجمل الواقع في ذهن السامع من قوله اول البحث وسبب لنفس
الوجوب آن سبب وجوب الاداء واذا لم يتعرض في ذلك لسببية الخطاب
اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء قلنا قد اضطربت في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل
ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد وجود السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المديون يلزمه في حال
قيام العذر بعد وجود السبب ان يوفي الفعل بعد زوال العذر لو ادركه و
لم يتمكن يلزمه قبل المطالبة ان يوفي الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع
والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء
من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي رحمه الله والجبائي من المعتزلة خلافا
لطائفة منهم بقوله بشروعه منا الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء
والمعرفيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او
نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر وهو ان
صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على
سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له ادّ الصلوة في هذا الوقت اي وقت
او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا رحمهم الله تصح الصلوة فيه
لانفعاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت
ان لم يوجد الشروع لانه آثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في اول الوقت لا شئ عليه
وفي حال الشروع ان وجد صح بالاجماع وغيره وانما قلنا ان التخيير

مطلب سبب وجوب الاداء

التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باعتبار تعلقه بالفعل من العدم الى الوجود في الزمان الموسع والزمان وقت الشروع والزمان المضيق احمد اروي

الشرذمة جمع قليل من الناس وقد يستعمل الا من هو الحقير منهم كما في الشرنبل ان اتباع موسى عليه السلام وكانوا ستمائة الف لكنه جعلوا قليلين بالنسبة الى اتباع فرعون زبير اروي

اي

اعلم ان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف فعلا او مالا ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به ولا بد من سبق حق في الذمة وحقيقته ان للفعل هيئة مقيدة بالوقت وهو الايقاع وهيئة مقيدة بما بعد الوقت وهو الاداء وكذا المال لزوم المال في الذمة بحسب الوجود والمراد بالمال في الدين ما يثبت في الذمة بالعقد او الاستهلاك فان الاقتراض ينافي الملك والمراد بالفعل ما يعم الكف والمنافي فوجوب الاداء عليهم لعدم الخطاب لان الاولين ظنوا ان الخطاب لا يفهم لغير من هو حاضر والآخرين ظنوا انهم مخاطبون بالصوم في اول يوم من رمضان وهو غلط فاحش والصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجوب السبب واهلية المحل وانتفاء المانع من الوجوب ولا يلزم من ذلك الخطاب بوجوب الاداء لعدم انتفاء المانع وهو عدم

مطلب حكم الفوت

اي طريقة للخلاف من ان المذهب هو انه فوت عن الوقت واثم بعد ذهبا كان ذلك اداء او لا فضاء روى

بان نام او انسي عليه او نسي حتى ضاق الوقت شرح المنية

ى اخر الوقت بسبع ركعات الاخيرة من الوقت المفروض ولا يزيد عليه او الخطاب
المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه 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 ولا
وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء
الا ان المطلوب فيكون نفس الفعل فلا يتم شركه فيفتقر الى القدرة بمعنى
سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه وكفى لتوهم ثبوت
القدرة فوقتها يخفف وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء
بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما يخفف في حق النائم بتوهم حدوث
الانتباه صرح به في الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال ليتوجه الخطاب
للاداء حقيقة بناء على ما ذكرنا في الطريقة المتقدمة وحكمه اي حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غيرا وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك
التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت على اصلنا
اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله فيما عليه القول بتقصير العباد
بالتأخير حيث سيع فيه فرض الوقت مع ان ثمة ولاية ذلك شرعا متكفل
اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يجامع هذا التكلف لان المضي الواجب
للتعيين عند السعة بعد الشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط
بنية التعيين اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال
ممنوع وان اريد مطلق الجواز مسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا
في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضي ان
يقدم ما ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه والكف عن القدر المفروض
مقتضى السبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الى آخره

فانه لو فض فرضا آو عند ضيق الوقت اوادى نفلا آو جاز ايضا نسخه العبد

ضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق
يكون معيارا فينبغي ان ينفي صحة الغير فيه والحال انه للتعيين كايام رمضان
فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة لقدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مصاورة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير الوقت
تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا
راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمال عادة
او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون
تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اى لا
بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء
وغيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين
بالاداء قول الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق يشبه
خلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الاشتغال بالمامور به ضمنا فلا فساد
فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين
الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود
في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل بمنزلة الوسيلة في حقوق العباد هو تعيين المحل
حتى يمكن 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 اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص
بانتقاصه وعرف به ما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط لاداء ما في
الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علمائنا الاصول
فانها معيار للصوم وشرط لاداءه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة
للحكم عند صلوحها له على ان الظاهر انه هنا شرطية فيكون اولى على

خلاف قول الشافعي رحمه الله

السببية

ان كان شرط التعيين في السنة

الا علم بمقاديره المعدودات بالمعيار

يعني ان الشيء اذا كان جزاء للاسم الموصول يكون الصلة علة للحكم روى

مطلب
ان معيار صوم رمضان هل الايام ام الشهر

يعني ان المراد بالرؤية ليس حقيقتها اجماعا بل ما ثبت بها وهو الشهر اولى

مطلب
فائدة مهمة

السببية للصوم اياما رمضان لاضافة الاضافة الى السبب الى الظرف
نفس الوقت حقيقة روى

السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب
وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولي الابصار والمشهور عند البعض
وهو مذهب الائمة الثلاثة رحمهم الله ان المعيار والشرط والسبب
هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فمستظهران مما سياتي
واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن ادائه شيء
يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا فرد
في القضاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس محل للصوم وانما ذهب
اليه الظاهرية الاية السابقة اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان
دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر
الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود
الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا ذهب الطائفة الشهر مطلقا
جاز النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم
لما جاز ثبت فيها لامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام
رمضان من جن فيه اكثره او صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنونه
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 دفعها الا انها امارات
تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما وجد 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 آخر وقت الصلوة
فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا بد ان الاخر ثم ولقائل
ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لانافي الصلوة بالذات فانه جزء من
وقتها بل انما لم تجز فيه بسبب فلتة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي
الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا
اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصوم

ولا وجوب بدون السبب ولا سبب هنا الا شهود الشهر منه

والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه لما في الظرف
وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اي في المعيار
متقين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول
من الظرف لما سبق تمام بيانه وبهذا ما قال في الهداية ان السبب في
الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وبهذه فائدة
لا بد من حفظها وكذا اللائق في الشرطية وحكمه اي حكم هذا القسم نفي صحة
الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اي
التعيين في النية خلافا للشافعي رحمه الله وان وجب اصل النية خلافا لزفر
رحمه الله وسيأتي خلاف كل منهما فيؤدي تفريع على النفي والعدم اي في
يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق
الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل لانه مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله
والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء
في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم
في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما والخاص
منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه
وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم
سواء وله ان عند ابي حنيفة رحمه الله فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب
بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فصار كسائر الصيامات
والثاني ان المسافر لما ترك الترخص الاخطار وصف اسماكه الى مصالح ذمته
بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عليه
لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص
لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى
هذين الطريقين يكون النفل رواية في الطريق الاول اذا نوى النفل
يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع

مطلب في بيان السبب والظرف

كذا في ان المسافر اذا نوى النفل فعلى الطريق الثاني الذي هو الاظهر صرف امساكه عن
الى مصالح ذمته اهم ما يقع عليه فرض الوقت
لان مصلحة ذمته ليست الا في اداء
صوم رمضان دون النفل
روي

عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه
الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل بخلاف المريض في الصحيح
اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان
الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او
نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نواه مطلقا لان رمضان
بالنسبة اليه كشعبان وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من
مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقد اختاره صدر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته
انما تعلقت بحقيقة الجزء فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر تقع
تقيني عن النية يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا
لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استاجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط
على وصف الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو
كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية فلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط
النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يتعين
لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله
وهبت يجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي رحمه الله وقع الجبر
الذي اعتبر تم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
تختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة
القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر فلنا في جوابه على طريق القول
بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم
واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانا اذا كان في الدار زيد وحده
فقيل له يا انسان انصرف النداء اليه قطعا لخلاف اصل الامساك فانه لما
احتمل العبادة والعادة لم يتصف بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية والا يظهر
الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر اذ الخطاء
لبطلانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل
ولما لم يكن لازما يليق الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه

هذا اي هذه المسئلة تتعلق بالمريض والمسافر ومحل الخلاف فيما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يخطر النية
فعندنا فرضه ان يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين
بمعنى كونه ايجاده واجبا لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلا آتى وصف وجد يقع عن المامور به بما اذا
استاجر خياطا ليخيط له ثوبا فيكون فعله واقعا من جهة ما استحق عليه كوله يقصد به الشرع او اذا ما وجب عليه بالعقد
روي

وهو اصل في اطلاق
يتعين او في عموم
مطلق

الفرق بين المريض والمسافر

يعني ان الصحيح المقيم كان الوقت في حقه ظرفا للاداء فلم يتحول الوقت ظرفا للقضاء
فلم يكن منه فرار الى الاصل والوصف الاصلي لازم لا يحتمل الوصف بالبطلان
فلهذا لم يتحول الوقت ظرفا للقضاء والمريض والمسافر لما تحول الوقت ظرفا للقضاء
صار الاداء في حقهما وصفا يحتمل الوصف بالبطلان
يعني ان تعيين الوقت للصوم لو كان مفيدا
لكان مفيدا لاختيار الاداء في حقهما
لان الاداء افضل من القضاء
والعبد المكره بالافطار يصح صومه
لان العبادة لا تحتمل الفساد
روي

مطلب

ان الاطلاق في المتعين
تعيين

وهو تسليم دليل المعللة بقاء الظرفية
وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين
لكن لا نسلم عدم حصوله باطلاق النية لان
الاطلاق في المتعين تعيين فيما اذا كان
في الدار زيد وحده فقيل يا انسان
المتعين هو لا احد فكذلك ههنا الخ يمكن
عرض صوم رمضان للابطال و
واطلق الصوم في النية تعين
صوم رمضان للخطاب
روي

يعني ان الوصف
لا يكون مشتركا
بين الاصل
والوصف
مطلب
لان الاصل احد الاوصاف لا على
التعيين وهو النفل او الواجب
انتفاء الاصل يوجب
انتفاء الوصف اي وهو
الفرض هكذا روي

ط يعني ان اقتران النية بجميع اجزاء اليوم متعذر وبجزء الاول متعسر فلاجل التقديم عليه الزم في الملتزم بمسكه ليتحقق من الفجر الفرض والا يطرء عليه عزم على الترك فيتعسر استدامته كالنية في اول الصلاة فانها تحقق بقيتها الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساك لان الشيء انما يعتبر متقدما اذا لم يتصور حقيقة واما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة فلا يعتبر متقدما احمد روى

اي النفلين من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم متوفى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقديم النية المتأخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع قهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء فلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا لما ان النية المتقدمة الخ لاقترانها شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا التقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد بالنية التقديرية كافرة الطاعة القاهرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور مثل النفس الا المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر يفيد وجوده فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط لاداءه لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب اداءه يقين اي ذلك الوقت كوقت معين تؤدى فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي نفس الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير للسرخسي يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت

كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه 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 نفل لوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء او سبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الخ فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه في النفل كمعيارية للنفل واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدوا الى حق الشارع كمن سلم مريدا قطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤثر بالمطلق تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤثر المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لما وقت ان نية الواجب صحيحة ويؤثر ايضا مع النية 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 ظاهر لان شرط الاداء اذ لا قضاء الا ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب في الاداء وحكم وجوب تبييت النية وتعينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الشرعي وغير المعين ينفرد فاذا لم يتبيتها يقع الامساك منه فلا يتنفل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له

بعني ان الشروع الاصلي في غير رمضان وفي غير اليوم الذي نذر فيه الصوم النفل فيكون الامساك لغوا عن النية في اول النهار موقوفا فاذا هو شرع في الوقت فان وجد النية في اكثر اليوم يجوز الصوم للشروع وعن ذلك اليوم وهو الصوم الفرض في رمضان والصوم المنذور في اليوم المعين والصوم النفل في غير ذلك واما الكفارة والنذر المطلقة فلما لم يكن الوقت ٢ متعينا لما كان الصوم متعارضا الوقت فلا بد من النية في اكثر احمد روى

مطلب لو نوى الوفاء بعهد ما لزمه بالنذر

ط يعني ان تعين وقت لصوم المنذور وانما حصل تعيين الناذر لان لا تعيين للشارع فيتغير فيما هو حقه الزم وهو التفرغ لما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر لو صام بنية التفرغ لما يقع عن المنذور بل يقع عن الواجب الآخر روى ان الصوم المنذور في وقت معين يصح بمطلق النية ونية التفل ولا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى لان الوقت صار متعينا للمنذور بتعيين الناذر فتعينه يؤثر في حقه وهو التفرغ حتى لا يقع عن المنذور بسبب كون الوقت متعينا بتعينه ولا يؤثر في حق الشارع وهو الواجب الآخر حتى لا يقع عنه لان المنذور مطلب عند الشارع روى ان الوقت معيار فقط

يعني ان شهر رمضان واليوم الذي نذر فيه الصوم متعين للصوم فيكون وجود النية في اكثر النهار فيكون حصولها في اول بناء على كون الوقت متعينا للصوم فانه يوجب وقوع الصوم فيه فيكون الامساك المقترن بالنية في اول النهار موقوفا فاذا هو واجب الزوال في الوقت فاذا اقترن بالنية قبل الزوال يصير صوما والا فلا روى

ع وهو النص الدال على وجوب الاداء فاتبعه

وذلك ان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اداه في العام الثاني كان اداء لا قضاء فلو فوته عنده الى الوقت الآخر عند ابي يوسف بجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يتسع الا لحجة واحدة فاشبه المعيار من حيث انه لا يتسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره ما لم يفوته عن العام الاول بالفوته فان عاش اداه وكان آثما بالتاخير من كل عام صالحا للاداء كالخراج والوقت في الصلاة وان فات تقبث الاثم من العام الاول كالنذر بالصوم فتثبت الاشكال بلوح ٢

وقت معين وحكمه ايضا ان لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا وكذا في الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف رحمه الله كالحج واما ذلك الوقت متكامل في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الخ وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى التاخير الخ فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا اداء واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الخ لا تستغرق جميع اجزاء وقت الخ كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا ابو يوسف مع التاثيم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف رحمه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فتثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية ولما وجد انه لا تضيق ولم يجز التاخير لما قال ابو يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التاخير لما قال محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني فاحكمنا ان منافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رحمه الله نرجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه ليس في الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اي حكم باثم من اداه عن العام الاول حتى ابطل عدالته انما اذا اداه بالاداء فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال بالاداء بعده اي وان اعترف بكون الخ بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل تمام ترجيح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الخ الماتي العام القابل قضاء الما اذا ندر ان يتكلف شهر رمضان فصام ولم يتكلف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم لمستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم ايفائه في ضمن

مطلب في الوقت المتكامل

فيشبه الظرف من وجه

فيشبه المعيار من وجه

الى عدم كفاية الاعتكاف في رمضان

رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعدها بانتفاء وليس بينهما جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا بينا وترك الجزم بانتفاء جهة الظرفية ويتعذر ترجح الظرفية نظرا الى الظاهر لحال لان انه فيه جهة المعيارية فجوزه اي التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال الامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى سعة التاخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى اثم وقبل ان لم يمت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل وان مات الاسراء قال محمد والشافعي رحمهما الله الخ بجب موسعا يجوز تاخيره الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يتمكن فان كان في حاجة اثم والا فلا بعد ظهور الامارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من جواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من 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 بالنظر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غير وان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها ولذا ترى ولصحته في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام وطئ عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكرو قال الشافعي رحمه الله لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه بحر لكونه سفيرا فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيرا والسفير بحر عندي صيانة لماله فجعل صيانة لدينه

مطلب الاختلاف في فوت الحج فورا وتوسعا

اعلم ان محل الاختلاف في فوت الحج فورا وتوسعا

الى غلبة ظن فوت الحج او الامنية

وهو ان الاصح في الحيوة العجز او لغلبة الظن فيه الى العام الثاني فيدرك الفائت في العام الثاني كان العام الاول متقضيا عنده

قطعا

او ١ فيلغو الوصف اى يجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل
النية وبه اى باطلاق النية يؤدى اى ايجابا لا انعاقا بل ويؤدى بدونها اى
بدون النية اصلا كمغمى عليه اى ممن اغمى عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه
الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في
السفر يعني ان الحج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح انتفاء نيته
قلنا ٢ جوابه الوصف اى وصف العبادة عندنا كما لاصل ٣ وكون كل منهما
عبادة محتاجة الى النية لما سبق فالنية ٤ الوصف لان النية الاولى
التي كانت للنفل قد بطلت بالخروج فلم يوجد نية اخرى للفرض لاصحة للوصف
فلا يقع ما ادّاه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي
ادعاها الشافعي رحمه الله حيث قال في الخراج الكلام قال الشافعي رحمه الله ما عظم
امر الحج استحسنا فيه الخ عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة
لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى
بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد
من بيانه حتى نشتكلم عليه ثم ان انا ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب
والجواب المشهور المذكور في الكتب بان الخروج نية ٥ العبادة لانه نية ٦ شرطها
وهو القصد والاختيار فيها بالضرورة ضعيف لان الحج عنده انما
هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد وا بمنافاة الحج للعبادة
منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحج بالنظر الصحيح منافيه وان
اراد وا منافاته لوصف العبادة اعني النفلية سلمناه لكنه لا يفيد بل هو
المقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدى
بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل
لوجوده بدلالة معنى ٧ المؤدى وهو ان المسلم لا يتجلى اعناقه بتلك
المشاق للنفل وعليه فجة الاسلام خلافا ذا نوى النفل صريحا فان
الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان
وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه لسبب كونه معيارا لا لدلالة

معنى

معنى ٧ المؤدى والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله
وبدونها الى آخره يعني انا لا نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا
فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة
فتح بفعل الغير [redacted] بالامر فان عند الرفقة انما يكون التعيين بعضهم
بعضا عند الكل فاذا قدموا عند الرفقة استغنى بهم وكان ما يؤدي
اذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا في شرب ماء السقاية
فقام نيتهم مقام نية كل واحد منهم بذلك فصار وجود هذا النوع من الاختيار
كالفراغ شرط العبادة كالوضوء غيره والمامور به لما فرغ عن الامر
وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به ولهذا آخر 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 هو قضاء الخ للاتيان به ثانيا بعد فوات الاول
وكذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما
من اقسام المامور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف
التقييد بالوقت حيث قيل وهو اى الاداء تسليم عين الواجب بالامر
ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين
والا لخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجهة المغرور و
نحو ذلك مما يسلم بدونا وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب
في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل
بالمصدر الذي هو المؤدى اذ لا يتصور فيه التسليم والا لزم ان يكون
لا ضياع اتفاقا ومعنى وجوبه بالامر لزوم الاتيان به والمراد بتسليمه
ايجاده والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها و
يتخلص اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل

وفي شرح العضدي للحاجبي التفاوت بين الفعل والعبادة والطاعة ان الفعل
اذا قلنا انه فعل العبد فهو بعينه المصدر والاثر
او الحاصل بالمصدر وان قلنا انه اثر الفعل فهو غيره والمصدر هو الايجاد
وهو يشتمل الاطلاق والاتباع بل الاتباع هو الاطلاق
وعن الشريف المذكور ان الاطلاق والتقييد حالتان
للمصدر عارضتان له لا صفتان
وعلى الجملة هما تابعان للمصدر في الاطلاق والتقييد
مطلب

وفي الشلبي ان كثيرا من المصادر يعمل عمل فعله
للفاعل هو ثابت قائم به كالاطلاق
فحصل له صفة هي القيام او تتحسن
فحصل له صفة هي الحركة او تقبح
فحصل له صفة هي الحركة فلفظ الضرب
الحركة فلفظ القتل
الخ كما يقع الفاعل وذلك الامر هو
بالمصدر كما يقع الفاعل بالمصدر
وكما يقع الفاعل بالمصدر
يطلق على الفاعل والموصوف
للفاعل هو الموصوف
وصفا كالقيام او كيفية كالحركة
لان وقوع الاحداث من الشارع
بمنزلة الانشاءات
هكذا

انواع المامور به

عبر اشارة الى ان المراد من افعال الطوايف
للامر في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب
لانه ذلك ليس بالامر بل بالسبب وهو
الى الذي هو انواع الواجب
بالامر من العدم الى الوجود ونحوه

عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت
ان المذهب هو ان المندوب ليس بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد
يمضى في الاداء فشم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب وأما قوله في شرح التقويم الاداء على الوجه واجب ونفل و
كلاهما موجب الامر وقول ابي زيد في الاداء الذي هو عين واجب كالوضوء
في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحقيقة من غير ان يكون مختارا
للكل او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل
يكون واجبا وما هو به واداء وان لم يكن قبل ذلك والنوع الثاني
قضاء وهو تسليم مثل اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل
فيه اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط
القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن شرط وجوب الاداء الجملة
للصوم ليله وقوته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء و
انتفاء الحرج عنه من عند الله تعالى قيد به احترازا عن صرف
ايام الفيء الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر يوم الظهر الى امس
فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان ذلك مثل الواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه مقدورا له ويشمل كلا منهما اي من الاداء
والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما
في تسليم مثل الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادتم
وقوله تعالى اذا ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء
مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة المطابقة والاستقصاء في الخروج
عن العهدة وذلك بتسليم العين لا المثل وكيف كان القضاء ان عقل المثل قيد
به لان القضاء بغير معقول كيف بسبب جديد بالاتفاق يوجب
الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء في جملة ما 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 صوم الحائض
عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه
على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض
بالامر فرض صوما عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر السبب
الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب
نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راي بعض
مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض
وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وصدر الاسلام
وعامة الشافعية رحمهم الله وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على
مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الغائب عبادة عرفت
قربة وحظرا فلا يقضى الا بمثل لان القضاء يعتمد المماثلة فاذا فات
شرط الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه تسمى قضاء لكونه
مستدركا لما يوجب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من
هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم
يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات الضمني كما سيأتي فلنا
في الاستدلال على المختار كيف يقوم منه الجواب عن استدلال المخالفين
بما عقل له في قضاء الصوم المكتوب وفي قضاء الصلوة المكتوبة من
النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد وجوبه الوقت اما في الصوم
فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر واما في الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان وقت وقتها اي وقت قضائها ووجه
الاستدلال على بقاء الوجوب اما الاداء فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر
في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان

الصلوة فليصلها وذكرها ووقتها يعود الى الصلوة السابقة الواجبة
ووجه كونهما مقصودين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء
او اسقاط صاحب الحق او الجز ولم يوجد الاول ولا ثان وهو ظاهر و لا
الثالث وحق اصله الذر هو المقصود والعذر ته عارض له من النفل المشروع
من جنسه لما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط
شرف الوقت للجز لا الى بدل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله
كضمان المتلف المثلي بالقيمة للجز. ولذا سمي قضاء وسره ان خصوصية
الوقت ليست مقصودة بالذات وانما ثبتت اماية للوجوب والمقصود
ما فيها من العبادة فلما عقل انفصال فسن بهما اي بقضاء الصوم و
الصلوة المكتوبتين النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف و
الحج المنذورة في وقت معين خلافا لمن قال واحد منها عبادة وجبت بسببها
وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية
وبالتقويت لا الفوات في اخرى وبالفوات اقتضاء في ثالثة فلا غرة
على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بانا ذكرنا
اعتراف الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما منا الواجبات
بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان انواع
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
للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان
يجوز قضاء الاعتكاف في غير رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما
لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود واجاب
عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف

لا فرض مستقيم اذا نذر صوم الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصامه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يجزيه عن الجهة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما فرجع به في
الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرط اي شرط الاعتكاف وهو
الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصح وهو
ان يكون مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف
بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال
الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء
الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فصار الشرط الى الكمال وهو
الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم
المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعدما زال لا يدرك
الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت والصوم اشد مراعاة للعبادة مما لجانبها فظهر
ان وجوب قضائه عما ذكرنا هو لعود شرط الاكمال الاصح لا لوجوبه اي
القضاء ابتداء بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالف انه واجب
بالتفويت الى آخر اي بجزى الفوت في الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض و
الى اداء شبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم
الى قضاء محض وقضاء شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول
والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر
وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري الا في حقوق الله تعالى على ما سيتبين ان شاء الله تعالى وقد بينا
كل واحد منها حيث قال الاداء المحض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا
لجميع الاوصاف المشروعة واجبا كانت او سننا مؤكدة قبل التحقيق ان
كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول
هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة

كامل وبالانفراد قاصر وبان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة
في القضاء بالجماعة او منفردا اتيانا بالمثل الكامل لان الاول الجزء وهذا اي
القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كما مر وهو
المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو
حنيفة رحمه الله لا يضمن 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 المحض بمثل غير معقول بمعنى انه لا ندركه بعقولنا لان يكون ما يرده
العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله
تعالى كما لا يجوز حمل كلام الشيخ الغلط ومن بعضاه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة
بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم بمعنى هو وسيلة الى الجوع
والفدية عين هي وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد
الاولياء واخذ البدل المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الجاني
انثى فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه
ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة
الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل و
البيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله وديته مسلمة الى
اهله مع ان يقال فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الاداء
مالك متبذل وهو سمة القدرة والمال مملوك متبذل وهو سمة العجز فلا مماثل
بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني
بالنظر الى البيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء بتسليم مثل الواجب لتسببه
الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون ذلك
قبل الاداء لا الى القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الثابت
في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها
وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين
المال عما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية

الى

لما صح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع
فيها بالجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة
فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق
الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام
الاثنتين فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق
العباد او محض فاصران لم يستتبع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار
الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورد المغصوب مشغولا بجناية يستحق
بارش قيمته وطرفه فانه اداء لورود على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف
الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته البناء بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام
اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انفرد له احرام الامام بمثله
والمماثلة لكمال كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه
حتى لا يتغير وصفه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا
لتغير فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه اداء من وجه عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه
اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وبدل الملك
عندهم بمنزلة بدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله
ولفقته اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اي الجزء المشترك بين الاجنبية
المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه والقضاء
[illegible] اي قضاء المحض بمعقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا
صورة ومعنى كالصوم اي كقضاء الصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى و
اشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اذا كان مثليا
او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه اما المغصوب بالقيمة
عند ابي حنيفة رحمه الله الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولا يمثل
بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها قبل ان قضاء الفائتة بالجماعة

الى المفعول القاصر

كامل

لما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء

اصل المعنى لان الاصل اداء مثل الفائت

فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت يتم لسقوط الترتيب ثم اقام بنية الاقامة او بدون قبل اقامة اعتدادا بالتبعية لان فرع الامام وظيفته القضاء لانتقاض القعدة او بعد ان لم يتوغ الامام لانه الاقامة السفر ويتم

اعترض على الاداء فصار وقوعها كما شرعا لتقصيره لوجوب خلف الامام عليه لعدم كونه خلف الامام حقيقة

شبيه بالاداء

يكون العبد المبهم بعد الاشتراء بمنزلة عبد فتسليمه كتسليم عين منهم

ان الشيخ الغلط الذي يجب عنه ولا يتأدى كل يوم فقيرا وكل يوم فقيرا فيجب عن
مائتي يوم مائتا فقير وهو خلاف الاجماع فيجب عن ثلاثين يوما ثلاثون فقيرا
وهو خلاف الاجماع فيجب عن ثلاثين يوما ثلاثون فقيرا وهو خلاف الاجماع

مطلب
بدل المال في القصاص

وعلى الذين لا يطيقونه كالمريض الذي لا يرجى برؤه وكالشيخ الفاني فدية طعام مسكين
وهو مد من حنطة او صاع من شعير او تمر او دقيق او سويق او خبز او جبن او
غالب قوت البلد كالارز في بعض البلاد وفي بعضها الذرة وفي بعضها الدخن
باضافة فدية وهي طعام مسكين الى الموصول وهو الذين لا يطيقونه وفي قراءة
فدية طعام مساكين على الجمع وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما
بينهما الصوم والفدية وكان قادرا عند الشافعي رحمه الله تعالى لان الصوم
لا يجب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ابن عباس رضي الله عنهما
الآية محكمة ما نسخت ولكن نزلت في الشيخ الكبير والمريض الذي لا يطيقان
الصوم اذا افطرا يطعمان مكان كل يوم مسكينا ولا فدية على الحامل والمرضع
اذا افطرتا خوفا على ولديهما وقال ابن عباس رضي الله عنهما هما بمنزلة
الذي لا يطيقه فعليهما الفدية ولا قضاء عليهما جلالين

الهداية

الصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صوم الثابت بنص
غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها اى بالفدية في الصلوة اى صلوة الشيخ
الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط
فان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس
ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان
مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون مقتضية حتى يصح
معها القياس جواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس
كما تقرر في موضعه فامرنا بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب
العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل على انهم لم يحكموا بالجزاء
الفدية عن الصلوة لما حكموا به في الصوم حيث قال محمد رحمه الله في الزيادات
يجزئه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر
الاجتهاديات هذا ما قالوا والقول فيه اشكال وهو ان الاخذ بالاحتياط اقوى
من القياس لما سبق انه عمل بالاقوى من الادلة الاربعة فاذا افاد القياس
الوجوب فلان يفيده الاخذ بالاحتياط اولى كما يجاب التصدق اى ما ذكرناه
من الامر بالفدية للاحتياط كما يجاب التصدق بالعين اى عين الاضحية
للتضحية او القيمة اى قيمتها اذا استهلكت او لم تضح بها الغني فانه ليس
اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط
وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما
هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين
الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الاثام و
يحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل
بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في
باب العبادة لانا نعلم انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم تنتقل الحكم الا التضحية
في العام المقبل بما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع
بجهة الاصالة وتلو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اى الى القضاء بمثل

غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس هنا والفدية حيث قال الله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس
رضي الله عنهما وحذف لا جائز عند عدم اللبس وبعضده قراءة حفصة
لا يطيقونه بإثبات لا 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 الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف
العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل
عنه الى الفدية في غير المطيق بجزوه عنه على سبيل التخفيف تنبيه الامر عليه
بدليل تسميته ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به الرء عما لحقه من مشقة و
مكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم فوله لا يستلزمه تكليف العاجز قلنا
انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره
فجاز كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت مما سبق او دلالة
كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مع انه القياس يأبى الاخذ
بعض ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم
عن الهدر لكونه عظيم الخطر مبنية على العاقلة بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا
معصومة وعلى التنزيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد
تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان الخلوص
من القياس بالنص يجري به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى
لان العجز بعد سقوط القصاص بالشبهة الحق بعدم الاهدار صرح به صاحب
الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص في عبادات الصوم ليس
كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص او دلالة فلا يضمن المنتفع بالمال المغصوب اذ لا مماثلة بينهما فان
المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شأنه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة منا للاعراض
الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار

معه نقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في الجناب الفدية كالمال
مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل لا يكون الفدية في الصلاة اخفا واحتياطا
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة نحو سنتها فتكون القولين
بالوجوب احوط ويرجح قبولها وكذا قال محمد رحمه الله في الزيادات فدية الصلاة جائزة ان شاء الله
تعالى

لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء فيتوقف على البقاء وغير الحرز ليس بمقوم
كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلها المال المتقوم
فلا يقضى الا بنص او دلالة ولا نص فلس وقد فزعوا على هذا الاصل فروعا
ذكرها واحدا منها نوبضا لصاحب التنقيح حيث فزعه ابتداء على قولنا لا
يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل الفاسق لولي القتيل لانه
لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو مغ لا يعقل المال
مثلا له وانما فوت لولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ و
يقتضي منه ان كان عمدا وذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بل
شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في
صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوات بركع ويشتغل بتكبيرات العيد
ويكون ذلك قضاء بشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع
يشبه القيام صورة لاشتواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان
مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله صلى الله عليه وسلم من
ادرك الامام في الركوع فقد ادرك واداء قيمة عبد بهم تزوج عليه فان
من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط واداء وتسليم قيمته
قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء كما في القيمة من
جهة ان الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا
تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر معتدا على العبد
حتى كانه خلف عنها ولا بد له اي لما مور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة
الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة وبالجملة
كل ما يستوجب المدح في نظر العقول وحاكم العادات فان ذلك يدرك
بالعقل وورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي لما مور به متعلق
المدح عاجلا اي في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا اي العقبى اي كون الفعل
بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا محل النزاع
قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت به

مطلب
ضمان القاتل
لولي القاتل

مطلب
فائدة
مهمة

مطلب
مهمة

مطلب
حسن
المامور به

فالفعل

فالفعل امر به حسن لانه حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له هو
الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اي من
الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الراي وقالت المعتزلة الحسن
مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالعقل عندهم حسن
فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى
انه يقتضي لما مور به شرعا وان لم يرد الشرع لحكمون بوجوب الاصلح على
الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن والقبح
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
والصوم وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اي من الحنفية كالشيخ
ابي منصور وكثير من مشايخ العراق رحمهم الله تعالى من وافقهم لا مطلقا
بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن مدلول الامر
كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل
حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن
اثر الامر بما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي غير
المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات
فلا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا اثر مدلوله مطلقا اي سواء كان
في المفهوم او غيره لوجهين اشار الى الاول بقوله لحكمة الامر فانه تعالى
حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
والى الثاني بقوله وصحة التعليل فان الفقهاء علقوا احكام الشرع
برعاية مصالح العباد فيجب ان تكون اوامرهم في الوقوع والا لا يكون
مصالح لهم واعلم ان افادة ما ذكرها وتركه ما الادلة على المختار

مطلب
ان الحاكم بحسن شئ
هو الشرع وليس
للعقل فيه مدخل
مطلقا

مطلب
ان ما كان صلوة الصبح وكعتين
وسائر الصلوات وغيرها
بالنسبة الى الفجر او الظهر من شوال
فانه لا سبيل للعقل اليه لكنه
اذا ورد به الشرع كشف عن حسن او قبح
اذا تبين

مطلب
المختار عندنا

ظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف بهذه حال من الاحوال فاقرار
المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام
على الاقرار فلخفاء التصديق او بقبله اي سقوط التكليف كالاقرار
باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي
ليس للسان فيه مدخل وقيام السيف بدل على عدم [illegible] لكن ترك ممكنة من
غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى الا المصدق
العاجز الممكن ولو كان نادرا والا لم يمكن عندنا اجبار على الاقرار او
الانكار فان الاكراه الملجئ كما يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما
يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد والصلوة
فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شارك
الاقرار في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دون
اي الصلوة اذ في من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر
ولا لحاقا اذ لا يتدل عليه عدما كالاقرار حال الاختفاء ولا وجودا الا على
هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه و
ظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع
للبيان ولذا جعل راس الشكر الحمد لاشتماله سائر الاركان واشاد الى الفرق
الثاني بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار لم تسبق وتسقط هو اي
الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لحسن في نفسه لكن لا حقيقة
بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة
لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير و
الاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة
لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة [illegible]
البيت

حسن المامور به بالمعنى المتنازع فيه وغايته الاشكال فلما علمنا ان نطوق
عن الاشتغال بما كشح الشارع والحاكم بالحسن هو الشرع لما هو اي الاشاعرة
وليس العقل بمجرد انه فهم الخطاب بل هو بوجوه اي الحسن في بعض من
الامور الحسنة قبل السمع متعلق بوجوه وكذا قوله بلا كسب لحسن الصدق
النافع او به لحسن الكذب النافع ويوجوه 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
المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقتضاه فسنتكلم في مباحث النهي
ان شاء الله تعالى فالمامور به اي اذا كان الحسن متداول الامر مطلقا لامو
فالمامور به اما حسن لحسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن
ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف
بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن لعين
في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يخالج الى التكلف ان يكتب صاحب التنقيح
حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن
سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول خزر
الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فانها ان
الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط
حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثانية ان التكليف اعم من التكليف
بنفس الموصوف بالحسن كالصلوة ومن التكليف بالسبب وحصوله
كالزنا والتصديق فانه كيف او التفعل الاختياري وحصول الشيء مع
وجود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطوي المقترن
بالفاء سته بكر وبدن ودابته كوى اي اشتين وحاصله الاذعان
والقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح
للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطوي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار نحو ده باللسان واستكباره عن

اظهار

الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسايط لا يخرجها عن ان تكون
حسنة لغيرها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير الا انها للمعاصي
اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة الامر الجبلي لها فكانها مجبولة
على المعاصي بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
او لا قبح في الاضطراري والفقر انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا
من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت
كسائر البيوت فتسقط حسن قهر النفس ورفع الحاجة وزيارة البيت
عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت
حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما
قلنا ان الوسايط بهذه 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 تفاوت بين الحج والصوم بين تلك الوسايط و
بين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التفاوت في الذهني قلنا نعم و
حكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوط الا بالاداء
او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم
بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
الغير ويثبت ببقائه كما سياتي فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت
في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الطارئة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو
وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب
الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط
بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه بالامر فان الخطاب
يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت

ما ثبت صح

والشرب

الامر المطلق

او

او نفست في آخر الوقت بما سبق في مباحث المفيد بالوقت واما حسن لحسن في غيره
فكالسعي الى الجمعة لغير من تنفس المامور به من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد
فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما
فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها
لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء
حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره شبيه بالاول اي الحسن
لحسن في نفسه وجه المشابهة ان معنى الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما و
هو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن
لمعنى في نفسه فلما تحقق به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان
قيل لم شبهتم هذا بالاول ولم تشبهوه بالحكم منه بعد قلنا لانه لا حاجة ههنا الا توقع
الوسايط وصيرورتها في حكم المذكور فيها ممتنعا اولا تاويل كذلك لغير المامور
به بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته متردد اضاعة ماء وانما حسن
لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه
وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء والجمعة بالسعي بل بفعل
مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمه اي حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه
بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه بسقوطه وجوبه بسقوط وجوب
ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد عنهم وان بقي مع الباغين
ولو بقي مسلم وقطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت سقط
الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والاطلاق عن قرينة تدل
على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو الاكمل السقوط
من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لا فقط والكامل اي كامل الامر
وهو المطلق الكامل اي كامل حسن المامور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق
على ثلثة مراتب ادناها ما يمتنع لحال الشيء لعدمه وقوعه او الارادة ذلك
او لاختياره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان
مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا بما هو واقعها

مطلق الامر المطلق

ما هو مقدور المكلف
بالنظر الى نوعه
عقائد التكليف وما لا
كالمحال الجهل بطاق وهو ايضا
ما تصور به عزم اولا
تعلق لانه عالم عدم وقوعه روى

وذلك معلوم بطلانه من
الدين ضرورة حتى لو توقف

غير اعتبار شئ زايد وهو اى هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب
مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه ولغيره ولذا اى لكونه شرطا
لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم تقرر الاداء في الجزء الاخير من الوقت
وان حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف
بما لا يطاق قلنا في جوابه انما يؤدى الى ذلك لو كلف بالاداء
في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا
وذلك انما يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت
يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت لما سبق او نقول سلمنا ان
التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في
نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزوم خلفه وهو القضاء فان
بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم خلفه خلفه الغير عنه كالوضوء للمتيمم
وكمن حلف على مس السماء او الجمع بين الضدين او نحو ذلك فانه يجب
الحنث الذى هو القضاء كالكفارة والجواب المشهور بان شرط وجوب
الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهى موجودة ههنا وهذا
الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم
ما ذكرتم بل هو مبنى على نفس الوجوب فلا يكون سببا لنفس الوجوب
ويكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى
لما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا ضعيف جزا الجواب اما ضعف جواب
الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصالح
لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثانى فلان وجوب القضاء للتكليف
فلو بنى على اجر د نفس الوجوب وليس القدرة شرطا لوقوع التكليف بدونه
شرطه وهو باطل فلنا بمثل هذا الوجه والنوع الثانى اقتضاه اى اعلم ما ذكر من
القدرة ويسمى هذا النوع الميسر لتحصيل البر بعد الامكان فان ايمانه
على الشرط المحض واشتراطه لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله
تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية كالزكوة والصدقة

ما يمتنع لذاته كجمع الضدين او التقبيل والابجاع منه فخارج عن
عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والا باطاقة
به والمرتبة الوسطى الممكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا
كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قالت
ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لاعلى قصد التجربة واظهار عدم
القدرة بما لا يقدر عليه المامور مطلقا او عادة كحال الملجا عقلا فان طلب
حصول الحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا
بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع
الايجاب بمقتضى الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و
ما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
ليس بمحال وقوعه والا لكان كذبا وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على
عدم الوقوع فقط وانما كان التكليف بالمحال محالا فلا بد اى للمامور من
قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانه علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب
والالات المقررة بقدر ما يمكن المامور منه اداء والا لما لزمه وانما قال بلا حرج
عند البعض اى بلا اداء دور احلة فانه نادر وبلا احلة فقط كثيرا وما بهما
فغالب وهى اى القدرة المقررة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء لتقدم
الوجوب اى الاداء اقتضاء اى قبل القدرة في الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت
شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه
جبرى غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النايم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى
الحرج ولا قدرة منه فان قيل لنفل الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة
فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمن استلزام
التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه
فيه لقدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل حال الفعل اى القدرة نوعان
احدهما المقارنة للفعل وهى التى ذكرت وهى قدرة تمكن المامور اداءه لزوما بلا حرج غالبا و
بهذا النوع المكنة لكونه وسيلة الى الفعل والتمكن والاقتدار على الفعل من

على النفس عند العامة وبقاؤه اى بقاء النوع الثانى شرط للبقاء
الواجب فى الذمة لبلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدى
الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمس سنين 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 الثانى مثلا دون
الآخر وهو البقاء فانا نحصل القدرة الميسرة يسرا وبقاؤها يسرا آخر
واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور
فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا ابدل المال حقه طلقا و
بدا وانما حبس الفقير ان يتعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار
فى اختيار محل الاداء فاعلم حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن
الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار ذكرا ومنع المولى العبد
المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية حتى عجز اختيارا لا يوجب
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه
وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على
تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والضمين فيصير عسرا وليس المراد
ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس
دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المختار فى
حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء او التمكن من الاداء
والاقتدار عليه يستغنى عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفى وجودها حالة
وتوهما وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل و
احد انواعه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء
كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف المتيمم فانها شرط
فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه
واوجبت صفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه

العلة

مطلب
اذا هلك المال وجب
الزكوة فيما اذا اخر
الاداء بعد التمكن
وان لم يطالب

الماشية اذا اخر الساعى اخذ الزكوة منها فهلكت بعد التمكن لا ضمان عليه
لانه امين فى حق الفقراء كالمودع اذا اخر رد الوديعة بعد طلب صاحبها
لانه امين فى حقه فلا ضمان عليه كذا هنا

مطلب
لا يشترط بقاء
القدرة الميسرة
لبقاء الواجب

ط حتى قال العراقيون من اصحابنا ان الاداء واجب على الفور
الساعى فاسق بمنع الزكوة بعد الطلب وعندنا لا يفسق لان الاداء
لكن الصحيح ان الاداء على التراخى وانما يفسق اذا اخر الاداء
عند طلبه الساعى بشرط ان يتمكن من الاداء فلم يؤد حتى هلك المال
فانه يضمن لان التأخير بعد التمكن يجعل منعا وهو الاصح لانه لا يلزم
من كون الشئ واجبا على الفور كون تركه حراما على الفور كما
فى الكبيس على الغير طلقا ولا
يخفى ان هذا اذا لم يكن فى اخذ الساعى ضرر على الفقراء
وان كان فلا يضمن كذا فى البسوط منه

ط وهو ان الاداء اذا كان مطلوبا بالنفس فكيف يشترط فيه بقاء القدرة بخلاف ما اذا كان مطلوبا بالغير فكذلك يشترط فيه توهمها فكذلك القضاء
اذ كان الفعل فيه مقصودا اشترط فيه بقاء القدرة واذا لم يكن الفعل فيه مقصودا اشترط فيه توهمها انما
فى النفل الاخير انما يتبقى وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم
الوقت لنظهر اثره فى سقوط المؤاخذة لما ان وجوب الاداء ثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم
امتداده لنظهر اثره فى القضاء فالاصح منه

العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولذا اكتفى لذلك الاستفتاء قبل القابل فى الاسلام ومن بقيه لم يشترط
اى بقاء القدرة للقضاء بدليل ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك
ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر
على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو باسباب الاول
وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر لنظهر ثمرته
فى خلفه لما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على
اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط لبقاء
الممكنة له قوله فلا يسقط الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامى فان
كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفع بانتفائها اما الزكوة
فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما تم بغير الواجب
من العفو الى اليسر لان انتماء الخمسين من المائتين وانتماء واحد من الاربعين
سواء فى اليسر لم يقدر من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية
كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا
الا بالغنى الشرعى فان قيل ينبغى ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا
انما تسقط بفوات القدرة الميسرة الخ هى وصف النماء لا الفوات
الشرط الذى هو النصاب وهذا لا ينتفى بهلاك بعض النصاب مع ان
الباقى ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فايدة تقييد المال بالنامى والعشر
فلان الله تعالى حصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب
قليلا من الكثير اذا القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد حصه الله تعالى بنماء الارض وهو ظاهر حتى
لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بآفة سماوية

مطلب
لا يسقط الزكوة والعشر و
الخراج بهلاك المال النامى

ط اعلم ان الفرق لاحد له لانه ما لم يزد المال بتفاوت الاسعار لا يتفاوت النصاب والاداء ما يتفاوت بتفاوت الاشخاص
بالغنى والفقر فمن له نصاب يسقط عنه الزكوة بالاداء ومن لا نصاب له لا يسقط عنه
يعنى ان الاغناء بالصفة التى يتوقف
عليها الفرض الشرعى لان الغنى من حال الفقر
عدم الصبر على شدائد الفقر والخرج
على ما مر فى الطهارة فلا بد من ايجاد هذه الاشياء
لما مر ويدرء عنه الفرض الشرعى لتأدى
الواجب بالخرج المذموم فى الناس الاغلب
منه

بعنى ان النصاب لما كان شرطا للوجوب لا شرط البقاء لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
فيما يؤدى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب لا تتكرر واجب واحد ولا يشترط دوام شرطه
وانما يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء
لا لفوات الشرط الذى هو النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض كذا روى

بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض فيها آخر السنة لا يسقط الخراج ابن ملك

ولم تخرج شيئا واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عمر على نفسه كالسائمة في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف ابي وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط فيهما وجود البقاء الى اداء الفطرة وجب بالزراعة والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب واما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيما اعتبر توهم الانعدام في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكليف ولا حرج حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما عند تعذر الفطر فلانا لم نجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب التجملة ما يفضل عنها او ملك نقدا بالية الفطر لم يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للتيسير بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما التيسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلفوا في ان الامر للمكلف ايا ما كان غيره لبني سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قوله مر عبدك ان يحج عني فقد حج ومن قضى قوله لعبده لا تكلم فلانا فكلمه عبده لا يحنث وليس كذلك فان قيل انما يلزم لو اتحدا مرا والدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر ليفهم ذلك منه من امر الله تعالى رسوله افتاخذنا وكنا من امرك وزيره فلانا ثم دلالة على انها متباينتان

مطلب الامر بامر الغير كيف

مطلب وجوب صدقة الفطر

مطلب يجب الفطر بالغنى وجوبا موسعا

مطلب يجب الفطر بالغنى وجوبا موسعا

والكلام في الامر الخ اعلم ان الدليل وانما انه اذا المامور به على وجهه ولما امر به يوجب الاجزاء اختلفوا في ان الاتيان بالمامور به على وجهه ولما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اولا مع للانظار ايهم لاولى والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان في متعلقا بعين المامور به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المامور به كل المامور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وذلك ان بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يقتض عن عهدة بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع ان الامر لا يفيد التكرار وقبل لا يوجبه بل يوجبه بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة حكم قياس العكس فلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه في سبعة وفرق المثالين قرينة على ان النهي للمجاورة فلذا جاز عند ابي حنيفة وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصف او حال وورد اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن بما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لاجل الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صيغة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه متناول المكروه ايضا بدليل ادا العصر بوضوء بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا مع كونه مكروها بدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مامور به مع كونه مكروها قلنا المامور به نفس الصلوة والكراهة فيها وانما الكراهة في التاخير اولا وفي كون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المامور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ونزول جوازه اي المامور به بنسخ وجوبه لان الاصل بقي امره بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز بل لا يفيد الوجوب وقال الشافعي

مطلب يقتضي حسنا للجامع الكراهة

مطلب ونزول جواز المامور به بنسخ وجوبه

قال علماء المتكلمون من المعتزلة ايم

رحمه الله يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز
لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وقد يدل عليه جواز صوم
عاشوراء مع نسخ وجوبه فثبت انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل
لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد
من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم
وارادة وجوده اى للمامور به ليست شرطا لصحة الامر لاخلاف في
ان طلب الامر اشتمال المامور به شرط صيرورة الصيغة امرا وانما
الخلاف في ارادة الامر فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء
على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لزمنا القول
بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامور بهم 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
الاعم من امر الله وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن
ارادته مع علمنا بانه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم
الارادة فانا لو قلنا ان الامر مستلزم لها لزم الاستلزام في جميع الصور
ومن جملتها امر الله تعالى ولا قول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم
يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد الحق لهم
القول بالاستلزام ويلزم الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بالخلاف
باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك يهم الناس
وانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكاما
فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بالخلاف باحكام العقوبات
من الحد والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والابتداء
تكون زاجرة عن اسبابها وهم بها الق منا المؤمنين واعتقادا اى

مطلب المهم

ليس بمختار

مطلب انا الكفار مامورون بما امرنا

يؤمرون

يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون
في الاخرة بترك الاعتقاد لان ترك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب
على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب
العراقيون مثلا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند
عامة مشايخ بخارى ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما لحقهم السقوط منها اى
من العبادات والبته ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر
الاسلام وهو المختار عند المتاخرين 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 الاصول
الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتقديرهم بتركهم لها بعد تمكنهم بترك
الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقولنا بجمل
السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يجمل السقوط لما سبق وهم مكلفون
باداله بالاتفاق هو الصحيح لما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس
باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له
لانه للجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل
للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون
اهلا للاداء ومنه اى من الخاص النهي وهو لفظ طلب به الكف اى من
حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه معنوم برانه محظور في
نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف جزء ما حرج به الجميع المستعمل للكراهة
فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي وجوب الانتهاء بقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب لما سبق والخلاف في انه حقيقة
في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف
السابق في الامر بصيغة حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بصيغة له

اى لا يؤمرون بالاداء كذا في الشروح
اعلم ان موجب النهي عند اهل السنة هو وجوب
الانتهاء عما تعلق به النهي لانه ضد
الامر فكما ان طلب الفعل الذي هو الامر
يوجب الاتيان به فكذلك طلب الكف الذي
هو النهي يوجب الانتهاء عن الفعل لان
المنهي عنه ضد لحكم النهي وهو الكف
كما ان المامور به ضد لحكم الامر وهو
الفعل وانما قلنا ان طلب الكف يوجب
الانتهاء عن الفعل لان الوجوب انما تحقق
لكونه امرا وثبوت الحكم من حيث
كونه امرا يقتضيه فوجب الانتهاء عن الفعل
لتحقيقه وهذا هو معنى قولهم ان النهي
يقتضي الفساد

مطلب ان من الخاص النهي

ثم المراد من الكف هنا الكف الصنيعي فلا يرد
النهي عن الزنا معنا حسن جدا

اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استعلاء
خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى وهو اى المنهى يوجب دوام
الترك كان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة فى سياق
النفى تعم الدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن
الصلوة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لا وفاق الحيض والكلام
فى المطلق ويقتضى القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض
كالظلم او غير ملايم للطبع كالطرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم فى نظر
العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ايضا
بالاتفاق قيل بمعنى كونه اى المنهى عنه متعلق الذم عاجلا فى الدنيا ومتعلق
العقاب آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى
الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف لما سبق فى الحسن وفى اختيار
لفظ يقتضى على وجه اشارة الى ان القبح لازم منفك عنه بمعنى انه يكون
قبيحا فينهى عنه لان النهى يوجب القبح لما هو اى الاسوى والاقوال
السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فاحفظ حاجة الى اعادتها لو عرفت
فهو اى اذا كان القبح مقتضى النهى لما وجبته فى القبح اما لعينه اى عين المنهى
عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبح من حيث هو
هو لما تقرر ان اضافة الخلقة فى حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه طارئان
بقبح هو عليه بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان
كان لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار
كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة وصفا اى من
جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل كحمل ورود
السمع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول او لغيره شرعا لورود
المحللة او الاباحة او لوجود ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل المال
المنفوع حال العقد لتحصيل الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اى حكم القبح عن

لعينه

لعينه وصفا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه
بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما
سبأتى واما ذلك القبح لغيره اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير وصفا
لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء
صدق على الملزوم كصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله
تعالى اولا كالثمن فانه كلى يوجد البيع بوجود الثمن لكنه لا يصدق على
البيع والبيع كذلك لانه وسيلة الى البيع لا مقصودا صلى فجرى مجرى آلات
الصناعة كصوم الايام المنهية بعين العيدين وايام التشريق فان
القبح الموجب للقبح غير الصوم كفه متصل به ووصف له وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا لازما وهو المنهى عنه
يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه كالبيع وقت النداء
لاشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لا يصدق على السفر كالبيع
وقت النداء فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الجمعة الواجب و
الاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد
يوجد بدون الاخلال بان ينبه ليلة الطريق واجبين وبالعكس
والنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره عن الافعال
الحسية وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالسفه و
العبث والمواظبة والزنا يقتضى الاول اى القبح لعينه لوجود المقتضى
وهو النهى الكامل للاطلاق وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل
شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا والنهى
عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضى الثانى
اى القبح لغيره لوجود المانع فى الوصف اى فى صورة كون ذلك
الغير هو الوصف بكون المنهى عنه كالاول اى القبح لعينه فى آن كلامنا
باطل الا ان الاول قبح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسى وقبح لغيره
وهو تضييع النسب واسراف الماء لا لمجاورته عطف على الوصف اى لا يكون

والحاصل ان المنهى عنه الافعال الحسية يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه لو بواسطة لينفصلا
وصفا فى نفسه او منفكا عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا وعند
ترتب عليه الاحكام ام لا وبخصوصه ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد يتعين ذلك بعض الاوضاع فيتبع فى ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم يوم العيد مناطا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك اوان تبع ذلك الوضع فيما فمن حكم بارتفاعه جعل المنهى عنه قبيحا لعينه ومثل لا فلا
لتناقض الوضع الشرعى والقبح الذاتى

احمد الرومى

مطلب صوم ايام المنهى

ازاد به مجاورا ويكون مصاحبا وقارنا
فى الجملة كالبيع وقت النداء الاولى

لانه

مطلب النهى المطلق ما
مقتضاه

حقيقة صح

المراد من الفعل الحسى ما لا طريق
لاحد فى معرفة حسنه وقبحه الا
بالشرع كما مر مع التحقيق فقط
وليس المراد به ما يعرف حسنه
وقبحه بالعقل كما توهمه
بعضهم لظهور انه لا معنى
لجعل الشارع ذلك حسنا او قبيحا
بل المراد ما لا يعرف حسنه
وقبحه الا بالشرع وان وجد العقل
من المدركات والسكنات والاعتقادات
كالصلوة المروى فانه

والمعتبر سبب الحرمة

المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبحي لعينه حكما و
لا يترتب عليه حكم شرعي كوطء الحائض فان الدليل دل على ان النهي عن
قربانها للتجاور وهو الاذى لذا ثبت به الحل للزوج الاول والسنة و
تكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق
عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة
والبيع يقتضي اول الثاني اي يعني قبحي لغيره وصفا فيصح المنهي عنه حينئذ
باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل مشروعا بمنع جريان النهي عن اصله
كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي رحمه الله النهي المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضي الاول اي يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ
لاقتضاء الكمال اي كمال الناهي فان المطلق منصرف الى الكامل الكمال اي
كمال القبح وهو الزجر لعينه كما في الامر اي كما لاقتضاء الكمال في الامر فان
مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق ويتضح المشروعية و
المعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الاول الاول
كمال المقتضي اي يعني القبح شامل في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث
لا يبقى المنهي على حاله بل يكون ناسخا لخلافه اي بخلاف كمال المقتضي
ثم الامر في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل حقيقة وتقريره لان المنهي
عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يصح
العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب
بامتثاله بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود وشرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ
في بعض الصور لا يخرجه عن كونه عبارة عن النهي وعن المعصية بالنظر الى الامر
واعترض بان امكان الفعل باعتبار الالة كاف في النهي ولا تسلم
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر
له هذا النظر لما ينبئ اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهي
الصبي عن الطيران فانما تعذر لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا

اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المحصلة فانما تعذر لغوا
لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا
تعذر عينا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا تعذر عينا والقابل
ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد
جواز ان يمتنع بعده ولا تعذر عينا نظرا الى الامكان السابق وان اريد
وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان
المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية و
المعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى
الوصف وشرعا يحتمل هذا المعنى كالحرام والطلاق الفاسدين
والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة و
النهي عن الافعال الشرعية المقارنة بالقرينة الصارفة عن الظاهر
يقتضي ما تفيده القرينة فحصل المفاد بقوله ففيما اي فيقتضي النهي في
صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان
منصوب على انه مفعول ليقتضي المحذوف كبيع الملاقيح وهي ما في
اصلاب الآباء وبيع الملامسة وهي لمس الاجنبية الثوب بيدها بالليل
جعل تحل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والمنابذة الصلب
اذا رجع الامالة فيه فصار بيعها عقدا لطوله وغرره كضرب الحصاة
وخطاب الجاوي يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب انيابة عن المفعولية في الجاوي
اي فيما اذا كان ذلك لغير المجاور والمنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة في
الارض المغصوبة فان الدليل دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل
بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا فرق كما قال

قوله ان المشروع يقبل لهذا المعنى مشروعيته كالحرام الفاسد فان الحرام بها لو جامع فيها لزمه الحد وجب عليه القضاء في العام القابل لكنه يثبت اذا وجد حقيقة فيجب عليه الخروج عنه ذلك الاحرام الفاسد وتكلموا في صورة هذا البيع ان تقول لعبد هذا الولد الذي يخرج من هذا الغلام ومن هذه الناقة وكان من عادة العرب في الجاهلية عند ذلك روى النبي صلى الله عليه وسلم عن

الملاقيح جمع ملقوحة وملقوح من ضرب الوالد اذا ضرب وهو بمعنى الالم لانها من اسم المفعول ولكن غلب عليه الاسم فجرى مجرى الاسماء الصرف كالابطح والكنيف استعملوه ظرفا فطالما توسعا

قوله فاذا الشرع حصر البيع الخ اي فصار دلالة مفهوم الحصر على ان القبح لغيره فيكون النهي عنه القرينة على ان القبح لعينه فيكون النهي عنه لعدم تحقق المشروعية فيبيع الحر ونكاح المحارم بمعنى النهي فكان نسخا لعدم محله

مطلب في قطع الطائض

قال السيد الشريف في حاشية التلويح ان ما يدل على الاقتضاء اما ان يدل على ان المنهي عنه لا يتصور وجوده شرعا او على ان المنهي عنه لا يتصور وجوده شرعا بصفة مخصوصة كالصلوة بدون الطهارة والبيع بدون التراضي فان كان الاول فالمنهي عنه لا يكون مشروعا اصلا ولا وصفا وان كان الثاني فالمنهي عنه يكون مشروعا اصلا لا وصفا وهذا هو الذي يسمى فاسدا عند الحنفية وباطلا عند الشافعية وحكمهما واحد وهو عدم ترتب الاثر عليهما ابتداء وبقاء فيجب الفسخ فيهما ما لم يسقط بالاسقاط او بالتقادم او بالتراضي ولا يجوز الابراء عنهما ولا الاعتياض عنهما ولا يملكان بالقبض ولا يفيدان الملك بالتصرف ولا يحصل بهما الاحصان ولا يتعلق بهما الاحلال للاول ولا يثبت بهما النسب ولا يجب بهما المهر الا بالدخول ولا يجب بهما العدة ولا يحرم بهما ما يحرم بالمصاهرة ولا يثبت بهما الحرمة المؤبدة ولا يجب بهما الكفارة ولا يثبت بهما الخيار ولا يجب بهما الشفعة ولا يثبت بهما الرد بالعيب ولا يجب بهما الاجر المسمى ولا يجب بهما الا اجر المثل ولا يجب بهما الا اقل الامرين من المسمى ومن اجر المثل ولا يجب بهما الا اقل الامرين من المسمى ومن اجر المثل ولا يجب بهما الا اقل الامرين من المسمى ومن اجر المثل

احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات
وسكنات والحركة تشغل حيزا بعدما كانت في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد
في زمانين فتشغل الجزء جزءا منها وهما جزءا الصلوة وجزء الجزء جزء
ويشغل الجزء في هذه الصلوة منهي عنه لانه يكون في الارض المغصوبة
وهو منهي عنه فكان جزءا من هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا
فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل لتركبه امر بالجزء واجيب
بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ولا فساد فيه وان يفسد كل صلوة
بل الفساد في تعيين الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب و
فيه ايضا لا من حيث تعين المكان قبل من حيث اتصافه بالتعدي وذا تما
ينفك عن ذلك الشغل المتعين بتعين مكانه بالحركة اذ ذاك او يتنقل بالكل الى المحل
الى بيت المال ولا يتصور مثل هذه الصلوة في الوقت المكروه لان نقضا نه في
السبعة وتلافي الصوم لان تعين الوقت معتبر فيها على وجهين وتقتضي النهي في
الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما
له غير شرط البطلان على ما قالوا لكن الشافعي في رجالته وهو بناء على الخلاف الاول
فان الاصل في المنهي عنه عنده اذا كان البطلان جرى على اصله الا عند 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 لخلافه اياه ولانه ليس
بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله
فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعين
جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ وترجح الصحة بصحة
الاجزاء اولى من ترجح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن هناك ضرورة
يجري النهي عن غير 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 لقتضى الفساد لا البطلان لفساد الربوا فانه فضل خال عن العوض
المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن
العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المبادلة بين الزايد والناقص
عدول عن مقتضى العدل فلم توجد المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع المزيد
عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن
لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لها وصفها وهو كونها تامة والفساد
البيع باطل فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع وسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين
وفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط امر زايد على اصل البيع ويفسد صوم
الايام المنهية فان الصوم فيها ترك المحظورات الثلث والاجابة من حيث الاضافة
الى المحظورات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا
عنه لما فيه من ترك الواجب 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 البيع فترك الاجابة بمنزلة
الوصف وترك المحظورات بمنزلة الاصل ففي 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 لما 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 انما المعصية هي الاعراض عن ضيافة
الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذاته واسمه والجابه على نفسه او نقول ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية والفساد والنذر انما هو باعتبار الجهة الاولى قالوا
لو صح نذر المنهي عنه فقال لله علي صوم اليوم الذي اضرب فيه زيدا يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف

مطلب الصلاة في الاوقات المنهية

مطلب الصلوة في الارض المغصوبة

مطلب التذنيب

مطلب التذنيب

مطلب الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده

ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اى اذ هي مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه مفيدا له وجودا وعدما في حد ما فقط لا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا لما جهة وفوتا من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاول بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح لها اى للقضا نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما اى الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله بما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان وان اذا كان الصلوة في الارض المغصوبة اذ هما في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة اى بالشروع في المغصوبة وتصلح لقضائه اى للقضا لان النقصان انما يمنع القضا اذا كان راجعا الى نفس الما مور به اصلا او وصفا واما لم يدخل تحت الامر فخوانه لا يمنع لانه لم يخل بالما مور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالبد لا بل الظاهر فنقصانه يمنع القضا بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص الما مور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضا، فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى نقصا راجع الى نفس الما مور به اصلا او وصفا تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما له ومتعلقا به وان اورده القوم بطرق أخر ونعم واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشئ والنهي عنه هل لهما حكم في ضده اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد المقصود به اى بالامر

سوا

وحاصل هذا الكلام ان جواز الشئ يدل على حرمة تركه وحرمته تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع يعوج

سواء كان له ضد واحد بفوته كالكون في الحركة او اضداد بفوته كل منها كالانفاق واليهودية والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضده المامور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالامر بالكف الدائم المستفاد من قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل والا اى وان لم يفوته في الكراهة اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بتركه كالامر بالقيام في قوله صلى الله عليه وسلم ثم ارفع راسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المامور به جواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام وتفسد والنهي عنه اى عن الشئ يستلزم وجوب ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك الضد المقصود به اى بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد السنة المؤكدة لما ذهب اليه صاحب التنقيح و المنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه و عدم اللواطة التي هي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني و لا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح وسيأتي من الخاص المطلق اختلاف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو المتبادر وجهه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام

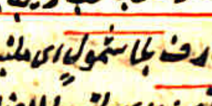
لا يقال ضد لبس المخيط ترك لبسه من ان يلبس ضرورة لانا نقول هذا ممنوع على اعتبار ان ضد الصيام هو الافطار والاضطجاع وهو ليس بمانع من القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط والموانع للاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا للتفسير لانه صلة التفويت ثم صلة فوته والتفويت للمقصود بالنهي

مطلب النهي عن الشئ يستلزم وجوب ضده في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقيل معناه لا تقطعوا عقدة نكاح الزوج المتوفى امضاء عقدة بحيث تعقد عليها قبل العدة

ان فيلزم ان يكون الخياطة سنة مؤكدة وليس كذلك وفي

ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به ان يفعل طاما تركه كان سنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المطلق المنهي عنه وحاصلا للمطلوب وفي

بيان ذلك ان قوله تعالى في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يدل على ان عدة
المتوفى عنها زوجها ما لا اشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى في سورة الطلاق واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فهذا قوله تعالى واولات الاحمال ناسخ لقوله تعالى يتربصن بعد آرماتنا وله الا يتان وهو
ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
لا تتناول الحامل المطلق فقوله تعالى واولات الاحمال باعتبار الخطاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله تعالى والذين
يتوفون باعتبار الخطاب عدة غير الحامل
باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا
بقيس الا تنتفي عموم
المقيد
وخصوص
من وجه



المعارف بلا شمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام
ولا تعيين اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض الموارد
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 المؤمنات وحكمها اى المطلق والمقيد ان يجريا على
حالهما المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يمكن احد الحكمين موجبا لتقييد
الآخر جرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا
عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بان كان احدهما تحرير رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان فقد تملك الكافرة يستلزم فقد اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب
الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول
يعني المطلق على الثاني يعني المقيد عند اختلاف الحكم لانه صورة الاستلزام
وان اتحدا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كالكفارة اليمين
والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب وحده او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا
بالاسلام في الآخر وان كان الثاني حمل 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 المامور
به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قوله ولا يحمل
الاول على الثاني عند اتحاده اى الحكم ان اذا اتحدت الحادثة وكانا اى
الاطلاق والتقييد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان
النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق الشافعي رحمه الله
حمل المطلق على المقيد في اتحاده اى في صورة اتحاد الحكم مطلقا سواء اختلفت

مطلب
متى يحمل المطلق
على المقيد

ولو كانت مشهورة بل الصاع لان كونه مثلا للحمل بالاتفاق حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اولهم شهرين متتابعين
فان الحكم فيهما وجوب الصوم الا انه مطلق في احديهما ومقيد بالتتابع في الاولى اه

الحادثة

فان قلت المراد من الحكم في قوله لخلاف الحكم ان كان وجوب القتل في قوله تعالى اقتلوا المشركين
مثلا فهو حكم الامر لا حكم العام وان كان فنحن ولا افراد فيهما معتبر لا حكم فلم قلت الجمع اعني الجمع
المحلى بالف ولام الجنس في جميع افراد المشركين نوع تعلق مع الامر
باعتبار ان الخطاب المقيد بواسطة العام صح ان يقال الخطاب المقيد اثر العام ولولى الحكم
تناول الامر فقط ان كان اولى لان الموجب هو الكلام لا افهام كذا قيل فتامل منه

الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم لان الناطق بالقيد الذي هو
المقيد اولا من الساكت عن القيد الذي هو المطلق فلنا في جوابه ذلك اي
الترجيح بالمناطقية عند التعارض ولا تعارض الا في الحادثة والحكم والحادثة
مع كونهما في الحكم دون السبب لا مكان العمل بهما في غير المقطوع بان الشارع
مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين
اعتاق رقبة كيف كانت لم يمكن 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 به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والحيوان
يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد بستغرق مسميات جزئيه
به العلم والجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اى لم يوجد في اللفظ
ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات والارض واسماء العدد والجمع المعهود
فانطبق الحد على المحدود وحكمه اي حكم العام اي ما ثبت له اختلف في حكم العام
من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل العموم او الخصوص
وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع
والتوقف فيهما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله
ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رحمه الله والمختار
عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام
من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق
وعامة المتاخرين لاحتجاج اهل الشام بالعمومات في احكام قطعية كقول
ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل
لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها
خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين
وطيا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما اية وتحريم الاختين راجح وقول ابي بكر رضي
الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وبقي في معاشر الانبياء لا نورث

قوله صلى الله عليه وسلم

وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فيفهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب
يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر بجواز ان يفهم بالقرائن فان
المناقلين لم ينقلوا فصل لواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال
فلا تخص تقريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا رى اذا كان العام
قطعيا لا يخص بالظنى سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا
مغير لحكم العام ومغير القطع لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام
هذا اذا اريد بالتخصيص اسنادا بالقطع واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظنى
ولا يجب اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشارح
التخصيص يقع قصر العام على بعض مسمياته سواء كان الكلام مستقلا
اولا محتملا لانه شايع في العام بمعنى انه لا خلو عن التخصيص الا قليلا بموجب
القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حين صار وقولنا ما من عام الا وقد خص
منه البعض بمنزلة المثل فالعام الجارى عن المخصص ظاهرا لمحتمل ان يكون
مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اى الاحتمال ينافى
القطع الذى اعتبروه فيخص العام لكونه ظنيا به اى بالظنى ابتداء لان
التخصيص عنده تغيير لا تغيير بما سيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا فلنا في
جواب احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن الدليل اى ليس يستند
اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور
لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم تقارنه
مخصص فاذا اختلفا تقرر على ما به الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي
رى اذا في الخاص حكما على خلاف حكم العام تعارضا اى يثبت بينهما حكم
المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي رحمه الله لان العام الظنى
لا يعارض الخاص القطعى لما سبق فان علم التاريخ يخصصه اى الخاص
العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا
من الحديث ويتسخ اى الحكم الخاص العام في قدر ما تناولاه ان تراخى الخاص
سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله

اعلم ان حقيقة التعارض في كلام الشارع غير ممكن وانما هي بالنسبة الى توهمنا فاذا وقعت المعارضة بين آيتين فحكمها المصير الى السنة
لانا اذا توهمنا بينهما العدم مرفوعة الشارع ولا يمكن الجمع بينهما بسقوط حكمهما فقد تعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح
بلا مرجح والاخير واقع في العمل باحدهما ايضا لوجود دليل بعد هما ممكن العمل به فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا سقطا وجب
المصير الى دليل آخر بعد هما بالتوقف حكم الحادثة به وهو السنة وحصلت الحادثة التي تنازعوا فيها ولم يوجد في كتاب الله تعالى لتعذر العمل به علمنا
بمثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن تعارض ظاهر ما مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ان الاول يقتضي
يوجب القراءة على المقتدى والثاني ينفيه وجوب القراءة على المقتدى والثاني خاص والاول عام والخاص مقدم على العام عندنا لما مر وذهب الصلاة
عند عامة التعرض فيقضيها والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة لم يرد

الحسين
الحميد

مطلب
الفرق بين التخصيص والناسخ

احل الله البيع وحرم الربوا الاية واتى بخ فقوله تعالى والذين يتوفون منكم
الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية على راى ابن مسعود رضي
الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخا لما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا
مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصص منه البعض
فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترطنا في التخصيص المقارنة وفي النسخ
التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الرافع يجب ان
يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع
يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها
العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى
لدخل ذلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الآن خرجت عنه بعد فوجب التراخي
لئلا يدخل في الحكم ثم يخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من 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 تغير لا تغيير قال
الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص
في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا
واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي رحمه الله يكون بيانا سواء
كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف على الاصل
الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص
وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي يثبت
خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيانا بالتغيير
لا بيانا بالتغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق
موجبا الحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع

ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث
ولا انفصال للخلاف الثاني
ام
ان الخاص من الكتاب او الحديث مقترنا بالعام في النزول او متراخيا عنه

مستقل موصول منفصل

وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا بخلاف الخاص

مطلب
فيما اذا تعارض الخاص والعام

وان علم التاريخ والمتأخر هو الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه

مطلب
هل تجب تأخير دليل الخصوص عن العام ام لا

وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الظاهر كقوله
اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة فان الصلاة
بجمل ما لم يكن بيانها بالسنة وكذا الزكوة بجمل
ما لم يكن بيانها بالسنة والمعراد فالخفاء البيان
بالسنة بيان التغيير فهو يتضمن موجب
الكلام من التعليق والاستثناء
والتخصيص قدس سره
الم
من الوصل والفصل
بلحب الزمان مغتنم المستعين

الى لو كان تأخير العام عن القطع
الم

فيما سبق في الاستثناء احتمل
الم الذم يكون
ثانيا واختلوا الطاوين ولا تعتلوا

وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله بما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة في البقية اذ لا يدرى كمية المخرج فيتبين ان الباقي
العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله بما لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق ذلك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا يبقى كما شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
وقبل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
اعتبارا بالنسخ فانه لما اشبه النسخ بصفته اعتبر حاله فان النسخ ان
كان مجهولا يسقط كنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزام كون القطعي
ناسخا رفع التعديد بين يكون العام في البقية ظنيا و[redacted] التخصيص مثله
فيكون حكم الكل كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص او مجهولا
كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر
ان يكون مجملا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى البقية
مجهولا وقيل بالقطع ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم لبيان انه
لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله
والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه والا لزم ان لا يعلم
المخصوص فيعدم الحجة كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول
اعتبر 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 ان العام
في البقية بعد الاخراج البعض الافراد لم يقبل بعد التخصيص لشمل غير المستقل
والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول للبقية مجاز
من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة بما
تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه
حقيقة في البقية ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على

الى على تقرير القوم

مطلب
ان العام في البقية
قطعي ام لا

ط قبل التخصيص

الى المخصوص

ط لافضاله الى المخصوص يوجب جهالة الباقي ولقول الشارع اقتلوا المشركين فان الاستثناء المجهول يورث شبهة في البقية فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك اه

ط يعني ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستثناء اقسم على ما ذهب اليه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج فان المتبقي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة فيه بحسب ما انتهى التخصيص الى وقوف الثلث روى

الى ثمرة الخلاف

فان ذهب

الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة
وليوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط ذهب وخرج والقوم ذهبوا وخرجوا منا وليجمع حاذه لا لكل
او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان الفعل لكل منهم ولو دخل واحد
كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه مثل فوج جاء في القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول
لولا الاستثناء فلنا من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو

(٤٩)

فالفظ فيهما مفرد يدل انه يتناول واحدا واحدا حتى لو قال الرهط الا زيدا او القوم الا زيدا لم يستحق المستثنى شيئا فان قيل اذا لم يتناول
كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه قلنا من حيث ان المجموع من حيث هو مجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو

ط

مطلب
ان الخلاف في العام بعد التخصيص هل هو كالخلاف في العام قبل التخصيص ام لا

على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه
خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطي الاستغراق اجمعوا على انه حقيقة وهو المختار
عند شمس الائمة رحمه الله فما حيف فيه قال وعوده انه يصير مجازا لكلام لا معنى
له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن
موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول المائة
والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا
فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فاذا قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة
واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا لغتنا
ما وراء المخصوص يتناوله وموجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة
الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل
لا بعض واما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول
مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون
حقيقة ومجازا باعتبار جزئيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين
واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم واعلم ان الفاظ العموم ضمان
الاول العام بصيغته ومعناه وهو جمع اللفظ مستغرق للمعنى سواء كان
له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو
مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط
اذ لا تدخل تحت المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع كالكل واحد
وحينئذ يثبت الحكم فيها انما يثبت لمدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن
والانس والجميع او يتناول كل واحد على سبيل الشمول بان يتعلق
الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم حتى
ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة في احد اقسام العام الى انه حقيقة

الى العام

ط كل صالح للشمول بالنظر الى معناه سواء كان صيغة او لا

ط هو صيغة للكل والبعض مشترك لكنه عند الوضع للبعض حقيقة فيه ومجاز في الكل وعند الاستعمال في الكل بالعكس اه من حيث الوضع للبعض وحقيقة فيه باعتبار التقدير الذي هو وضع ثان اه

الا انه التقدير خاصة روى

ط لان الاستغراق خاصة الآحاد

ط لا يتعلق الحكم بالمجموع من حيث هو مجموع من غير ان يتعلق بكل فرد فرد اه

ط

مطلب
ان تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو مجموع لا يتعلق بكل واحد على الانفراد صحيح

ط لان الخاص لا يعارض العام بعينه

ط

مطلب
ان يشبه الكل فرد لم يصح الاستثناء مثل
وهذا لما يصح عندي عشرة الا واحدا
ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع
احمد الروحي

ط

مطلب
الفاظ العموم

عاما فلو دخل واحد الحق
احدهما ولو دخل جماعة معا
او متعاقبين
الحق فظ واحد
الدرهم اه

كذا بنسخة

مطلب الجمع المعرف

مطلب الاصل في العهد

او كلا يكون خاصا وهو المختار ههنا لما سيأتي في الاستثناء التنبيه الجمع المعرف
باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا
فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الآخر 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
قليل الاستعمال جدا 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 من حيث هي
وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة
الاستثناء منه وهو دليل العموم واعترض بان المستثنى منه قد يكون اسم
عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه
او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوما [illegible] او اكرمت 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 باعتباره
يصح الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء
زيد وايام الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو
دليل العموم ان الاستثناء من منعقد غير محصور دليل العموم فان المنع
عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصيغة من الشمول وان
ليس في حصر ليكون الشمول كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب الاستغراق
لتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء
الاخير هو دليل العموم استثناء ما هو منه في مدلول اللفظ نفسه اوصالة
لا ما هو منه بجزئه الا في الصور المذكورة فانه فيها [illegible] ان المستثنى
ذكر جاء في الرجال الا زيدا ليس هذا الافراد ولا [illegible] الجمع مجموع الآحاد

وما

ولا في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل
واحد على سبيل الانفراد وحينئذ يثبت للآحاد وانما يثبت لانه داخل في المجموع
كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد
اليه لكنه يتناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال
الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخلها عشرة كان النفل
لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا وانما صح استثناء الواحد
منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان المجموع لا يتصور
بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل تطبيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
ويخص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلاثة اختلفوا في منتهى التخصيص
في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلاثة
وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل
عند علمائنا في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من
المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا يجوز في معناه
يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها ادنى ما يجوز التخصيص اليه لا دونه لخروج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة 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 ثلاثة
واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان
الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في
المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما

اذا جعل الله الرجل من قبيلين المثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما
فوقهما جماعة وتمامه بحث من اللغويين فليس من النبي صلى الله عليه وسلم وجواب
عن الاول انه لا نزاع فيه ان اقل الجمع اثنان في باب الاسم استحقاقا و
حسبا و الوصف لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع و عن الثاني ان اطلاق
الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء و عن الثالث
بان النوع ليس نوعا و ما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو
حاصل في الاثنين بالاتفاق و انما الخلاف في صيغة الجمع و ضايره صرح به
ابن الحاجب وغيره و لو سلم فحاصل الاجماع على ان اقل الجمع اثنان و جب
حمل الحديث و ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث احتياطا
وحبا او في الاصطفاف خلف الامام و تقدم الامام عليهما او في
اباحة السفر بهما و ارتفاع ما كان محرما في اول الاسلام من مسافرة
واحد و اثنين نادر على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة
بهما و ادراك فضيلتها وغير ذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله
تعريف الاحكام دون اللغات و هنا اشكال و هو ان المشايخ لم
يفرقوا بين جمع القلة و الكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف
يتناول مسمياته غير متناهية و ان اقله ثلثة و قد فرق بينهما ابو العربية
والشك ان استدلالهم الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة
لما تقرر فيها و يمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة
بل نبهوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال
و اهل العربية ايضا معترفون بهذا و وجه البقاء ان مطمح نظرهم البحث عن
احوال الالفاظ الدالة من حيث يثبت بها الاحكام و لا شك ان مبنى اكثر
الاحكام العرف و الاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما
تكون مهجورة بالكلية و بهذا يحل الاشكال الوارد في الربط
بانه لما كان موضوعا للاثنين فصاعدا فكيف يستقيم ان لا يكون مستغرقا للافراد

ان الله نص او اشار الى وجوب نصب امام او خليفة

وكان له اخان فهو اولى بالاجماع ابن ملك

ابتداء نسخة لاحق

ان الشيخ فلانا فرق بين اهل الاصول واهل العربية فلا اشكال هنا اهـ

ان ما ذكره من الاشكال مدفوع بما ذكره المحقق التفتازاني من ان العرف حاكم على اللغة فيما يتعلق بالاستعمال لان الواضع لما وضع لفظ الجمع للاثنين فصاعدا فقد اعتبر العرف في ذلك

الغير

مطلب الجمع المحلى باللام

الغير المشاهد و قولهم في قول مشايخنا محلى باللام يعني الجمع المحلى باللام
مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى الا الذين آمنوا
من بعض و هي تشمل الواحد فصاعدا و كقولهم فلان يركب الخيل و يلبس
الثياب البيض و المراد الجنس المنطبق بان لبس الفصاد اعتيدوا استغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس حنث بواحد
الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث فيما و يصدق ديانة و قضاء لانه نوى
حقيقة كلامه و اليمين بالطلاق لا تعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور و عن
بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تحتمل الا بانية فصار كانه
نوى المجاز لبس على الاطلاق في جزء منه بل كونه مجازا عن الجنس في ضمن
ليس بخاص للعهد و لا استغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد و عدم الاستغراق
ثم الجنس ولا سماع للمخالف لا عند تعذر ان اصل و لهذا قالوا في قوله لله
لاتدخلن الا بصادر انه للاستغراق للجنس و ان المعنى لا يدخل كل فرد
و هو سلب العموم لا لا يدخل شيء من الافراد فيكون ايجابا جزئيا
و المفرد المعرف باللام او الاضافة و هو عطف على الجمع المعرف حيث
لا عهد فانه اصل كما سبق فان لم يوجد معهود حمل على الاستغراق
الا ان تدل القرينة على انه لبعض الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للعهد و المعنى كما في الحديث الخمر و شربت الماء و ما في معناه مطلق
الذي يراد به الواحد شائع لا تزوج النساء حيث يحنث بالواحد
و يختص كل من المفرد و ما في معناه الى الواحد لانه اذا نواه الى اخره
بعض ما تحته [illegible] و فيه النفي
[illegible] حكم النفي فيعم كالعموم ضرورة فان انتفاء الجنس او فرد
منهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومه
عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي و النوعي و قد ثبت من
استعمال النكرة المنفية انه لم ينفع عن الكثير الغير المحصور بعد الاقل
مستغرق لكل فرد فرد حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد

مطلب المفرد المعرف باللام وما في معناه

فانه للبعض الذهني وهو المطابق للمعهود الذهني انه لو ذكر و يشرب الماء المقدار معلوم و هو

عما ذهب اليه من يقول ان النكرة موضوعة للجنس

عما ذهب اليه من يقول انها موضوعة للفرد المنتشر

مطلب النكرة المنفية

كانه لما وهم بعضهم من انه ينبغي ان لا ينعقد اليمين بما في لا اشتريت الماء الذي في هذا الكوز و الماء فيه اهـ

ق

الذي للشمول سلمنا لكن روى ورفع الاطلاق فيكون سلبا جزئيا اوفى

عما ذكره من قوله لا يدخل كل فرد

مطلب لا يدخل كل الابصار

وعند الجمع وهذا معنى الوضع النوعي الذي يكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس وفرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا نيا وذلك فان قيل قد صرحوا بانه لم يشتمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي هو الجنس او الفرد قلنا الاخير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا لانها حينئذ موضوعة بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفردين من مدلوله عند الحاق هذه العلامة وكل اسم غير نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد [illegible] ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية [illegible] بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى [illegible] قام القرينة [illegible] فاللفظ [illegible] في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا وكذا اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا [illegible] عام

مطلب ان الوضع النوعي قسمان

مطلب اذا لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ

بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص وفي المنفي العكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما يجب من القصاص اعلم انه لم تعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومه لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اي اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام والاضافة يقتضي الاتحاد وبين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد والاعادة بالنكرة يقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فتحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين التغاير الا انه قد يتغاير المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد ومن فانه موضوع للذوات من العقلاء وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الجميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدله في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها بمعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص والمراد في البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدده معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ

مطلب الاعادة بالمعرفة

بجمع الضمير لا يتناول على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات
وهذا الذي ولكون هذه الشرطية على خطر قطعا كتوبا اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه في العموم حتى قالا اذا شاء الجميع في الصورة الاولى او اعتقهم عتقوا
وكذا اذا شاء الجميع في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم كلمة من و
لم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض وكذا ايضا اخذه اي رأى
ابو حنيفة رحمه الله العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اي في الاولى كما
قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فكانه قال يعتقهم الا واحدا منهم آخرهم
انه في الاعتاق على الترتيب وان اعتقهم دفعة يعتق الكل الا واحدا من الشرطية وان
كان يتعلق بالعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض وحقيقة فيه لا تترك في
موضع فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا مجاز في هذا القول اعني
البيانية اي اصلها ابتداء الغاية اي الوصول على مبدأ المسافة الا ان البيان
في الحقيقة بعض المذكور فالحق عن التبعيض في صورة اضافة المشيئة
الى العام بمعنى من وهي الصورة الاولى وبقي العموم فصرفت كلمة من عن معنى
التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة
المشيئة الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر الخصوص وهو اي مع العموم
يتناول بعضا عاما وذلك بان يتناول الا واحدا واما قوله تعالى فاذن
لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن مع العموم وان اضيفت
الى الخاص فبقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر
اعينهن حتى لا يكون مانعا من العموم ولكونه تبيين للبيان وتحقق اي يكون من
خاصا غير معدود من الفاظ العموم اذا اخذت لفظ الكل في السير بكبرا
فلان من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد
منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فافاد وصله بكلمة من وهو تفرع
بالخصوص يرجع معنى الخصوص فلا يستحق النفل الا واحد دخل بها قطعا على
الجماعة او كالكل في انه ان كانت شرطية او استفهامية عام قطعا الا ان

لان هذا ليس بخصوص بواحدة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم
لان الاستغفار للنبي صلى الله عليه وسلم ليس بمخصوص لاصحابه ام

كانت موصولة او موصوفة وزعم انه يكون خاصا واما لفظ اي ولا لكثرة ما
اضيفت من يعقل وغيره ما شئت غير منهم كما في الاصول بمثل الاية وفي الاسلام
وغير ذلك وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة وان الكثرة على انها للعقلاء
وغيرهم فانه قيل في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ
جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله انه فاني في بطنك على انه تشمله حرة
قلنا بناء الامر على التيسير وهو في الماء فيما يثبت بصفة الانفراد دون
الاجتماع لان عند الاجتماع يتطلب متعسرا ويثبت ولا اي مكن والذكر
والانثى وتقع على المذكر والمؤنث اي ضمير المذكر لا في ذلك بالنظر الى اللفظ
للاجتماع ومن ودخل دار اي فهو حر على عتق الجواري الا على الاختلاف ويتناول
احدهما الاخرى الاستعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقد
العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها والذي يتعلمها اي العقلاء وغيرهم و
اين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين
شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما توجب تعميم الاوقات
ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف
ذلك بالمجلس وكل للشمول اي الدلالة على شمول ما اضيفت اليه للافراد فانها
كالصلة حتى لم تستعمل منفردة على سبيل الانفراد اي الافادة كل واحد مع
قطع النظر عن غيره ولهذا اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما الا في المعرف باللام فانه اذا
دخل فيه يفيد عموم الاجزاء لا الافراد فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف
كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر فكل الرجال واما في المعرف باللام
لانه لا يفيد عموم الاجزاء والافراد فيفيد سائر المعارف فقول المشايخ انه يفيد
عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف لا يخلو عن تسامح ويلي على الاسماء
لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب ونحوه صريحا و
تعم الافعال ضمنا انه في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا

مطلب الاستفادة من لما وبالعكس

مطلب الذي

مطلب كل

تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين تطلق في المرة الأولى
دون الثانية لأنها لا توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما
بالعكس فإنها تلي الأفعال وتعمها صريحا والأسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت
امرأة فكذا تقع في امرأة مرارا تطلق في كل مرة وتصرف أي كلمة كل إلى الواحد فيما
لا يعلم منتهاه كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر
دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لأنه
لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الأدنى والأكثر لعدم
الأولوية بعضها فتعين الأدنى وهذا معنى قولهم إن كلمة كل إذا دخلت على ما
لا يعرف منتهاه يراد به أدناه وإنما قال فيما يجري فيه النزاع كالبيع والإجارة
والإقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو أن يقال كل امرأة أتزوجها فهي كذا
حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي في الإجارة
وباب البيوع وتخص أي كلمة كل إذا دخلت في لفظ أول لا غير إذا قال كل من
دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل
للأول خاصة لأن من دخل هذا الحصن بعد غيره ليس أولا لكونه مسبوقا
بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق وإنما استحق كل واحد منهم
النفل الكامل فيما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا ودخل عشرة
معا فلأنه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل أولا بالقياس إلى المتخلف
للنفر [illegible] دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما إذا قال من دخل أولا فدخل
عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه يستحق وجميع للشمول
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن أولا
فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لأن لفظ جميع للإحاطة على سبيل
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس وهاهنا ورد
بينها إشكال وهو أن جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
في المجموع ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في إرادة واحدة والحال أنهم صرحوا
بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الأول أجاب عنه بقوله

اعترض عليه بأنه في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا استحقوا النفل
على الحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم على المجاز وأجيب عنه بأن ليس ٥٤
المراد بكليهما لواحد منهما إلا أنه الشرط وهو الدخول أولا فلا يوجد إلا في واحد أو أكثر فإن
وجد في الأكثر يعمل بحقيقة الجمع وإن وجد في واحد يعمل بمجازه وإنما يلزم الجمع أن لو تصور اجتماعهما
ابن ملك

وهو أي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا
ليس بمجاز على حقيقته أعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم منه استحقاق
الفرد الأول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة الدالة
عن ذلك وهو أن الكلام للتشجيع على الدخول أولا بل هو مستعار لأجله
كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع [illegible]
على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان أو جماعة
فيكون لكل عشرة نفل واحد كما للواحد على عموم المجاز فيكون الكلام
على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص [illegible]
في المفهوم بدلالة النص ينبغي أن لا يبطل حقيقة المنطوق وهنا يبطل
الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال أو حادثة إن لم يكن
مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة
مثل نعم فإنها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا
وبلى فإنها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا [illegible]
بلى في جواب أليس لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك
كذا إقرارا إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الآخر فيكون إقرارا في جواب الإيجاب والنفي استفهاما أو خبرا أو
كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم فإن السجدة
إنما هي للسهو والرجم إنما هو للزنا قطعا أو كان جوابا ظاهرا في جواب
[illegible] فقال في جواب تعال تغد معي [illegible] إن اغتسلت فكذا بعد
ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة [illegible] في الأول بالتغدي لا معه ولا
في الثاني بالاغتسال لا فيها أو فيها لا عنها إلا عند [illegible]
يعم اللفظ فلا خصوص [illegible]
إلى [illegible] وإن كان الظاهر [illegible] ابتداء لا جواب [illegible]
على الوارد على قدر الجواب كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه [illegible]

حين رأى شاة ميمونة رضي الله عنها أيما إهاب دبغ فقد طهر وقوله إن تذبيح اليوم فكذا في جواب بقوله تعم مع فإنه يجعل مبتدأ حتى جعت بالفاء في ذلك اليوم مطلقا واجمع على الابتداء اعتبارا للزيادة فالملفوظة الظاهرة والفاء لكمال المنطقة الخفية وقد جعله على الجواب الأمر بالعكس والمخرج أن المعلق بالحال دون العلل وبهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فإن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير فصل بينها وبين تلك الأسباب فيكون ذلك دليلا على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وإن قال المتكلم فيما يكون الظاهر أنه ابتدأ عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا خلاف في الظاهر مع أنه يخصص عليه حكاية الفعل المثبت لأنه لا خلاف في أن الفعل المثبت إذا حكي لا يعم لأنه نكرة في سياق النفي وأما الفعل المنفي فالصحيح أنه حكاية للعموم لأن النكرة والأجسام كفعل النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة للفرض والنفل والآجاب وضع اللفظ كفعل بعد غيبوبة الشفق للأمر والبعض الآخر عند من يقول بالعموم المشترك والآجاب ووقوع الفعل كأن يجمع بين الظهر والعصر بجمع واحد في وقت الأول والثاني لا يراد الفعل المنفي في سياق الإثبات فلا يعم بل يقع الفعل على صفة معينة فيكون نفي الفعل المطلق المشترك فيتأتى في وجوهه فإن نفي البعض من تلك الوجوه ثابت والرأي وإن لم ينفي بل ثبت التساوي بينهما فالبعض من تلك الوجوه ثابت فعلم أن البعض الباقي ثابت بالقياس عليه أي على البعض الثابت بفعل نظيره كفعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الكعبة فقال الشافعي رحمه الله لا يجوز على النفل والفرض احتياطا إذ يلزم الاستدبار ببعض الكعبة قلنا الفرض يتأدى بالنفل وبما هو من أمر الاستقبال والاستدبار فإذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض أيضا قياسا عليه فوله بخلاف حكاية مرتبط بقوله

مطلب
أن العبرة لعموم اللفظ

وجوز أن يكون المعنى بلفظ المشترك مرادا معانيه جميعا

مطلب
حكاية الفعل المثبت لا تعم طلاقا في المتن

على أن المشترك يجتاج إلى النية ليترجح بعض وجوهه للعمل به لأنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى النفل أو صلى الفرض إلخ

حكاية

حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني أن فعلا ثبت حكايته لا تفيد عموما بخلاف ظاهرة العموم كما مضى عن بيع الفرد وقضى بشطحة الكار فإنه يحمل على كل فرد وكل جار خلافا لمن ذكر لأن العدل إذا نزل نطق به كان الكذب لكونه على خلاف العادة بوضع اللفظ وجهة والمراد بالمعنى المراد لا المتبادر عما لا يخالف ظاهرة العموم لأن العدل على الوجه فإن قيل يحتمل أنه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كما ظنه قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه وإن فاتح به الاستدلال لأنه لا يخلو عن الاحتمال واعلم أن بين هذه المسئلة والمسئلة الأولى فرقا ظاهرا وهو أنه ثمة خاص في ظاهر اللفظ ليعم الكلام الاستغراق وهو بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور وهي خاصة بالمسلمين وفعل الخلص يعم بالذكور والإناث عند الاختلاط بالناس فافهم إذا اختلطوا بالناس بخلاف لفظ الجمع المعارف بعلامة الذكور والذكور خاصة والإناث فيها بطريق الحقيقة عرفا أو أولا فغلبة الاستعمال بما وضع له أو خلو الباب سجدا منها وبني إسرائيل وخذ ما يسطوا فيها جمع أكوم وأبطين خلافا لمن قبل صحة الإطلاق يستدعي كونه حقيقة قلنا إنما صح الاستعمال وهو الحقيقة لا بقال حقيقة في الرجال خاصة إجماعا وفي الذكور من الرجال كذلك لأنا نقول إن أريد كونه حقيقة لغة أو عرفا عند الانفراد فممنوع ولكن الكلام ليس فيه وإن أريد عرفا عند الاختلاط فمسلم ولكنا نقول إنه قليل وكثير إنما هو في نحو أحكام الصوم والصلوة وغيرها وأن ورد بالصيغ المتنازع فيها فالقليل يدخل بدليل خارجي والا لم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوها فالأصل عدم الاستغراق إلا بدليل وفي الإنباء يكفي لخطابه البعض وإذا دل دليل على التناول أولا وضع المذكور بعلامة الإناث نحو المسلمات وفعل يختص بهن ولا يتناول الذكور أصلا إذ لا وجه للتغليب هنا بخلاف قوله المسلمين آمنوا فإنه يتناول الفريقين أي النون والبنات تبعا والمراد بالفريقين الإناث

ذلك

ح وجوز أن يكون علة لقوله الآتي الفرد

ح أي يكون اعتبارا للملفوظ فافهم

ح أي عدم كون الدليل شرطا في الدخول لكن شرط في الخروج فإذا دخل بدليل خارجي فقد يخرج بعض الأفراد بدليل خارجي أيضا

ح فإن قلت قد قدر بعض الفاضلين أو الكل في الأنباء إذا وجه إيجاب الرجال الذين هم بعض المكلفات فلم عم عامة مشايخنا على أن خطاب الرجال يتناول النساء على سبيل التغليب وقال بعض الأصحاب لا يتناول النساء أصلا وهو مذهب بعض الشافعية قلت هذا خلاف ظاهر الخطاب وهو مذهب بعض أصحاب ح شرح سيد

ح لأن الخطاب خطابه إلى قوله وإن لم يشترك خطابه لأن الواو ليس لها

ح وذهب الآخرون إلى أنه يعم لأنه يجوز أن يكون الإضافة معنى اللام والتعريف إنما هو لأجل الإضافة فافهم

مطلب المشترك

اللفظ ابا بجامعها الا انه نباشذ ومن لا نشا ولهما الالحان في قوله آمنوا وعلى
نبائه اذا لا وجه التشبيه فيما قرينا ونوع غير مباحث العام شرع في مباحث
المشترك فقال واما المشترك اى المشترك فيه الا ان المفهومات مشتركة
والاشتراك عند تعريف غير الكثرة الاستقلال ولو جوزنا ان يكون موضوعا
اصطلاحا مما المشترك فيه المعاني فيها بين اللفظ وضع ان يكون الدال على
معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد وبمعنا بالواحد فيحمل او لقسمين لو جعلنا
المعنيين وضعا عما لحق له المفرد عما كان او خاصا وهو ظاهر ولكن
لا وجه غيرة لهذا المعنى بالنقل من معنى الى آخر سواء كان بين مناسبة
او لا كالمنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف الى ان
يترجح بعض المراد من بين المعاني ولو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه
يكون المشترك كالمجمل الايضاح المراد به الا بيان من المجمل كما سيأتي وقال
بعضهم فان قال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني
من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما او هو عقيب ذلك مسئلة
في شرح استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا
لبعض الشافعية وغير النواح اى لا يجوز ان يراد بالمشترك
في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق الحكم
بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع او ان امكن اجتماعها كما في
عسعس الليل فانه مشترك بين اقبل وادبر او تضادا كاستواء الاسود والابيض
والقرء مشترك بين الطهر والحيض كما في قوله تعالى ثلاثة قروء وفي قوله من الامر
والنهي والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في
المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وبهذا يظهر عموم المشترك في العام عنده فان قلت من قسم متفق
اللفظ وقسم مختلفه واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن
لا يكون لغة واما انه يجوز لكن لم يستعمل في اللغة ثم اختلفوا

الاطلاق اللفظ المشترك بين المعنيين بالنسبة اليهما احوال اربعة ان يطلق ويراد به احدهما بعينه والنزاع في صحته وكونه بطريق الحقيقة ان يطلق ويراد به كل من معنييه باطلاق واحد وهو محل النزاع عند عامة المشايخ ان يطلق ويراد به المجموع من حيث هو المجموع والنزاع في عدم صحته ان يطلق ويراد به احدهما من غير تعيين وهو الاجماع وهذا ايضا لا كلام في صحته وفي كونه مجازا علاقته في علم البيان قرمي رحمه الله

في الجمع مثل العيون فيحمله الاكثرون الا ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد
فان جاز في المفرد جاز في الجمع وقيل لو فرض ان لم يجز في المفرد جاز في الجمع لان الجمع
في الكثرة من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
لو وضع لكل واحد منها بالاستقلال فيقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع
غيره فلو جاز ان يراد منها وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
وهو محال واما مجازا فلان استعماله في كل منهما المعنيين بطريق المجاز بان
يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على
انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز او
باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال
اللفظ في معنيين مجازين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فهو موضوع
بالوضع النوعي كالمشترك لكثير غير محصور ومخرج به الخاص بالشمول وخرج به
العام وحكمه انه يتناول الثلاثة فما فوقها اكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانه
اقل الجمع مطلقا عرفا بمعنى تحقيقه الا في ضمن الثلاثة لا شرعا وضعا
اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بالواحدة والاثنين اذ لا يشملهما
لفظ الجمع ثم فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني
فقال واما الظاهر فما عرف مراده بنفس ظهر للسامع بتوهم تركيب النظم
بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل وضع له الوضع
في حق الظهور بسماع صيغته المجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا
كما في المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد وسواء احتمل التخصيص والتأويل
اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل وسواء احتمل النسخ اولا
وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة
بحسب الوجود متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأي المتقدمين
واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة واشترطوا في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذي جعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال
التأويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ

مطلب الاستعمال المشترك في اكثر من معنى واحد

مطلب الجمع المنكر

مطلب الظاهر

اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم

قد تحكم عدم اعتبار وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف
في انه هل يوجب العلم قطعا ويقينا بحيث يجب اعتقادا وان المراد
الله تعالى منه قطعا لانه احتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة
باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية فانها يقينية
والحق انه كل من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد
الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قول ان الاتفاق
الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المثبت ومن قوله
الحق فالحق لان من يقول بالقطع انما يقول باثباته من حيث
… بما يفيد … كالخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها
وان اراد وبيان الواقع فلا مشاحة لكنه بعيد كما لا يخفى مع احتمال التاويل
ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا
ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما **واما النص** فما ازداد
وضوحا اي وضوحه والمراد وضوح المراد به على وضوح الظاهر متعلق
بقوله ازداد بمعنى اي ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم قبل ظهور الكلام
… المسوق له … ولهذا ترجح العبارة على الاشارة في الكشف
… لا يلتبس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين … اما طاب
لكم … يفيد قوة للمسوق له … الترجيح عند التعارض …
… مثنى وثلاث ورباع … قالوا انما البيع مثل
الربوا يدل … مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق
كبيان العدد وفي الاول لان … الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة
التي … كونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا … قرينة
المسوق … ووضوحا وثانيا
ان القرينة لا تختص بالنطق … خاصا كان ذلك النص او عاما
قال شمس الائمة رحمه الله … بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا
الخاص وليس كذلك فان الاشتقاق في هذه الكلمة من قولهم نصصت الدابة

اذا

مطلب النص

…

من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر
والتفسير مبالغة في الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد
ولهذا حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير القطع بلا جزم
فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد
دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا تلويح

اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما
يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او
خاصا غير مختص بالسبب فان نزول الاية … قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب
الذي كان السياق فيه فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة
الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فهذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص
في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت
ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما في … حيث
قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق
يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا لا يخرجنا … عن الدليل وقد
… الا فادة القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لا الاشتمال
المعنى … بالنسبة الى الحال وقد يطلق على لفظ القران و
الحديث لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون … الاجماع
والقياس … **واما المفسر** فما ازداد وضوحا على النص ببيان
التفسير والتقرير فانه ازداد المفسر وضوحا على النص اذا كان
مبينا … الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان كان
اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل
او لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لا ينفتح باب التاويل فان المجمل الا
… والثاني بيان التقرير … عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل و…
ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر … ان يراد به غير ظاهره
فلحوق البيان … يقطع ذلك الاحتمال … متعلق بقوله ازداد الا
النسخ دون التاويل والتخصيص الاول كقوله تعالى خلق الانسان هلوعا
الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا … الهلوع

مطلب ان الاعتبار بعموم الخطاب لا لخصوص السبب

…

فانها في اللغة … وقد تبينها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وقوله …

والزكوة ولمثالها والاول من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص بقرينة العقل لان الكل لم يتصور منهم السجود
وكما ان الكل يحتمل التخصيص فقط بقوله اجمعون وصار مفسرا والثاني نحو
الثاني نحو طلقوا لعدتهن فانه مركب واحد فان طلاق خاص يحتمل التأويل بالثلث
فقط والواحدة السنية بالتأويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
به يجتمع مع احتمال معنى النسخ والتأخير فانه اداء وقوة على المفسر خلوة عن
احتمال النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل بالزاء وهو ضوحا على الخلاف
هو الاظهر لان من النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بوجوبه باحتمال لفظ من التأويل والتخصيص والنسخ وحوى الحكم المفسر
انه القطع احتمالا لغيره اى احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله
والا ان تكحى ازواجه من بعده ابدا وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام مع تخصيص
الذليل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس وهم
الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتمال النسخ
بموته فان الوحى قطع بهذا كل من الظاهر والنص والمفسر بموته صلى
الله عليه وسلم وقطعية كل منها وتركيب تفاوت احتمال الخلاف
اذا فكل كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الاول في
القطعية بالاعلى فالظاهر يسقط النص والنص بالمفسر باطل عند التعارض
متعلق بسقط مثال تعارض الظاهر مع النص حديث الكلبي فانه ان قوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة
الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته
حولان وبضعة اشهر فيسقط احتمال الدلالة على الولد فترجح الاول وهو
السنة قوله صلى الله عليه وسلم للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها
ظاهر في حل شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فيجب ارجح

ولذا

لان مدة الحمل ستة اشهر وقد قال ابو يوسف كقوله تعالى حولين كاملين بقيت مدة الرضاع اذا كانت حولين

فان قيل ظاهر قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا يقتضي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وقد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اقل مدة الحمل ستة اشهر والمراد بالظاهر الكتاب قلنا المراد بالظاهر ما يتبادر الى الفهم من الكلام لا الكتاب

ولكنه لختمر التخصيص وارادة البعض فيقوله كلهم اجمعون فانتظاهر يسجود الملائكة الاصطياد فصار نصا ابن ملك

وهو ما خص منه البعض

ويقوله صلى الله عليه وسلم ما نوا ابع عشر اولهم

وهو ما يحتمل التأويل

للان هذا الكلام تفويض يتحيد بالمجلس ٢١/

قوله الجهاد ماض الى يوم القيمة حكم لان قوله الى يوم القيمة مسند بالباب النسخ ٢١/

بط

بمعنى ان كلا من الظاهر والنص والمفسر صحيح والحكم بموجب الكل اى بثبوت الحكم وبقائه بحسب نظر كل منها عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واولى مع ان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف الظاهر مثلا على احتمال الاول الموافق للنص اولى

٢ والمفسر صح

ولما لم يكن الامر شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم المسح ثلثة ايام ولياليهن للمقيم ويوم وليلة للمسافر
اللام للتوقيت وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل
صلوة مفسر فيترجح عليه ومثال تعارض المفسر مع الحكم قوله تعالى و
ليشهد واذوا عدل منكم فانه ذو وجهين محتمل للوجوب والندب فانه لا اشهاد
في الرجعة اصلا ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر للحمل
على الندب فيقبل شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضى لعدم القبول منهم ابدا وهو في الفرق
والتائب وعدل حكم فيه اذا يحتمل النسخ للتابيد فيه وهو اعترض
بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وفرض
في الاعمى والعبد ولا نسلم انه لا اشهاد انما يكون للقبول فلعل التحمل فقط
كشهادة ذوي الرحم وجوزه الكل وجوز الحد في القذف واجيب بان المستحب
للمفسر فرض عمل لا غير واحتمال الكلام الذي يراد الامر والتخصيص الغير في
جزء منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وبهذا الان كون الكلام
مفسرا لا يوجب الاسماع كلام الشارع لانه ان كان خبرا فحكمه
انشاء فكل نوع منه عبادات جائزة وكذا كونه حكما كالنهي والاقتضاء
بالتحريم يقتضي ان يكون التحمل لها بعيدا من الكلام لا يجوز عمدا المقبول
فاقبلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد
مجازا واحتمال الامر للاباحة المجازية باقيا فكيف يكون مفسرا وانما يتبين
اي الاول والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط ربما بان يكونا متواترين او مشهورين
او خبر واحد فلا يزيد نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب مثلا وقوله تعالى حتى
ينكح زوجا غيره فانه ظاهر في انه ناكح نص في شموله للوطء الغليظة وقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدين اشتراط الولي للمنافاة
لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا قس والحكم شرعا
فرع من اقسام الظهور نشرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام

والحكم ٤

قوله نص خبر الواحد الخ فانه نص في نفسه يحتمل النسخ والتخصيص ظاهر بعمومه للمفسر وان كان خبر الواحد ظاهرا بالنسبة الى المفسر ٤/

كما ان الكتاب كذلك ظاهر نص مفسر

الا ان يكون المفسر متواترا او مشهورا فانه يفيد من العلم والطمانينة ما يفيده الكتاب او خبر الواحد المحفوف بالقرائن ٤/

بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال لكنه غير الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد
الظن بالمراد كما في مقدار مسح الراس بحديث المسح على الناصية فانه
الكتاب يحمل عندنا على قدر المقدار وتحقيقه بيانا يفيد الظن فكان
مأولا ولهذا لا يكفر جاحده بهذا الحكم وان ثبت فرضيته بواسطة استناده
الى الكتاب والا فلا وان لم يفد بيانا الظن ايضا فالاجمال بطريقه
اظهر لانه كالنص بيانا فان لم يفد الظن بالمراد لخفاء في الطلب
والنظر في المحل ثم الى التأمل في استخراج المراد منه فيكون مشكلا ثم
ان استخرج يكون مأولا كالمراد بالنص فانه يحتاج بالام فيستغرق جميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم قد بين لكم في الاشياء الستة من غير حصر
بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان
العلة هي القدة والحسن صار مأولا والمتشابه في القطع رجاء
معرفته وعلى هذا الامة الى النبي صلى الله عليه وسلم فرجا بعد رجاء باعلام الله
كذا قيل وهو نوع من الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كفواتح
اوائل السور وخواطرها وانما سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف تجب
الوقف كل حرف عن الآخر في الذكر وتسمى حروف التهجي ايضا مداولا تتلى
الا صامة اولان الحرف يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه
بل تكلم بها الرموزا وبل بعض السلف آيا من غير انكار من الباقين و
الاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادة اي ارادة
ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد المفهوم من قوله تعالى بيده التي فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقيقة
المراد والامتناع عن التاويل بهذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل
السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام ابو منصور في كلامه وعامة الائمة
ومن تبعهم حتى حكموا بانه الصواب وانه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه
من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا
اجيب بان هذا القسم انما ذكر لاستطراد الامن ضرورة اجراء التقسيم

الموضوعة للدعاء الغير
المراد هنا الموضوعة للدعاء على النفس
ازروحس وزراعي الفرائض
والواجب والسنن
الادب فلا يدخل المندوب المطلب
عند البعض وفي ابداء
الاختلاف فيما فيه حل البعض
حد تاح وجب وفرض فواجبا
وفاجبا والبعض او ما بين
بناء

ای المتشابه

وان لم يعرف ما المسمى به
ومعرفة هذا القدر
واجب بوجوب العلم وهو
احكام الشرع انه كذلك

لمخطفا ستلزم الحروف؟

نوقع ان لفظ يستلزم لفظ غيره ومعناه
يخالف معناه فخاذكر

ان للام تقتضي ان يكون من
المعطوف والمعطوف عليه اثم

البد فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة
على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة لا يشبه صفة غيره بالوجه
والمعنى مثلا قول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه
فانه قائل بناء على لزوم الوقف على الا الله الدليل على ان تاويل المتشابه
لا يعلم غير الله وقد تحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون
في العلم الدلالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة
ابن مسعود وان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون
الثاني ان الواو للحال كخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من
الراسخين فحسب وذلك غير جائز لانه ان اتبع من ابتغاء المتشابه
ابتغاء التاويل وصح الراسخين قولهم كل من عند ربنا وقولهم وما
يذكر الا اولوا الالباب بعد اذ هديتنا اي الالحاد كالذين في قلوبهم زيغ بعد
فتقولون المتشابه الرابع انا لو تركنا النظم لانه لما ذكر ان من القرآن
منشابها جهل الناظر فيه وتوقف الراسخين عن الطريق والراسخين في
العلم يحمل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقولهم فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وقبل الوقف
الخفي مع الواو عن الاوزاعي حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم
يقولون آمنا به سواء صدرنا بالوقف على الله او على العلم على ما ذكرنا
الخامس انه يجب ان يكون يقولون حالا منهما موضحا لحال
الراسخين طلبا للمشاركة اذ هو بقولون والحذف خلاف الاصل واجيب
عن الاول انا لا نسلم انه مفوض بل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قائم
بعلم المتشابه عندكم وعن الثاني انا لم نجز الاستئناف في باب تقسيم السنة
في حق ابن صلى الله عليه وسلم والتفصيل فانه قراءة ابن مسعود والاولى
على ما هو الوقف على الا الله بل اذا نه يكون وصف الراسخين من قبيل الجمل
من الحال الا ترى انه لو قال جاءني زيد وعمرو راكبا كان راجعا الى
الاخير فقط ويجاب عن الثالث بانا قد قررنا ان الواو لا تفيد الترتيب

ای قراءة ابن مسعود

الى المتشابه

الاستطراد سوق الكلام لاغ
موضعه بل بالعرض للاستتباع
وقيل الاستطراد ذكر الكلام
على سبيل التبعية لسيد الشريف
قدس سره

اليه

القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه الا انه
لا يعلمه احد اصلا بطريق انه يعلمه بالالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى اخبر
بخصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء صلوات الله وسلامه عليهم يعلمونه
بالالهام على ان الوقف لا ينافي العطف فان القراء اطبقوا على ان الوقف
بين التابع والمتبوع جائز اقول لا يخفى ما في ذكر الاجمال والتفصيل الاولى
خلاف كلام فخر الاسلام ثم انما هو على راي المتأولين بدليل ما قال في اول
كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد
حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني
فلان حمل الرفع على الابتداء مع المعنى مبني على سواء السبيل لانه خلاف الظاهر
والضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف وعود قطعية تلك
الاولى غير مسلمة عند خصمه لانه متشبث في زعمه بالدلائل وكان معناه على
انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة كما في الغيب
فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد
والوقف فيما نحن فيه في العطف [illegible] فيه والكلام في لزومه
لا في جوازه وعن الثالث ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى
ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث انه تعالى ذمهم مطلقا
بل الذين يتبعون المتشابه بابتغاء التأويل الفاسد الذي [illegible] او
يميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا [illegible] من ظاهر النظم انه تعالى ذمهم
على اتباع المتشابه بابتغاء تأويله مطلقا ثم منه اتبعوه ابتغاء الفتنة
بان يجري على الظاهر من غير تأويل [illegible] رضي الله عنها
انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم
الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم
[illegible] من غير فصل بين [illegible] ووجه عدم
[illegible]
جبرئيل عليه السلام [illegible] فمن قال انه [illegible] فقد تكلف فيه ما لم يكلفه

الرسول

الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان اللائق بالنظم
ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية حالية لا ابتداء
من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان جوزه اي تأويل المتشابه
المتأول [illegible] هو مذهب الواقفين وائمة التفسير واختيار المعتزلة فقالوا
اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم [illegible] لا يفهم [illegible]
لا يليق به [illegible] فهم المخاطب [illegible] والتعلق [illegible]
شيء آخر وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى
ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجاهل لانهم يقولون
كذلك [illegible] لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه
لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو ظاهر وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
بطرق دقيقة [illegible] غيرهم [illegible] فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من
آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع
على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال الاقاويل [illegible] وبيانا للعقائد
[illegible] كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل
المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان
يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في
تأويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين [illegible] بان هذا
الخلاف [illegible] القرآن من هذا القبيل لانه لا يقتضي [illegible]
[illegible]
[illegible] فائدة انزال المتشابه
[illegible] انما هي ابتلاء الراسخين [illegible] والخطاب
بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدس

مطلب جواز تأويل المتشابه

مطلب فايدة نزول المتشابه

على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس
من جهة اللغة كما يدخل فيه اذا نزل تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير
ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح
من قسم المستعمل في غيره وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول
ايضا وهو ما غلب في غيره وضع له بكيف يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصفه المنقولية انما حصل
من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي والانتقال منقول لغوي
لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه وحكمها اي حكم الحقيقة تبوتة اي ثبوت
ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا لغويا او
غير لغوي وحكمها ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى المحقق عنه اي عما
وضعت له فلا يقال للاب انه ليس بأب ويقال للجدار انه ليس بباب فان قلت
فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية عما هذا بشرا ان هذا
الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي الآتي
بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا وجوب الحمل عليها عند
عن القرينة المانعة واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز على المشترك اعلم
ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا كلفظ القطار فانه يحتمل انه
حقيقة في الوطء مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك
كل بالنقاض عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالاتي للطارق
الفرد بالنادر الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا
تعداه والكلمة اذا استعملت في غيرما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي
فاي لفظ استعمل في غيرما وضع له ولا بد منها وفي تعريف الحقيقة ايضا
من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوح حضوره عند التعليق
الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له

فلا يخفى ان الاولى ان يقول مقرر لا موضوع

ط

مطلب المنقول

اعلم ان قيد الحيثية ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف باعتبارات الآتية
كثيرا ما يطلق من اللفظ ويوصف بخصوصها عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
وذلك الوصف هنا الوضع فانه قيل انه الموضوع له واستعمل فيما وضع له
لم يضر لان من حيث انه غير الموضوع له مستعمل فيما وضع له

وفي

ط

مطلب ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك ايهما احق

الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ينقل من موضعه
الاول وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين لمعنى معين
عن من اللغوي لا مع ان المراد
وقيل الاصطلاح لفظ معين
بين قوم معينين لمعنى معين
قرنس كره

مطلب المجاز

وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه
بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناة فكيف
يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا
فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وهو
ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من
البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر فلما
فرغ عن اقسام القسم الثاني شرع في اقسام القسم الثالث فقال

واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى
مفعول من تحققت الشيء اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة وموضعها
الاصلي والثابت على هذا النقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح
للثابتية لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير بكلمة حقيقة واما
تسموي المذكر والمونث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه
لا مطلقا فاي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة وللمجاز اذا فيها من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يتبادل عليه
بقرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة
الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والراس والكلمة
والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بقيد من الاوضاع المذكورة وفي
المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اللفظ في الحقيقة ان كان موضوعا للمعنى
بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة
باعتبار التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء
حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في
غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع
له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فانه لا واحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن بجهتين كلفظ الصلوة

ايمانكم كقوله تعالى وما كان الله ليضيع
اطلاق الشرط على المشروط يتأمل

والآخر مشروطا به كاستعمال الإيمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول
كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر
الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي
الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات تجوز اجتماعها باعتبارات
مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد
التشبيه في النفس وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء على المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية فان يكون
للأول اليه وعلى هذا فقس 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 تعريف خاص شرعيان لشيئين لمناسبة وصف لازم بين او يكون معنى احدهما
سببا لمعنى الآخر وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط العلم
بافراد 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 الموضوع كيف يشرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية او الصفة
كالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وصفت
بملك الرقبة والنكاح بملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق
اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح
غير الرسول صلى الله عليه وسلم لكنه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو
كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم تطلع
الغير والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في
المعيشة والآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن
الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلطف على وجه الاتحاد

اي الزوجين

اي التوقيف

لزوجي اطف
تيوهم

دون

مطلب
جواز اجتماع الاطلاق
باعتبارات

وهيت لك فلا حاجة الى ما قيل ان الكاف زائدة او ان الفعل ضمن معنى فعل يتعدى باللام
الزوجة فلا حاجة الى ما قيل ان الكاف زائدة او ان الفعل ضمن معنى فعل يتعدى باللام
وهيت لك فلا حاجة الى ما قيل ان الكاف زائدة او ان الفعل ضمن معنى فعل يتعدى باللام
الزوجة فلا حاجة الى ما قيل ان الكاف زائدة او ان الفعل ضمن معنى فعل يتعدى باللام

مطلب
صحة النكاح بلفظ
البيع والهبة
واطلاق اللفظ الدال
وضع لملك الرقبة
والعقد به
السلام روى

ودون غيرها قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بخصائص الرسول
صلى الله عليه وسلم في غاية البعد فمراد الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
وهو لا ينافي صحة العقد حتى غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب المهر او
خلوصه له واختصاصه به عليه الصلوة والسلام ذلك لحق ازواج النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم لا لحق غيره كما قال الله تعالى واز واجه امهاتهم وعن الثاني ان الشيع
ان شرعه لتملك المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك
بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك
ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا بد لاداء ما هو الملكية فلان يصح بما يدل
عليه اولى فان قيل ينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا
انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم بهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك
واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
اقرب بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتباره
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالنبات
جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح هنا الا
باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في
لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع
فانهما مع النكاح متباينان لان الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك
وهو في البيع اقوى وبهذا احكم الطلاق والعتاق كما سيجيء ثم ان كانت الاصالة
والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من
الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان مبنى اللزوم ههنا التبعية في العلة
لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان انتقال الشيئين بطريق يكون
كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر
مجازا كالسبب والمسبب المقصود بيانه فان السبب اصل من جهة احتياجه
المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه

مطلب
مبنى المجاز

بخلاف انتقال من الاسد الى الشجاع
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع
من هذا القبيل فان غلبة المعنى المجازي
اعني فيمن قام به الاشتراك الحالا او ماضيا
فصار منقولا عرفيا واما لفظ المالك
فلا يطلق عرفا على الموصوف بعد
حال الملك الحدوثي

قوله ولهذا قالوا فالمقصود منها العلل احكامها في علم بعد القدرة حكمها تلقوها كالبيع المضاف للاجل لا لاسباب احوال الناس وذلك لان عد
كانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا وشرعيا والحكم الى العلة وجودا فكما عمّ الاتصال الاستعارة
موقوفة على الاتصال عمّت الاستعارة فان قلت الحكم لا يتوقف على العلة المعنية اذا لم يحصل بدونها بالذات احتياجه
كالملك بغير الشراء قلنا الحكم قبل وجوده يتوقف على ما يطلح ان يوجد به فيتوقف على فرد من افراده على سبيل بلويه لاحكام دون
البدل لان كل واحد منها يصلح علة للحكم وفي نفس الامر فيتوقف على المعينة بهذا الاعتبار والاولوية
التوقف على المعينة حقيقة او عدم
صحة الاستعارة العلة للحكم الا عند
الحصار ح

بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج
الا انها في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية
والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احد هما في الآخر مجازا كالشراء
والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صُدّق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما
هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء
لانه اراد تخفيفا وفي الكل والجزء المستلزم وهو الجزء الذي للكل فان الكل
يبني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء 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 بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق لا بصفة الدوام والوجوب
فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان
المجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال الشخص الذي قطعت يده او
رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره في عتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال
المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه
والحال اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه
الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة

التي

اعلم ان السبب قد يطلق على العلة تقول البيع سبب الملك وعلى السبب المحض بانه لا يكون الحكم مضافا اليه
وقد يطلق على شيء يكون علة الحكم مضافة اليه او ذلك الشيء كشراء القريب فانه علة العتق ٦٥
وهو الملك مضافة اليه فيه المحض احتراز عن العلة كذا في شرح المغني

التي تحل فيها الرحمة والآلي وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من
طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي
الى المسبب ولا يكون شرعيته للاجله كملك الرقبة فانه شرعيته ليست للاجل
حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع والامة المجوسية والمكاتبة ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون
العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان
الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة
سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتي انه اثبات
القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه وتجعل كأنه نفس
الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوع لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة
قال الشافعي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاعتاق بلفظ الطلاق لكن لا بطريق اطلاق
المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما
او كل منهما اي من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم
ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول
الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي
هي الطلاق فلا تكون ازالة الملك ازالة لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة
اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجري 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

وجعلها اياه وكون المشبه به اقوى كذا وجه الشبه انما يشترط ذلك في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر ذلك في علم ان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح وهذا لان الاستعارة المصرح بها الحقيقية
هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين طرفين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما
اقوى بينا في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه المشوبة بينهما
ان تدعي طرفي الاضعف من جنس طرفي الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا
المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اذا دخل في مفهوم الطرفين كان
الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية للمختلف بالشدة
والضعف ثم اجاب مستدلا ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية
الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لمزيد الماهية للحقيقة
فيهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها
قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه واحد المفهوم من
اشد واقوى فيهم فقد 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 اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم عمل كذا
ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي
بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يتم جنس العمل فلا والا
فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار بالعكس لان ملك الرقبة سبب لملك
المنفعة وليس بهذا الملك مقصودا من ذلك فصح الكل من طرف السبب لا المسبب
والمذكور اذا اطلق البيع واراد الاجارة او اجاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح الا اذا ان يدفعه فقال
وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي العقد الى المنفعة ليس لفساد
المجاز بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لها اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
وحكم اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان الكل او عاما دخل فيه اي

وعقل المتروك هو المشبه به وهو ان يكون المذكور مطلقا متحققا فيهما او في المشبه به فقط وهذا هو الذي يسمى التشبيه المضمر وهذا جاء ما

قوله اذا وجد الخ

قوله ان الكل الخ

قوله ان الاجارة الخ

قوله ان الاجارة الخ

قوله ان الاجارة الخ

قوله ان الاجارة الخ

انت طالق الثلاث نسمائية وشفعة وتسعين انه يقع واحدة وكره في المنتقى و
الجواب ما ذا دعى الثلاث بها حلف حكما وان صح نكلا والا ستثناء تصرفه التكلم بلسانه
عن الدخول لانه الحكم والا لزم التناقض فيصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم
صح لاثبات المعنى المجازي فان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى الاكبر لعبده الاكبر
سنا منه يا ابني مراده به البنوة اصل وبهذا ابني مراده به الحرية خلاف
والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة
وهو الحرية من حين الملك فالضرورة تجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية
من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال
عتق على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد عندنا وعند ابي حنيفة رحمه الله
قضاء لا من غير نية لكونه متناقضا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والحال ثبوت
الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فالضرورة تجعل اقرارا والا يعتق العبد
عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمه الله طريقين الاول
الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن
لاشتراكهما في لازم مشهور هو الحرية من حين الملك وهو ان الابن اقوى و
اشهر انما في اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن
شرط في البنية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه تمسكا بالطريق
الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثاني بخلاف قول المولى لعبده يا ابتي
حيث لا يقع به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بعينه
واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب
استعمال بالا يعنى بهكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه اي وقوع العتق
بيا حرا يا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا غير المطلوب لكونه اي كون كل
واحد من هذين اللفظين صريحا في معناه فهو اي الاول في الحكم حقيقة غير
بلا اشتراك ولا قرينة صارفة وان الثاني فلان لفظ المولى وان كان مشتركا
احد معانيه المعتق لكنه في العبد لا يليق الا بهذا المعنى فيتعين بلا بينة لان المشترك
المقترن بالقرينة المعتبرة حكمه حكم الصريح ولذا ذكر ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة

بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الطلاق ان لا يتزاحم الاصل
ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة
كاكل النخلة او حجرت بان يتركه الناس وان يتيسر الوصول اليه كوضع القدم
وقبل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة قد يثبت به الحكم اذا
صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة
صيرا به اي المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل
من هذه النخلة او الكرم او البئر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما
اذا قال لا آكل من هذه الشاة او لحمها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة
فلا يصار الى المجاز واما المهجورة عادة فكان يقول للاضع قدمي هذا فان
فان حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة
عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث وكره فاضيخان بل المراد منه
المجازي وهو الدخول حافيا او منتعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل
بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الخصال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انشاء بطريق استيفاء المقيد والمطلق
او الكل في الجزاء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجاز
كالبحث والمدافعة لا الى ابعد بها كالاقرار قلنا المدافعة هي 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 الذي
هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لان اذا تعارف المجاز
اي غلب في التعامل عند بعض مشايخنا وفي التفاهم عند مشايخ العراق
وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال
اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم اوزي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع
عليه ولا يحنث عندهما لان التفاهم لا يقع عليه لانهما لا يؤكلان واستعملت
الحقيقة في الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل
بالمجاز اتفاقا وان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان

مطلب
لا يعتق العبد
بقول المولى يا ابني
بينة ان النداء وضع لاستحضار المنادى
وطلب اقباله بصورة الاسم من
غير قصد الى معناه فلا يعتق الا
بتصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي
او المجازي بخلاف الخطر فانه لتحقيق
المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن
احمد روى

ويهي استعمال لفظ المولى مثلا
في العبد
بالاتفاق
يعني ان لفظ المولى موضوع
للمعتق وعلم لاستيفاء
الرق فيقوم مقامه حتى لو قصد التشبيه
فيه كان عبدي حرا فهو على السامعين
يعتق هذا خلاصة ما في
الدرر

اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى اولا
مستم النساء حيث اريد بها الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس
باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها
من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من اجماع او سنة فانه قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق
المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسايل يتراءى فيها الجمع
بين الحقيقة والمجاز اورد بعضها وحققها فقال واذا قال حالفا لا اضع قدمي
في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو معناه
الحقيقي والدخول متنعلا وراكبا الذي هو معناه المجازي
وانما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة
والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز انما وقع بطريق ارادة
معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا
بدلالة العرف فانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة
الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة
وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى
قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ
يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك وغيره
لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذلك يشمل ما اذا
اشترى فلان دارا غيره ساكنا فيها لا حنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال
عبده حر يوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان
اليوم في مثله اي في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول

الليل

الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل
ممتد فلبيان النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا
يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم
غير ممتد كان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له بحيث لا يزيد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته
وهو النهار والا فلا لان غير الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد
بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل
او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا ففي الثلثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله
ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف
رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين معا
تختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف
اليمين فلما جاز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك
فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لا انه اي هذا القول نذر بصيغته
لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه [illegible]
ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة
سمى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا لكم

اعلم ان من حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما احتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت مما يؤكل كالبر يحنث فعل الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى عينها كذا في التلويح

العادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال كذا في التلويح

العقود في الاصل عقد الحبل ثم سميت به الحالة المستفادة للشرعة والليث وقيل هي الالتباس فهنا اي من ساعته ومن قبل ان يفترقا فلان من فوره كذا في التلويح

اي سلامة الالة والاسباب تلويح

لان فيه معنى الزائد على القدرة اي المتلذذ والتنعم وهو العدالية وقوام البدن اهم

مطلب شرط صحة المجاز

اي حركة في التلويح

اي حركة من استطعت منهم بوسوستك وعلائك الا الشر فان كونه الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه او امره الكلام فاما ذلك الامر زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالاداء من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البعض فاذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالاداء من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي فاذا قال كل مملوك لي فاصبح اشترى ولم يدخل المكاتب فان ذلك فيه ناقص والمحل الكلام اي مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة او لحصول العمل بالنية والخطاء والنسيان تجاوز عنا والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبل قوله تعالى واسئل القرية

مطلب الاعمال بالنيات

وهي على حذف الظرف للمضاف اي مجازا

وجاز التوكيل بالخصومة فان نفس الارادة حقيقة للخصومة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة هذا ان كان الجواب راجعا الى المطلق اما ان كان راجعا الى المطلق عليه فالارادة عين الخصومة حقيقة لا مجازا

اي وهو نذر بصيغة يمين بوجه

بغلبة استعماله في النذر

قوله خلافا فلنا اذا التزم القربة ملك القربة علة للعتق والعلة توجد المعلول جبرا فلا حاجة الى النية وطهارة الصبي تقبل يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد منهما

اي النذر واليمين

مطلب قد يجوز الجمع عندنا بين الحقيقة والمجاز ويجوز بين الحقيقة والمكنى عنه

اي الكناية لا يعتبرون الحقيقة المراد بها حقيقة كان او مجازا او كثر

اي النذر واليمين

الملزوم

والحكم وثانيها مقتضاه كالاثر والاثم 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 واثرا له على مذهب اهل الحق خلاف المعتزلة بل هي علامات محضة
لا تؤثر في موضعه فاطلاق الحكم والمراد مقتضاه عليه يكون بمعنى انه باعتبار المفردة
ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فان قيل لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان
المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان احدهما مجاز متعين من قبيل
المقتضي ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على
احدهما فحمله الشافعي رحمه الله على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة
دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا كذا فقد دل على
نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا انتفى العمل
بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا للمخالفة الدليل الثاني انه
اذا نفى اللفظ فقد دل على نفي العمل وحقيقته يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته
حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس
بصحيح بالكامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمه الله على الاول لوجهين
الاول ان الثواب ثابت اتفاقا في البيع والاحكام الجلية واما الفهم من نفي كل
فعل كان بتحقيق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه وهذا فائدة اعظم من
الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز في الثاني لو حمل
على الثواب لكان باقيا على عمومه [illegible] بخلاف
الصحة فانه قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصه بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد
ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ما اردتم جواز الاعمال بالنيات
حيث يخرج عنه مثل البيع ونحوه ولان الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في
معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما

جميعا

جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز
الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على فساد
الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله فهكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه و
الاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي نكاحها
اضيف فيه الحرمة الى العين لحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير
فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم
على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام تدل عقلا على عدم
ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح
الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون
منشأ الحرمة غير 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 ياكله
مالكه او باذن مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل
ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل و
الفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا
مخرجا عن الاعتبار بحسب الحرمة واضيفت الى المحل دلالة على انه غير
صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و
ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة
على خروجه 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 منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام باعتبار ان ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا
لداع اراد ان يبينه فقال الداعي الى العدول الى المجاز اما لفظي وهو اختصاصه
لفظا بالعذوبة ان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا تنفر الطبع عنه كلفظ

المبانى التى بُنيت الكلمة عليها وتركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها
الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى فالواو
لمطلق الجمع اى جمع الامرين ونشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو
او فى الحكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على
معية او تعقيب اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك
ونسب الى الامامين رحمهما الله تعالى او دلالة على ترتيب اى ثانوها بعدها
على قول فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى ابى حنيفة رحمه الله و
استدلوا على ذلك بوجوه اخصرها اثنان منها واشير الى الاول بقوله
للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى
خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله والاستقراء اى استقراء
موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او
المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة والدليل على الترتيب والمقارنة
حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة
عندها استدلوا بوقوع الثلث عندها فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث
عندها اذا قبل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اى زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود
الشرط ولا تفريق فى ذلك الزمان وانما التفريق فى ازمنة التعليق لان
ازمنة التعليق حتى يتعدد الطلاق بتعدد ازمنة التعليق فان الترتيب
انما هو فى التطليق لانه ضرورة اللفظ تطليقا بها اذا كرر الشرطية بان يقال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث
انعلق فكذا هنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق و
طالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث انعلق لانه اذا قال ان
دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة واحدة وما ذهب بعضهم الى ان
الترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله استدلالا بوقوع الواحدة عندها فى الصورة

المذكورة

مطلب فى حروف العاطفة

الواو وحكمها ان الاجزاء تقع فيها على العطف
بحكم الاصل ولا تقع على الاول خاصة
بحكم الاصل حسن جلبى

انما قال فى الاول لقول فى الثانى
سيجئ من بعض المباحث المنقولة
عن الائمة ولذا فى قوله لقول
الشافعى اه
حسن جلبى

نعم ان المصنف حقيقة
بذا لكونه من الموت والمصير
والداهية تجئ فيها
مع انه ركيك من الداهية
الخ عبارة وقع اعتراض
صحيح

التحقيق موضوع للمصيبة كالوباء
والخط والغائلة ولكن لفظ ثقيل
والفصحاء يجتنبون عنه ولذا
يستعمل الشعراء نحلا للفصاحة
فيستعملون مكانه لفظا فصيحا
خفيف التلفظ وان كان نحلا
كما يستعملون مكان التحقيق
لفظ الداهية والبلية والمصيبة وان
كان ولا تجد على موضع التحقيق
باعتبار نحلا لان اصل موضع الداهية
فى اللغة الشدة وموضع البلية الامتحان
وموضع المصيبة الذهول لكن يراد من
التحقيق نحلا ١٢

المبانى

الحقيقى فعلا ولفظ الجاز وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف
على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا
بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغيرها فان كلا منها قد يجئ بالمجاز دون الحقيقة واما معنوى
وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابى حنيفة رحمه الله لرجل عالم
او المحقر كاستعارة البهيم وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة
لذيذ المطعوم لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة انتم لبعض
المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان فان فوك رأيت اسدا ابين
فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او لطف الكلام كاستعارة
لجر من المشك موجه الذهب لتفخيم جرموقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
المراد هو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وعدم المراد كيفية افادته
تراكيب مختلفة للدلالة عليه فى مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن
بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية التساوى عند العلم بالوضع وعدمه
عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم فى الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد بزيادة المعنى
بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك
تنبيه جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والكلمة عن تحقيق
الحقيقة والمجاز لدلالة على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز لتوقف
شطر من المسايل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجمع حروفا تغليبا او تشبيها
للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى
من الجمع بين الحقيقة والمجاز اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة من حروف
المعانى الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان تشبه بها من حروف

اما وان يقع ايضا فقال و وقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس
لدلالة الفاء على الترتيب بل لان الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون
الاجتماع كما في التعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة كاملة مستقلة على حدة فيحصل في التعليق بالشرط وقوله و
طالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بواسطة تعليق
الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب
دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوع
الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق
اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد
من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى في هذه الصورة واما في محل النزاع
فيتعلق الثانية بواسطة الاولى والثالث بواسطة الثانية كما عرفت فافترقا
وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان
في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون ثمة تعاقب في
التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع هذا اى الواو اذا دخلت بين الشيئين
فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او
صفة الموصوف او نحو ذلك فيفيد الواو حينئذ الجمع بينهما في ذلك التعليق فقوله
ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق كعبد وقوله كلما حلفت بطلاقك
فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا التكرار الشرط
بكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما ولذا انت طالق ان دخلت هذه
الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما اى ولم يتعلق المعطوف
عليه بشيء فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اى حصول
مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاولية في احدهما او العكس
وانما افاد ذلك اذ لولا ذلك لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان
اذا دخلتها واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولية والثانية

او

او بالعكس فمن القرائن ولا تدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق اذا
تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد التثليث لم يذكر طالق ثلثا وعلى هذا فقس
وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها في
الحمل يجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج كما في ادّ الي الفا وانت حر فلا تعتق
قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف بينهما لان الجملة الاولى فعلية
طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
يتعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه قال اذا اديت الي الفا
فانت حر فان قيل ما ذكرتم عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت
على وانت حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال قلنا اولا انه
من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع
تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح فيما يصح فيه التنجيز
ليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح الحمل ظاهرا
ولم يمكن الحمل على العطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة
وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود
المتكلم فانه حذف حكما بمعنى الكلام ادّ الي الفا تصر حرا فيكون الحرية
متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اى للافادة كون ما بعده بعد ما
قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على
ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا
عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه
لا تحنث بتركه دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى
ولا بتاخيرها اى الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية
عقيب الاولى بلا مهلة وتدخل في حكم العلة يعني ان الاصل ان تدخل الفاء
حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب

مطلب استفادة الواو للحال

مطلب اشارة الاداة في الفاء

ولنا جعلناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فان ثم
في هذه الرواية على حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي
المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت
لكانت ثم فيها بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقتها لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير
قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فيبقى المجاز في ثم ويبقى الامر بحقيقته لما هو المقصود
وهو الامر بالتكفير في الكلام سيق له **وبل للاعراض عما قبله** اي جعله في حكم المسكوت
عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون بمعنى التدارك في قوله واثبات ما بعده على سبيل
التدارك لان الكلام الاول باطل وغلط بل لان الاخبار به مما كان ينبغي ان يقع وقيل
هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا
يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او بتاويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر
الرد والرجوع والا صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع لا الترتيب ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة
ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخر لبقاء المحل بخلاف
قوله علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام
عادة التدارك في نفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني
فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم
ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون
ولكن للاستدراك اي التدارك وهو دفع التوهم الناشي عن الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للملابسة بينهما بلا النفي
انها دخلت في المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا
عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب
اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر
زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت في الجملة لاحتمال الكل منها بجملتي النفي والاثبات فتحصل
معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام

اى

اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن 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 كما لك اي كقول المدعى عليه لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن
غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن به وحمل على الخطاء في السبب لا في الواجب
فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين
المذكورين ولا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا
لا تعلق له بما قبله كقول المولى للامة التي تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح ولكن
اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما
يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا
اصل النكاح هذا هو الموافق للرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب
الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق
لما فيه من 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 آخر
اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما شهد
به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في موضع منها ولا نزاع في
رجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي
الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على
الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى ثبوت الاصل
مقيدا بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل
المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى
في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
آخر **واو لاحد ما تعلقه** اي فوق الاحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه
العبارة للاختصار فتوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان

وضع الكلام للافهام فلا تنافيه الشك والابهام بل معنى انه اكثر ما يحصل من
محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بكون احد الشخصين بكون غالبا الشك
المتكلم فيه بان يعلم ان لجاز احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع
لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار تفضل قال الله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم للخلو عن غرض الا ان
المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن هنا ذهب 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 اولم يوضع للتشكيك
والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في
تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لانشاء
الحكم ابتداء ولهذا توجب او التخيير في الانشاء وقد تفيد الاباحة والتسوية
وغير ذلك مما ناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجئ الفرق بينه
وبين الاباحة في قوله هذا خير لك بهذه اي جميع هذا القول وهو علة القوله
لا يعتق وتوجب فرتب عليها جهتها اي جهتي الاخبار والانشاء فانه
اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وبهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا
واخبارا حقيقة ولغة فالحرية الاخبارية لا تعتق العبد في الاشارة اليها الى
الحرية لان احتمال الحرية بهذا وكلمة الانشائية توجب ولابد تعيين اعتبرها
بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء ما سبق ذكر التعيين ايضا وهو ان يقول
اردت هذا الجزئين المذكورين فشرط جهة انشائية صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وجهة اخباريته صح الحر عليه
اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات لما اذا اقر
بالجهل فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من

وجه

ط قوله ان احد الفريقين لعلى هدى او في ضلال مبين بين لهم داع الى الايمان اذا وقفوا عليه جلاكين

ط قوله لانه انشاء بمعنى انه لا يحتمل الصدق والكذب نسخة الصحيح

ع اي الانصاف او

كاتبه قال ان الثلثة رقمته من قبل فاقر الان بالحرية نقول لعل هذا هو نسخة التسلوي صفة التعيين فوجب او التخيير في الانشاء ٩١

وفي الجواب ان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل بما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بنا على ان الذات المبهمة من حيث انها مبهمة واثرة بين العبد والدابة لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا وحذف من كلام المصنف لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما

سيد شريف قدس سره

وجه قوله اي ولكون او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح لكل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من هنا نشأ الشك في الجزء والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قول المولى بهذا حرا او هذا لعبده ودابته وجعلاه لغوا لانه يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لم يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يتصف عليه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صح ابو حنيفة رحمة الله عليه هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفيته المجاز عنده في اللفظ لا سيما وهو يحتمل التعيين خلافا لهما في العبدين والثلثين بموت احدهما وبيعه والعمل بالمحتمل اولا من الابهام فيلغو ذكر ضميمته كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبده الثلثة هذا حرا او هذا وهذا عطفا الثاني بالواو والثالث بالواو لتعلق الثالث بالحال وتخيره في الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سبق كله الكلام في احدهما خرج هذا المعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا تعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حرا او هذان اذا حلف لا يطلع هذا وهذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حرا وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولا الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز التخيير مع الكل

ع عطف صلح له الواحد المعين والعبد لانه صلح

اي على التعيين والاعم يصدق به على الاخص والواحد الاخ الذي يصدق على العبد والدابة غير صالحا للعتق واما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ليتلوه

لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى الخاص هو الواحد المعين او من الفاظ العموم قال ابو الحق والاطلاق نلوه على الواحد المعين لما تعذر الحقيقة نلوه فيصير عطفا للعتق على المعتق الذي هو حر

ظ قوله لم يكن قوله او هذا مغيرا لعتق الاول بل بيانا فلما قال او هذا توقف العتق في الاول على البيان فلما مات توقف العتق بموت احدهما ٩١

ظ قوله ولا وجه لاثبات حرا وهو لا يصلح للحرية ولا للعبدين ولا للثلثين ٩١

ظ قوله لان العطف للاشتراك في الحكم المذكور ولا اشتراك في الحكم المذكور لفظا لان العطف للاثبات حرا ومثله للاثبات حرا ٩١

ظ قوله لفظا وهذا خلاف مسئلة اليمين فان الحنث فيها لا يحصل الا بالثلثين والحال

يقال لا اعلم هذين الحالين يصلح ذكرا ان يكون سببا للاستسعاء لان المعتق نقيض المذكور لفظا حال ونذير فذلك هذين حال ونذير جعل الحصة سببا للاولوية والرقي فان المعتق

وجه

من الاخبرين كان يقال هذا حر او هذا عبد وهذا اخر وعلى الثاني بان البشر يكون في
النفي كما في لا اكلم هذا او هذا او هذا اذ يجب جمع الاخبرين في الاختيار حينئذ
ولا يجمع احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تعذر الجمع الكلي ان لا
يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا اخر فالظاهر
قصد الانفراد في الثالث دون الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو لتقدير المادة
يؤذن باراده الحكم المستقل لا الشركة وعن الثاني بان مفترق الثلاث تتوقف
على عطفهم على الثاني معنا وفيه النزاع فغيره المصادرة بخلاف الثاني فانه
معطوف على الاول ومغير له قطعا وتقيدا والعموم اذا استعملت في سياق
النفي وما بمعناه كالنهي لفظا نحو ما جاءني رجل او عمرو اي لا هذا ولا ذاك
ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيتمثل بان لا يطيعهما
اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط او معنى بان يقع في اليمين المثبت نحو ان
فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او دلالة استفهام الانكار حتى
نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والتزم افادتها العموم
هنا لانها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا
بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما
وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني رجل او عمرو فان معناه ما جاءني
احد منهما بخلاف الواو فانها للنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا نجنث
بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا لم يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد
بمجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تعم كلية او عن
جملة على العموم ودليل على انها لانتفاء احد النفيين يحنث بفعل عدم الشمول قال
صاحب التلويح في تسليم ما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت 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 يحمل على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يجمل
لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في

الايمان

الاول ان صاحب الكشاف لا يقول بان او في الاثبات يساوق النفي
حتى يستفيد نفي العموم من القرينة بل يقول ان او وقعت على النفي اذ التقدير
او لم تكن كسبت فافادت ارتفاع احد النفيين فيستفيد منه خلاف النفط
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهم ان ظاهره
ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المتفاد
من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا وليس كذلك بل مراده
ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المفرد عطف على لم تكن المذكور عطف
المفردات على المفردات ويؤيده ما ذكره قول الفاضل النفتازاني في شرحه
ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر بلا ونحو سلط عليه
النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بالواو ونحو امر على امر بل يقول
لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تقدم الاول للزوم التكرار وتخصيص
الثاني بالعموم انما يصح في نفي العطف بلا لا في عطف النفي بالواو وقوله
او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر والا في التحقيق فكسبت خبر
لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا
تاملت فيما حققنا عرفت انا بينه وبين ما ذكره في التلويح تناف في غاية
الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي في كلام الفاضل
بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت
لكن لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الظاهر
واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه الكلام لا توجيه لمرامه
واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا يجامع كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
بل يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت
مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فلا يحل وحكم او كعكس حكم الواو
فافهم النفي الشمول لانها للجمع وفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد لا ان تدل بوضعها
حالية او مقالية على انها للشمول لانفي نحو لا تشرب لبنا واكل مالا لبنيم ولجاز
اذا اتى بالزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او

اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي
الشمول والعكس وقد تكون اباحة لما تكون للتخيير على ما سبق اعلم
ان مثل قولنا الفعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز
الجمع بينهما ويسمى اباحة كجالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبهما مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان
الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او وقد عرفت انهما لاحد الامرين مع جواز
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 بالامر فرفع امر
الوجوب لا يكون الا امتثال الاباحة معا وليس الجمع الجامع من حيث الامتثال به
بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن ثم تخيير ايضا فان 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 وشك في الجواز بعارض
الامر بهما او قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر فاقصار
كما في خصال الكفارة فالاباحة والتخيير في هذا اي في الاتيان على سبيل
الاباحة وقد يكون او للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الا اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل تمتد كون
كالقيام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والملازم من
العطف اما انقطاعي او معنوي الاول كقوله تعالى لنبيك من الامر شيء او يتوب
عليهم كما في احد الاقاويل اي ليس لك من الامر شيء او تثبوت
شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز و
تحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية والثاني كقولك
لازمك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون الملزوم لاجل الاعطاء
لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحصل به وهو الغاية او
الاستثناء والآن نتناول احد المذكورين بقضية تنائي احتمالي كل منهما

مطلب
كون او للاباحة

مطلب
كون او للعطف

ان استثناء ذلك ان يتوب عليهم عليه السلام ونسخ ذلك فقضى وصح يوم احد وكان
عند الدعاء عليهم او يتوب عليهم فقال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
ابن ملك

و

وان تفاوته بوجود صاحبه وطبيعة الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاوقات فوجب اضمار ان الا ان يكون المستثنى مصدرا منصوبا على الظرفية
الوقتية المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومن قول امرئ القيس بكى صاحبي
لما رأى الدرب دونه وأيقن أنا لاحقان بقيصرا فقال له لا تبك عينك
انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وقد تكون او بمعنى بل كقوله تعالى وهي
كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه قوله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا
او يصلبوا الآية قال مالك رحمه الله الامام مخير ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء
قطع من خلاف وان شاء نفى من الارض فجاء بأو لتخيير يثبت التخيير في
كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فجاء بعض اصحابنا بانه
تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يتردد بازدياد الجناية
وينتقص بانتقاصها وجزاء ستة شتى فما بالها فلا يخيف مقابلة اغلظ الجناية
بأخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت
الجمل المذكورة في عرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والصلب والاخذ جزاؤه
الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي من الحبس
الدائم على ان الوارد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما
في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى
بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا قتلت المحاربة بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم اذا اخذ والمال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا
الطريق فظهر من ذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا فعله السفيه
ليس بما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم نذكر ههنا كما ذكرنا في سائر الكتب لان الاصل
فيها هي الجارة لا العاطفة كما سبق فالاحسن ان نذكرها في الحروف الجارة
لا العاطفة ومنها اي من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء
للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وابصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يلابسه زيد فالحرف هو اي اذا كانت الباء للالصاق

مطلب
الباء
للالصاق

والالصاق اما حقيقي كامسكت بزيد
اذا قبضت عليه من جسمه وجاذبي
طوفي مررت بزيد اي التصق مروري
بموضع يقرب منه او بمعنى
حسن جميل

فقوله المولى العبد لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ
ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج
منها بعض ما تعلق به النهي بقي ما عداه على العموم الا ترى ان لك ان لا تاذن
لكل خروج اذنا ولا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من
جنس الخروج فحمل على الغاية لما بينهما فان الغاية تقصر المتداد المغيا
وبيان الانتهاء بما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه حكما ايضا
كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الا ان آذن
لك فيكون الخروج ممنوعا الا وقت وجود الاذن فاذا وجد ارتفع المنع
فان قيل المصدر قد يقع حينئذ لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت
خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت وجود اذني فيجب لكل
خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان حنث ان خرج مرة بلا اذن
والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث ظا لحنث بالشك واعترض عليه بان الباء
وجبا ما لم يقتض وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء
اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان
شايع كثير وعند نقاد فضل الوجهين يبقى بيننا الوجه السالم عن المعارض وورد
بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن
لك فانه تحتمل الا يعرف له استعمال والجواب ان احتماله على تقدير تسليمه
انما هو من تركب بعض المقدرات حتى اذا قدر هكذا لا تخرج خروجا الا خروجا
ملصقا باني آذن لك لا يبقى احتمال اصلا فالصواب في الرد ان يقال
انهم صرحوا بانه لا عبرة لكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي آخر
آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الاية الواحدة والحديث
الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن
المعارض فكذا الحال في الحديث والا استعانة اى طلب المعونة بشيء ما حتى
مثل كتبت بالقلم وقبل انها راجعة الا الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة
بالقلم فتدخل اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسايل اذ بها يستعان

على المقاصد كالاقلام في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع
بالمملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة البه لانه في الغالب من النقود
التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات
واذا اشترط وجود البيع لصحة البيع لوجود الثمن فاذا كان الاصل
ان يجعل الباء في الاثمان فبعت اى فيقول البايع بعت هذا العبد بكرّين
حنطة فقابل البيع والعبد بهما والكر مثلي يثبت في الذمة حالا وقوله بعت
كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد راس المال والكر مسلم فيه فيراعى
شرائطه من التاجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض راس
المال في المجلس وغير ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه ويراعى
لوازمه المتاخرة عنه كعدم جواز الاستبدال به والكر قبل القبض واذا دخلت
الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الوسايل لم يجب استيعابه اى استيعاب
المحل بالفعل كالالة اى كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان
الاصل في الباء ان تدخل الوسايل والالات كالمسح للحايط بيدي ولم يشترط
الاستيعاب في الالة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل
الى المقصود بل يشترط استيعاب المحل للكونه المقصود كذلك الامر في
شانه اى استيعاب اذا دخل الباء بالة التي امن شانها عدم الاستيعاب
فلم يجب الاستيعاب في مسح الراس كما ذهب اليه المالكي رحمه الله لان الباء
دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمامور به على قوله واذا دخلت
المحل ولم يجب استيعابه ان الباء في التيمم عند دخلت المحل ولم يجب استيعابه
اجاب بقوله واما وجوبه اى وجوب الاستيعاب في التيمم انما قال
ذلك لما قيل انه لا يجب مسح مقدار الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه
لكثرة الخفيفة في الوجه ان كثر في بعضه الحس فيلتبس عليه الحق
والباطل فبالحديث المشهور وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمار رضي الله
عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلو لا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولا قرينة في التيمم تخلف عن

ط

المشروط به وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب
استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان المسح بالصعيد
في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصفت للتخفيف ولا
شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف كصلاة
المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة
نحو ركب على الفرس او معنى نحو لك على دين فان الواجب مستعل على من
عليه بما يقال ركبه دين ويستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلى الف اي
اذا كان على للوجوب شرعا فقوله لفلان على الف دين او وديعة
الا اذا وصل به اي بقوله على الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا
للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محتملا وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء اللازم
للشرط الملزوم الواجب لمن عليه يستعمل في الشرط اي في موضع يفهم منه كون
ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال
بايعنا على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية
مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه ... العوض والمعوض من اللزوم و
الوجوب ويستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان المشروط يتوقف على
الشرط بتعقيبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقابل بالمعوض
ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر بل يثبتان معا في اللازم مطلقا فلا جرم
كان الشرط مجازا في العوض فيحمل عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى على معنى الباء
الا اذا تعذر معنى الشرط مجازا في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا
يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق ... الشرف ... الى
واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به
فكذا عندهما اي يحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل

اما بحسب الضعف نحو قدم الناس حتى المشاة او القوة نحو مات الناس حتى الانبياء او بحسب الحط نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس او بحسب الدخول في العدد نحو اكلت السمكة حتى رأسها حسن چلبي

معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المرأة
لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض فلا شيء عنده لان اجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع
المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة
جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت
المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط فلا يتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية
هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون و
ذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وقد رد
باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف
الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو فلان
على عشرة من فضة (و) بمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره
(و) تستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان
اللفظ به يكون نصا في الاستغراق (وحتى للغاية) ... الدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها
والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق في الاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
وعند كونها عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية
لان العمل بها ... والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى
الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس
الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا
فشيئا اي انقضاؤه متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول ثم الثاني وهكذا الى
الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل او الاخس

لكن لا بحسب الواقع بل بالاعتبار اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يكون ان يتعلق
الحكم بالواقع بالمعطوف اولا بالمعطوف عليه كقولك مات كل اب طالبى حتى آدم اوفى الوسط
فالغاية قولك مات الناس حتى الانبياء وقد تكون ابتدائية معناها ان ما بعدها هو الغاية
معنى الغاية فقد دخل على مبتدا اذا قولك اخرجت الناس حتى هند خارجة و
لهذا اجاز ادخال حرف العطف عليها فالغاية قول امرء القيس مطوت بهم حتى
تكل عزيمهم وحتى الجياد يقدن بالرسان او مقدرة اى مقدر الجر بقرينة
ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى كل هذا اذا دخلت
الا سماء واما اذا دخلت الافعال صورة وان كانت تشرف للحضفة داخلة على
الاسم لان بعده الافعال منصوبة باضمار ان فالغاية فيها الاصل والحمل
عليه اولا لكن ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى
للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القبال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح
منتهى له والا فلا وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى
كى ان صلح الصدر السببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ وسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو
لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى
له اذ الاسلام يزداد فاضلة ويتفاوت فكيف يتصور الانقطاع و
الانتهاء والا فان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد
حتى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية اومعنى غاية ذهب فخر الاسلام
الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه المتقدمون استعارة لمعنى
الغاية لكن بشبه الظاهرة بين الغاية والتعقيب والاصح وقوعه واولوا ما ورد
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ منه اللغة فكيف بقوله سماعا و
قوله صاحب الكشف بان المراد بحرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم
ليكون موافقا لما ذكرنه الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فلوناه وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا

ان واو الحال داخلة عليها وما بعده خبره والواو
حرف عطف عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة
كما مر وكذا ما يجوز
من الكل
بمعنى الشمل

حتى حرف جر ومعناه الغاية
المطلق او المقيد
للعطف المحض

غاية في السببية
وتكونها للتعقيب بشرط
الفاء فالشمل المقيدة
بالمطلق يلوح

ان

ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه
حتى لو اتغدى متراخيا حصل البر وانما حنث لو لم يحصل منه التغدى بعد
الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر فى اطلق الكلام وفى الوقت الذى
ذكر ان غلبة ظنه ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام القفال لان الترتيب اثبت بالغاية
وعند تعذر الحقيقة الاخفى بالحكم اذ الاقرب اثبت واذا وقعت حتى بين
اليمين شرط البر فى صورة كونها للغاية وجودها اى الغاية اذ لا
انتهاء بدونها وشرط البر فى صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء ترتب
عليه المسبب اولا وشرط البر فى صورة العطف وجود الفعلين المعطوف
والمعطوف عليه ليخف التشريك ولو ضحى بفروع فلو قال لعبده حر ان
لم اضربك حتى تصبح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد ويحتمل الانتهاء
وصباح المخرج يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصباح عتق عبده
لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال لعبده كذا ان لم آتك حتى تغدين
فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدى لا يصلح لانتهاء والاتيان اليه
بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحيه ان يكون الفعل مع قطع
قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه عنه كالميل
للضرب وظاهر ان التغدى مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا
حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال لعبده كذا ان لم آتك
حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان
فيصير وكان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك
فاتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر
وان لم يتغد اصلا حنث كذا فى فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد
عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله
غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان

اى بنفع العين اى المعلمة
مطهر

فى السببية لا يوقفه على بر الحمل
بفعل الذى هو سبب فان
لم يترتب عليه المسبب نبه

يعنى ان التغدية احسان والاحسان
داع لزيادة الايتان وما كان داعيا
لشئ لا يصلح ان يكون منتهى له فلم يمكن
حمله على الغاية مطهر
لانه احسان بدنى يصلح سببا
لاحسان المال منه

بان بادیة وقضا آخر فتفدن عقیب الاثبات من غیر تراخ والا لم یشکل انما نشاء
من جعل التراخی عن الاثبات لا الاول المدلول علیه بقوله اذا اثاه وقد بانه
کلام لم یثبت له فضل تحمل النسبة علی عدم وجوب الوصل الحسی وجواز
التاخیر بعذر لا یعد تراخیا عرفا فالفاء فانه لما کان بمعناه کان حکمه حکمه
والی الانتهاء الغایة وقدر معناه فیحمل الی علیه ای علی انتهاء الغایة انما یحمل
الصدر ای احمل صدر الکلام الانتهاء الی الغایة کما جئت مالی علیک الی شهر
فان الناجیل یحمل الانتهاء الی شهر والا ای وان لم یحمل الصدر الانتهاء الیها
تتعلق الی بالمحذوف فادل علیه الکلام ان امکن تعلقه بذلک المحذوف کبعت الی شهر
فان صدر الکلام وهو البیع لما لم یحمل الانتهاء الی الغایة وقد امکن تعلق قوله
الی شهر بمحذوف دل الکلام علیه صار کمعنی بعت مؤجلا الثمن الی شهر و
الا ای وان لم یمکن تعلقها بمحذوف یحمل الی علی تاخیر ای تاخیر صدر الکلام
ان احمل ای الصدر الناجز کانت طالق الی شهر والمنوی الناجز والتنجیز
فان نوی احدهما فذاک والا یقع بعد مضی شهر عرفا للاجل الی الایقاع
احتراز عن الالغاء وقال زفر والشیخ فی الحال لان الناجیل والتوقیت
صفة للوجود فلا یدخل الوجود فی الحال ثم یلغو الوصف لان الطلاق لا یقبله
ثم ان تناولها ای صدر الکلام الغایة تدخل ای الغایة فی المغیا سواء کانت
الغایة بنفسها ای کانت غایة بحسب الوجود قبل التکلم کراس الشهر فانه
غایة وطرف لنفس الامر اولا ای لم تکن بنفسها بل کانت غایة بحسب
التکلم دون الوجود کالمرافق فی قوله تعالی وایدیکم الی المرافق فان الید
تتناول الابط کما هو مذهب الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین فی التیمم وقد جعلت
المرافق غایة لها فی التکلم فتقید الغسل الی المرافق کما قبلها تتناولها
وراءها ای وراء الغایة ان کان وراءه شیء کالمرافق بخلاف الرکبة اذ
لیس وراءها شیء لان الغایة قبل التکلم تدخل فی المغیا حتما قطعا فاو ادخلها
الی جاء الشک فی دخولها عنه ولا شک ان الاصل فی الکلام الذی هو ضد الدخول القطع
لا یثبت بالشک والا ای وان لم تتناولها الصدر فلا تدخل الغایة تحت المغیا

علی التراخی عن
کلام فخر الاسلام او
لا عصل له

ط ای موجودة ضد التکلم غیر مفتقرة فی الوجود الی المغیا کما تقرع

سواء

لان المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء ففيما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده لم يشترط
بدونه ايضا في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو
حنيفة رحمه الله تعالى بين اثباتها وحذفها بصحة نية الآخر من الوقت في صورة
الاثبات الى اثباتها في فنحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به
يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم
يوم بل ساعة لان الظرف فيه يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا
لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل قد نقل عنهما
ما يخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى انه اذا قال امرك بيدك
رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد قلنا كون
الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض
لما كان مما يمتد نفسه يستوجب التروي والتفكر من المفوض اليه اقتضى
مدة مديدة فاذا تعلق بما هو محدود ولا ترجيح لبعض اجزائه على بعض
بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكر كلمة في او لا
بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك بل الاصل فيه التنجيز واذا دخلت في المكان
التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا يقيده بل يقع في الحال لان
نسبته الى جميع الامكنة سواء ولانه موجود في التعليق به تنجيز كما في الزمان
فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون
معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شائع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا
منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق به ... وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا
للشرط لا مقارنا له كما سبق ولا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من
قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا لا يتقيد به فلا يكون

اي من الظرف والشرط

اي الاشتغال

بينهما

بينهما الا مقارنة وهو ينافي الشرطية واذا انت طالق اجنبية قبل ان انت طالق
في نكاحك فتزوجت بي لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط
طلقت كما لو قال ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت
بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشيئة الله
لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بالوجوه وعدمه فلم
توجد قطعا كما في العبادة وتطلق في الحال يقوله انت طالق في علم الله لان
المشهور استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز لان معلومه
واقع اولا ان اضافة الى الله تعالى ... فيكون تنجيزا كما في ... وفي القدرة
روايتان لا يقع اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى فعلم روايتان الا
انه يقع كما في العلم ذكره في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية
في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله تعالى او في ارادته او
في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه ... لا يقع
الطلاق اصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في
للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحت الافعال فتحمل على
التعليق المناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها
على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى
الشرط فيكون تعليقا والمشيئة 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 تحقيقه الشرط ابطال للايجاب فكذا ههنا
اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان
التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم
ان القدرة تجيء 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 الباري بضدها وهو ظاهر و
بالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق

للموطوءة الميراث للفراد ولغيرها لا ولموت الزوجة لا ميراث له لان
الفرقة من قبله ولكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط
فيه ان يشترط في صحته التنجيز من العدة بل اذا وجد الشرط حال الجنون
بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان
التطليق ممكن ما لم تمت والجزاء انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور
الوقوع قلنا بل يتحقق الجزاء عن الايقاع قبل الموت لان من حكم ان يقع
الوقوع ولا يتصور ذلك ولو لم تمض لفظة لان لا تنقضاء الثاني لانقضاء
الاول فلو لو دخلت الدار لم تنقض ولم تدخل فيما مضى ينبغي ان
لا تنقض ولكن الفقهاء استعاروه لان لما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو
كره الكافرون كعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فانا قال انت
طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي في نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف ولا نفي عنهما دخولها البتة وقد يدخل اللام في جوابه كقوله
لفسدتا وقد لا يدخل كقوله تعالى لو جعلناه اجاجا لا لظهر اصلا حتى قالوا اذا
قال لو دخلت الدار فانت طالق في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت
طالق بالواو ولو لا في المنع كالاستثناء يعني ان لولا الدال على امتناع
الشرط لوجود غيره جعل نفيا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء
حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق المرأة في قول الزوج لها انت طالق لولا
دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك
الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه
موضوع للظرف فقط للمجازاة وللجزم للمضارع وتستعمل في القطع
كقوله واذا يكون كذا كذا واذا الجاسوس يدعى عندنا و
موضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية ويجزم به
المضارع وتستعمل في امر عام خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ابي حنيفة
رحمه الله تعالى لان الاصل في الكلام والارجح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان

بطء ان الزوجة لجزء الاخير من الموصى
عليه لان التعليق بالطلاق ومن شرط القدرة
الشرط لكن لو كان التعليق كالمنجز عند وجود
الشرط امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة
التطليق بل يكفيه وجود القدرة عند التعليق
لطلاق علق الطلاق بموت من فوجد الشرط حال
الجنون فانه يقع لان لم يصور ذلك
حقيقة التطليق
وكذا اذا ماتت لان فعل موتها يوجد
وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق
الشرط بعد موته
ابن ملك

يقع صح
معلق
لولا في المنع كالاستثناء
بمعنى وقت حصول مضمونها اضيفت
اليه فلا يلزم به الفور بل يملك
اذا جاء هنا الوقت ويكون استعمالها فيما
هو قطع الوجود بلوح
جليش صح
اجليش الخيط ومنه سمي الجيش
وهو عسكر يطلب بهم كثير والجيش
اجليش الناس الجيش الخيط بمعنى واحد
اجليش طعام يتخذ من التمر والسمن وبه سمي
بمعنى تعليق حصول مضمونها بحصول
ان تصل فيه وسكنه فاظهر الفرق بالترتيب
وتطلق الجيش او كل الجيش وهو الصحيح الذاب
تعلق كلا تعلق الثاني على الاول

بالواو في ما وجد بعده بترتب
الشرط عليه وبالفاء في ما وجد
بعده بلا مهلة وبثم في ما وجد
بعده بمهلة اعتبارا بالعطف
بها حقيقة او حكما

للموطوءة

بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المفرد التلفظ
بكون التعليق بها بغير فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف
مع الملازمة سواء وصف بها قبلها او بعدهم فيقع طلقتان قبلتان
في انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا
وقبل للمدخول بها فيقع طلقة واحدة فقط في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة
اذا قيل بهذا الكلام لغير المدخول بها وذلك لان القبلية قائمة
بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف غير عائد اليها فلم يبق محل للآخر ويقع
ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا
قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية
والموصوفة الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه ايقاع الثانية قبل
ايقاعه في الحال لان من ضرورة الاستناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت
تصحيحا للكلام بخلاف ما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فتقعان معا
بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لما ذكرنا في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة يقع واحدة فقط لما ذكرنا في قبل واحدة وعند الخضرة الحقيقية فيدل
على الحفظ لا للزوم في الاكثر فعند الف ودينه لا دين الا اذا وصل به
المقدر دينا فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الكلمة كما ان الدين عند الله الاسلام
اي في حكمه ومن كلمات الشرط غيرها لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه
اي في الشرط لانه لحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي لتعليق حصول مضمون
جملة لحصول مضمون اخرى وتدخل ان امر امعدوما لكنه على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء
الا على تنزيل غير المتوقع منزلة المشكوك لنكتة اذ المراد والحمل المقصود ان من اليمين
لا تتحقق ونحن منها فالشرط في قوله لزوجها ان لم اطلقك فانت طالق
لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان المتيقن بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال الجزء عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج

جملة
مطلب
كلمات الشرط

للموطوءة

وهو اى كونه للظرف فقط قولهما اى الامامين ففي اذا لم اطلقك فانت طالق
لا يقع الطلاق عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما لم يمت احدهما اى
احد الزوجين لان اذا لما عرفت مشترك بين الظرف والشرط فان حمل على
الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما لان ان وان حمل على الوقت
يقع الطلاق بموتي فلا يقع بالشك ويقع عندهما لما فرغ مثل متى لم
اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا حكمت
بوجود ذلك الوقت فتطلق وكذا اذا ما الا ان تحضه للمجازاة فان دخول
الدار تحقق معنى المجازاة بالطلاق المنجز وسمي بهذه مسلطة بجعلها الكلمة
التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتني اكرمك فما هي التي سلطت
اذا على الجزاء لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته حرفا من
حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى للوقت اللازم المبهم
فتفرع على كونه للوقت بقوله فتطلق بادنى سكوت من الزوج في قوله
انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع
عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وتفرع على كونه لازما بقوله
ولا يسقط حين المجازاة اى اذا لزم معنى الوقت بمتى لا يسقط معنى الوقت
عنه حين قصد الشرط وتفرع على كونه مبهما بقوله ولم يدخل الا على خطر
اى شرد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فان كلا منها اثر الابهام
كقوله متى ما تاتني تعطني الا ضربه بجزم خبرنا به عندها خبر موقف
وانت طالق متى شئت لم تقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام
ومثله مهما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح
للاستفهام خاتمة شتمل المباحث ان نتبه خاتمة لان ما يتعلق به
تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله
وقد حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات لختمت به كيف للسؤال
عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال
هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك وتشمل لتفويض الوصف بعد

وهذا للطلاق فيما اذا لم يكن للزوج نية اما اذا نوى الوقت يقع في الحال
ولو نوى الشرط لم يقع الا بوجود الشرط تاتارخانية من الطلاق
بالشك من البزازية ١٢ منه
من بني سعد بن زيد مناة بطن من تميم وهو اخو الطاق الذي هو
عشوشة اليه اذا نظرت الى مدبره وعشوشة خلفه اذا نظرت الى مقبله
عشوشة عنه اعرضت عنه وقصدته يقال
لا ضوء ناره اي لا خير عنده وهذا
خبر ناره عند تلك الشاة خير وهو
بالخير بدو وقيل سمع عمر رضي الله عنه
عليه السلام فقال خبر ناره ونوسي
وفي سلسلة الذهب من الاستفهام فيه
والاغراض الطالع فطرق عن
بعض الوجوه النظر الكيف اصنع اى
الحال صنعته ابن ملك

فرع كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف ان بدليل استعماله فيما ليس بقطع وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان
اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع للتنبيه ومع هذا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط
المراتب حتى ان اصابة المكاره كاد امر لا شيك فيه ليوطن النفوس على تحمله فيما من مفاجاءة المكروه بلوح

إذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل إن وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج
القراء لذلك بقوله استغفر ما اغناك ربك بالغني البيت وجه الاحتجاج
ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على
امر مترد وهو اصابة الحصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فيكون
بمعنى ان والبيت ذهب بعض الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه
الاستدلال ولا يخفى بجرد دخولها على امر مترد حتى يرد عليه ان
المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب
وحط المراتب حتى كاد نه لا شيك في اصابة المكاره ليوطن النفوس
عليه ويجاب عنه 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 بما نحن في وصفه وههنا ان تحققت
يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البعض
موضوع للظرف بخلاف اذا لجملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد
تشمل بجرده اى بجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله
والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل وتشمل ايضا
للشرط بلا سقوط اى سقوط معنى الظرف مثل انزرتجت حرجت اى انزرع
وقت خروجك تعليقا لخروجه بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة
آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى
تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا
اخرج غدا الا غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا
في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بما عتبار افادة الكلام تقييد حصول
مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة الابتداء المتضمن معنى الشرط مثل الامر
بالشيء فله كذا فلم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غيرما وضع له اصلا

وهو

ط

وقوع الاصل فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر
الكلام يعتبر ذكر كيف في جواب ان تحذوف والا فلا ولان لم يستقم السوال
لفاذكر كيف فيقتضي العدد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في قول الموما له
انت حر كيف شئت بلا تفويض لا يعتبر الا لانه تفويض حال العتق
بعد وقوع اصله والاصل لا يتلحقه الا لان العتق لا كيفية له لان
المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له
بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره
مطلقا ومقيدا بايام من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل
مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا
فانها امور لا يحال للعقل بدركه بل لا يجلى على من له انصاف وكذا الطلاق غير
الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية
كالبينونة والغلظة والعدد الا مشيئة في المجلس اذ لا مساغ لتفويض
حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة
وتفوض الكيفية الا مشيئة في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان
اتفقتا على شئ جاز ذلك والا فان وان لم تتفق النيتان فرجعية لان
الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبرتها وان نوى فان
اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا تبعد من اعتبار اليقين
الا نيتها فالتفويض اليها والبائنة فلانه الاصل عند الا مساغ فاذا اتفقا
سقطا فيقع اصل الطلاق وهو الرجعي وقالا فيما لا اثنا في الاشارة اليه
بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل وتفيد تفويض المشيئة فتوجب
تفويض الاوصاف بالضرورة فان جعلها على السوال عن الحال متعذر لانه
لا يكون قبل وجود الاصل ولم ترجع اليها حتى الى الغاية واعمالها على وجه
من وجوه الجواز ولا من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شئ
مثلثي الطلاق والعتاق ما لم ينو اكثر من المرة والعبد في المجلس
فاذا غابت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا

على مال او الى اجل او شرط او شاء الله يعتبر فذكره باطل وهو عنده كما سبق
وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وفي الدراية
كتاب كذا في الكشف وله اي ولابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الاستيصاف
الذي هو معناه طلب الوصف ليتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول
خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت فهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف
يستدعي وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشيئة فتبطل الاستيصاف
لكن يثبت اوزاد اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد
يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الحال
واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت
وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلق الاستيصاف
وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلاق الطلب
العقل و التفويض حاصل قبل وحول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف
قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا تغيير بدخول كيف فلذا قال ابو حنيفة
رحمه الله عليه حقيقة الكلام وما قالا لا معنى الكلام عرفا واستثنى الاكثر في الاقرار
والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومتعلق له
بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم ما قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامام فتامل
فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسب الله ونعم الوكيل وهو موضوع
للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع لما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق
فقط اما مطلقا فلا دلالة لكم ووقوع شئ من المعدود استوفى قوله انت
طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة لان العدد هو الواقع بالطلاق
الا مقتضى كلامه قوله انت طالق اذا التقدير انت طالق طلقة او تطلقة
واحدة وبما ذكرنا يندفع قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما
كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف
كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن له كلام دلالة على
الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم

فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد انت طالق من وثاق او طالق رفع القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لما فيها من استتار المراد والتردد فيه تلويح

صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادته اي الزوج و غير تستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعدكل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة يختص بالنكرة بخلاف الاستثناء والثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان اخبارا بمجيء رجل غيره ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ثم يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا في قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الذي يخرج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم **واما الصريح** فهو اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي المنكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لا لانه باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره وظهوره يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لو ضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة والحكمة فصارت كغيبة تثبت الحكم باي وجه ذكرت من ندا او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء فيقبل لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية لا يحتمل جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء **واما الكناية** فما اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعمل على قصد ان فانه قد يقصد لا عراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة لما ان الانكشاف وتحصيل

في الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح الاشتراط بينهما فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقية كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قيل التعارف بعد ان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها صريحا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكني عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة في الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل و تتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا وكلا ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد والمتكلم بها في جميع الكنايات وان اريد انه لما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم صرحوا بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فلذلك نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق والكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست كناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقية لاستتار المراد بها كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي رحمه الله انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقية عن البينونة عن وصلة النكاح ولا ان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك

بل يشعر عن طلب براءة الرحم والتوحيد ولا اثر لهذه الاشياء في قطع النكاح حتى يكون عوامل لخفايتها من غيرها فجعل كناية عن الطلاق
لكن ينبغي ان يكون ظهور تقنع ولهذا ترك فلا ينبئ عن قطع الوصلة مصححه

على انها وصف للطلقة بطريق حذف الموصوف
واقامة الصفة مقامه كقوله اعطيته جزيلا
اى اعطاء جزيلا حسنا جليلا

الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق في اعتدى واستبرئي رحمك
وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة
اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله
او نعمي عليك او اعتدى من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل
عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال
طلقتك او انت طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل مستعارا اعني الطلاق
لانه سببه في الجملة وتجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق
معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب
براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج
بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء ويجوز في اعتدى
باقي ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او
واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على
انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة
واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكم الكناية وجوب العمل بها
بالنية الا في حال الرضاء او دلالة الحال كما في مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا
ابتناء على استتار المراد بها وقصور بها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ
اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بتعريض معتمد فلان انه او واقعها
ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتوصل ايضا
بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان
قيل لو قذف رجل رجلا فقال اخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا
كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون
نسبة اليه الى الزنا بلا احتمال كما في الاول لما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث
شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال **واما الدال بعبارته**
لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم

ولو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لا يحد المصدق فانه كما يحتمل التصديق
في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا في كذبت الان في هذا ولو قال هو كما قلت يحد المشبه
[illegible] نسبة الى الزنا [illegible] بمنزلة كلام الاول زين المنار

من اللفظ المعتبرة في مقام الاستدلال اما عين الموضوع او جزؤه او لازمه واللازم
اما متأخر عن الملزوم كالمعلول وشرطه او متقدم عليه كالعلة وشرطها او مقارن
له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم في المقام الخطابي انه موجود
لا عبرة بالاول في الاحكام وانما يعتبر فيها على ما يتبين الثانية ان اللازم المتأخر
لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب واللازم يكون متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف
عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الامر في اعتق عبدك
عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسئل القرية او صحة
صدقه كالحكم بصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاول
مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند
بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما الا انه ليس
كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات
على معناه كذلك الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة ان اللازم
المتأخر في الحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه وسطا وقد يكون بها
وذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا
بل يتوقف عليها العلم والفقه الرابعة انه اختلف في معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه كلما
اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او
غيره بينا او غيره ولهذا اجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا
للقطعية وانما نافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول ان الدال بعبارته في اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلاث
المطابقة والتضمن والالتزام على اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك
المعنى وذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا في
الجملة سواء كان اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح
فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سيق في النص المقابل
للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز

فانه لا يكون من لوازم المنع كما نعقل ويبيع الكلب من قوله صلى الله عليه وسلم
ان من السحت ثمن الكلب حرم بذلك البوا ليسر حيث جعل حل البيع
وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كانهما
ثم اشتبه عبارة النص من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا

بقوله

ان يكون نفس الموضوع له كما زعم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر
غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة
على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا بل صرحوا به وهو باطل لان الخواص
والمراد انها التي بها تم البلاغة ونظير الالتفات في ما نحن فيه بالاشارة كما صرح به
الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون
مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان
كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد
به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد
ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه
عبارة عن ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابق له ومثال
الدال بالتضمن نحو كل امراة اذا خالفا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا
لمن قال لها انت طالق فانه عبارة عن التفرقة بين البيع والربوا
لان اهل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة عن التفرقة بين البيع والربوا
الا ان ذكر الله للمعنى المطابق وقد سبق ايضا لان الكلام انه جواب لقول الكفار
انما البيع مثل الربوا واما الدال بالملازمة فما دل بها اي باحد الدلالات
الثلاث على ما يبطله السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا بد في كونه
مقصودا في الجملة على ما سبق نعم شرط كون اللازم فيما نحن فيه ان لا يكون
بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة
او بالقياس او مفتقرا محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض
المفردات على معناه او لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او
محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كاية الربوا فانها اشارة في بيان
الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امراة
لا فلانة فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث
قالت لمن قال لها انت طالق فلانة ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي

وهو بيان للحل والحرمة

ثم اعلم ان المنقول عن صاحب التنقيح ان الاشارة ما لم يقصد بالكلام
ولم يسق له الكلام وهذا ليس بشئ لان ما لم يقصد بالكلام لا يكون
كلاما اصلا فكيف يكون اشارة

ثم اعلم ان المنقول عن صاحب التنقيح ان الاشارة ما لم يقصد بالكلام
ولم يسق له الكلام وهذا ليس بشئ لان ما لم يقصد بالكلام لا يكون
كلاما اصلا فكيف يكون اشارة

والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق او وقوع الدال بالالتزام مثالين الاول
نحو قوله تعالى وعلى المولود له الايه فانه اشارة في ان النسب الى الاب وهو
لازم للولادة لاجل الاب وهو خفي عنه والواسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا
لا جزأ للموضوع له على ما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى للفقراء
المهاجرين فانه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر
به لا يتحقق الا عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه
لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك
شئ لا جزأ له على ما زعم صاحب التنقيح وقال الشارح رحمه الله اطلاق
الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم
وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافر
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة
الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك فانا الاصل هو الحقيقة
ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاسترقاق
لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر كان غاية ما يلزم
من ذلك ان يكون الديار في الاموال مطلقا لهم حال اخراجهم وهو
لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب
وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن
العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما
فحص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من
حيث هو هو يفيد 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 وتبعه
شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى جعل عبارة فخر الاسلام
عليه وذهب سائر المتاخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة

على الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الاية والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فجعل المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل قبل الاية وبعدها في زمان ذكر المطلقات والمراد بالرزق
اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة
دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها ويستوجب عليه الزوج الرزق
والكسوة فالمراد بالحاجة الى الطعام والكسوة الى تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل الفقه
لان ذلك واجبا للقاح ايضا ملك

فانه حمله على ما يطلق الله
عدم الفقر والعدم بالكلية
بالاشارة لزوال الكلام
ولكن ذهب الى ان
بل بالاشارة لان
السبيل لله اسم لكل
السبيل مع قيام الملك
الملك على المؤمنين
عنهم انما هو
لانه قد يغلب الكفار على اموال المؤمنين
واضافة الديار والاموال اليهم
عنهم بالكلية
لكفرهم وعدم
الى الملك فيجب صيانة
ان يكون الديار
وكفر الاسير انما
فقر اطلاق الفقراء
ذوي ديار واموال
الى زوال ملكهم
وان الكفار يملكون
بشرط الاحراز

بقوله

قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص
عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه
قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان في
المنصوص عليه قد يكون جزءا من الفرع كما في قول السيد لا تعط زيدا
ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف
القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لان الاصل
الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا انه
الاجماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع
في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولثبوته اي الدلالة قبل
اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا
تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا و
الى الثالث بقوله ولانه يفهم مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تاثير 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 اذ فرده من الاصل
وفرع مساو للاصل او ادنى منه رتبة وكل الى اولوية ابتداء كلام
لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما جلي
اذا تعين على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي اي الخلاف فيه والخفي
اي خفاء بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد
اشار الى الكل من الاقسام الاربعة بمثال له فمثال المساوي الجلي لغير 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 اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا
انه صلى الله تعالى عليه وسلم ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو
ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه

الجناية

الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المرأة
في نهار رمضان الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة
بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وكان الشافعي رحمه
الله تعالى انما لم يجب عليها لانها ليست مباشرة دونه بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى
زانية فانها ممكنة ومباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد على المفعول بها
فانه قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل
الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب والشتم
الملحقين بالتافيف المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود
من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له اف
في قتله فان الامر العلم بالمقصود منه المنصوص والضرب والشتم في
ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث
من ضرب بعد الموت من حلف لا يضربه ولا يحنث في لا يضربه ويحنث بمد
الشعر والخنق والعض ... لما لا يضربه لا يؤذيه ومثال الاعلى
الخفي نحو الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص
في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى المؤثر في موجب الكفارة في الوقاع
وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل الجناية
بها اولى منها بالوقاع لانهما احوج الى الزجر منه لقلة الصبر عنهما و
كثرة الرغبة فيهما سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب
وحكمه اي الثابت بدلالة النص من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم
لغة فيتقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لا ما قيل ان مقصود المنصوص
الذي هو مراد الامر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية التافيف
والا ففي قطعية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية
لحوجه الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة
فان بعض الافاضل حكم ان الثابت بدلالة النص ايجاب الحكم قطعا مثله ثم قال

الى العبادة والاستقامة

وحاصله امران التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعا
قطعية جاز ان تقف على طريق تعيين مناطه وظنيا خيف ان اختلفوا فيه ثم قال
ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسايل على فقيه متبحر متمرن على طرق الفقه بعد ان
بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما للعوام ومناطا قطعيا صالحا للاثبات ما
نعم وعلى بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل واحد ومعنى قطعيته قطعية مفهومه ملحقة
بالمعنى المذكور كالجناية من سئوال الاعرابي لا قطعية دليل مناطه والا قطعية
تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا قول فيه بحث اما اولا فلان
تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يوجب
الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه بنى الف لما قال اولا على ان الحكم الدال بدلالة ايجاب
الحكم قطعا مثلها فان بدا التقابل فذا ضاد انهى على الاطلاق يفيد ان
القطع واما ثالثا فلان دليل المناط اذا لم يكن قطعا فان قطعية الحكم تابع
لقطعية الدليل ولا شك ان الاجماع والمناط ليس كل نوعه بل مع وصف المناطية
واما رابعا فلان قصر الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعا لم يقبح قوله اولا وحكم
الدال بدلالة ايجاب الكل قطعا فان المراد بالحكم ما يتوجه الشرع للافعال
الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الا اي شئ يقضي مثلا الظن
في موجد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط بقضي الى انه
الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما
هو بالنظر الى غير المتدينين بما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطع
والظني ويقال في جواب السوال ابتداء استنباه الفهم في المسائل
الخبرية لانها في قطعية الاصل بل استنباهه في الاصل لانها فيه ايضا
فان الشافعي رحمه الله تعالى قد يشبه عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يجز ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم تنشا عن الدليل
لا يعبا به لما سبق غير مرة فكل مسئلة اعتنى فيها احد المجتهدين بدلالة

ادعى

النص

مطلب
في قول بعض
الافاضل

اي بعض الافاضل

لا يكون المناط
قطعيا صح

مطلب
نقض المناط
بالفتح رجوع ابد جلبير
متعلق ومنبط اخرى

النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن
الدليل فلا تنافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة
لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت
بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فتنبه النظم
سالما عن المعارض فنا له ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص
ورد في الخطاء فعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة
فان قيل المراد جزاؤه الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب
بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد وفيه
وقع الخلاف في تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قبل العدم
عموم الدلالة او الخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص
لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري
في الافعال ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه
اذ تنتفي بعض ما هي علة للحكم لاحتمال ان لا يكون ذلك المعنى علة الا في بعض
الصور لكن شيء واحد لا يعقل فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له
وهو محال و الدال بالاقتضاء الطلب بقال اقتضيت
الدين اي طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص يطلبه ليظهر فما دل
على اللازم بهذا تناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة
والاشارة المحتاج اليه حزج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا حزج به البزدوي فانطبق الحد على المحدود وبهذا القيد ما اعتبره
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان و
وجب اكثر الاصوليين من اصحابنا والمتقدمين واصحاب الشافعي و
غيرهم ان المحذوف من باب المقتضى وفرقوا بدلالة اللفظ

مطلب
الفرق بين الاشارة
والدلالة

وهو قوله ثم ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله

لان لفظ الاثم اسم للكفار التام على ما سبق
فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض
الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة ابن ملك

هنا على ان اضافة المصدر يفيد الظهر
خانية فرق فتدبر

الضمير راجع الى الدلالة
باعتبار المعنى

كالاذى في اية التافيف وغيره

بيانه ان الموجب لحرمة التافيف
موضع النهي هو الاذى والشرع
جعله علة لحرمة ومتى وجد هذا
الوصف والحكم له لم يكن علة
الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة

وهذا تناقض ابن ملك

المقتضى بكسر الضاد اسم فاعل
الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى
بصيغة المفعول اصول ابن الحاجب
باختصار

على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي
لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام
يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد الغير بطريق
النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه فصار كانه قال بع عبدك عني بالف
وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا
المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه
عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك
فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه
جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع
اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف
متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا مني بالف
كذا في التلويح اقول وفي التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين
وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي …
لغوي ولو حمل على ما هو رأي البعض لا يستقيم …
العقلية ولو جعل اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا
يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فان الثمن مقابلة ونسبتها الى البيع والعتق
سواء فالوجه ان تقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني
فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع
الشروط التي تحتمل السقوط لانها تثبت بالضرورة تقدر بقدرها
فلا يشترط القبول فلا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات

لم يكن منه البيع لهذا الكلام ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق
عبدك عني بغير شيء انه يقع العتق عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض
وهو شرطها كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي اما القبض في الهبة
اذ لا يوجد بحضه توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة
يقع العتق عن المأمور لا الآمر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان
الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول
بالاستدلال به بلا عموم حال اي من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء
الثابت بعدم عموم المقتضي على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم
الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كانت تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها
بطريق العموم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل
عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى
اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل فعند تعين احدها كان بمنزلة المجمل وعم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور فان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان
من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ولا يكون
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى
لانه اي المقتضى اسم مفعول ضروري ثبت ضرورة تصحيح المنطوق والضرورة
تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي
بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى
كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل
اعتق عبدك عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم
الثابت ثمه نفس المقتضي وفرق ما بين عموم المقتضي وعموم المقتضى
بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني

فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يقع ثانيا بقوله
طالق فيكون مثانيا فالا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء
فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيقع ثنية الثلاث
تلويح

وهو على عموم
كل ان ذكر الطلاق مرة وصفة
فاما اعتبار ما يوصف به
فاما اعتبار ما يوصف به

الى الثانية فتبطل نية الثلث في اعندي للموطوءة بهذا شروع في فروع
عدم العموم وانما يطلب لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضرورة ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث
فوق الضرورة وانما قيدنا بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء
بل بطريق الحقيقة وتبطل ايضا نية الثلث في انت طالق فانه يتعلق بسبب
اللغة على اقتضاء اضافة المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت
الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل نيته وانما ذلك امر
شرعي يثبت ضرورة ان اضافة المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فتقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا لنيته وما هو محل لها لا يثبت لغة بل
اقتضاء نيابة عن العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان
دل لغة على مضي قابل لنية العموم لكنه مصدر محض لا حادث فحال
فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء التطليق
فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء كلافة فان قبل صيغ العقود
خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وتركته معنى الاخبارية
فما ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى وجه الاخبارية اصلا
والا لما عمل حال الانشائية باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة و
المملوكة احدكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى
الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى
يرد اولا انه لا يفيد هذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا يوجب
الابتداء على بيع او غير ابيع الذي يليق به ولا من الانشاء والا هذا
وثانيا ان خاصية الاخبار انما يحتمال الصدق والكذب لا توجد
فيه للقطع بخطئه من يحكم عليه باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر

وهذا لان قوله انت طالق معناه
لطلاق هو صفة لازمة لك
انت قائم وقاعد فتقتضي
هذه الصفة وجود
الوصف
91

اي الطلاق الثابت بطريق
الانشاء من الرجل تلويح

فهذا المصدر ومغايره
لما ثبت في ضمن الفعل
91
من ان
مثل ثبت والشريف ونكح وطلقت
كلها في الشرع انشاءات
لا اثبات هذه المعاني تلويح

حاصله
ان نية الثلث في انت طالق
لا تصح لان الطلاق
ليس بعام فلا يقبل
التخصيص
وهذا
ان نية الثلث في طلقتك
لا تصح لان الطلاق
ليس بعام فلا يقبل
التخصيص

نحو طلاق وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة
على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات تلويح

ورأيتها ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف
طلقتك فانه يختص من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب 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 الواحد حقيقة او حكما وهو
المجموع الاول الموجب والثاني المجتمل كما سبق في باب الامر وكم الخبر
نية الثلث في المقتضى لهذا ان عدم دلالته على ما زاد الى وصفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وبهذا الاندفع ما قيل على عدم عموم
المقتضى ايضا والبائن كالطلاق في ان البينونة الثابتة به انما هي
بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى
خفيفة وهي التي تقبل انقطاع الملك فقط كما حصل بواحد او اثنين
وغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما حصل بالثلث فصحت
ارادة النوعين البينونة الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما
احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلقا
البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا
كالملك في المخصوص يثبت في ضمن الخلاف الطلاق فانه غير
منفصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل هو نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله
به فلا نسلم تنوعه بنفسه كيف وتنوعه بالعدد فيكون احتمالا في التنويع
فلم يثبت مقتضى والا لكان تنوعا وليس تنوع غيره لا يكون محتملا
للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى قبيل الملك بانقضاء العدة والى
قبيل الحل كمال العدد وليس شئ منهما محتملا لنفسه وتبطل
نية الثلث في اعندي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعرف

ثم انعقاد العلة فقط والافعال
قبل الحلول في المحال للتنوع
الى النقصان والكمال كالزنى
فانه في نوبه

الكون ان يشتهي

و

كما اذا قال ان اغتسلت اليوم فانت طالق ثم قال ان اغتسلت غدا فانت طالق فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء وديانة الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ومفعولا كما اذا قال ان اكلت اول آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسببا اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحالا كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية اليمين متعلق بالتخصيص فان قبل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذ حمل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لا يعرف الشرع اصلا فاما الصحة الشرعية هو توقفه على الصحة العقلية وهو مما يقتضيه فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا هو توقفه على اعتبار انه اكل كان كما اذا قال لا اتزوج ونوى مكانا دون مكان وزمانا دون زمان كما اذا نوى في المثل المذكور زمانا دون زمان فان قائل التنصيص بالمكان والزمان نسخ في حق الشافعي رحمه الله وان منعه الآمدي ثم بينه وبين الفرق قلنا اولا ان الصور الثلاث في صورة الاتفاق في كلها في الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا الجنث بكل من الصور المذكورة معنى اليمين فوجب قبوله للتخصيص فيها منقوضا بالمكان والزمان فانه لا تخصيص فيها باطلة بالاتفاق والكل سواء على ان ولئن سلمنا لا نسلم ان العموم المعنوي والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي فيما نحن فيه الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا نعم فيما لا نسلم اقتضاء كل العموم المقتضى كذا من ظاهر كلام الجماعة انه يقع حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة وقضاء وصحة صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو كما ترى في موضع المنع فيقبل التخصيص الا اذا النوع ذلك المصدر فحينئذ يصح نية النوع

ف وهو المصدر المنفي ز نصب المفعول الاشتمال ا و المذكور وغيرها سبق ا و

ك لان دلالة الصيغة منبئة على الفاعل بطريق الاقتضاء او دلالة اصلا بل بطريق الاقتضاء

ه ان الفعل لا يكون اسما للمفعول والمفعول لا يكون اسما للفعل فكيف يكون احدهما مقتضى الآخر

ل فاذا لم يكن مقتضى حتى يكون من باب العموم منتفيا

ن ان فلا نسلم عدم الاقتضاء او بطريق الاقتضاء

ص قال في الاسرار في الاحكام فانه يلزم ما ذكره من الزنا ان الكلام انما يتم بالمفعول والمكان والزمان فانه لا يتم بالفاعل والبيان انه لا يتم بالفاعل ايضا لانه لا يتم الا بالآلة مثلا او بالمحل او بالمكان او بالزمان او بالحال او بالسبب او بالصفة فانه لا يتم الا بهذه الاشياء كلها فان حقيقة الاكل لا تتم الا بالآلة وهي اليد او الفم او الاسنان او المحل وهو البطن او المكان وهو البيت او الزمان وهو اليوم او الحال وهو القيام او السبب وهو الجوع او الصفة وهو الكيفية من الاكل فانه لا يتم الا بها ولا يخفى ان ذلك كله لا يقتضي ان يكون الفاعل والمفعول مقتضى وان لم يتم الا به لان الاقتضاء انما يكون لتصحيح المقتضى وهو لا يتوقف على ما لا يتم الا به بل على ما لا يصح الا به وهو ظاهر

ق ان المصدر المنفي لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون المصدر مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ر ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ش ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ت ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ث ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

خ ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ذ ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ض ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

ظ ان الفعل لا يتم الا بالفاعل والمفعول والمكان والزمان والحال والسبب والصفة فكيف يكون الفعل مقتضى الفاعل والمفعول وغيرهما

غ فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد انواع الجنس توضيح فنية البيت الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك زبدة

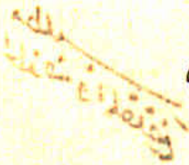
ع الى عدم عموم المصدر المنفي

ف الى احد فاعلي السفر

ع ودليل ان المساكنة مغايرة من البيت والدوام فيها يعد عرفا بسبيل الاستمرار منها بفعل صاحبه وذلك يحصل بفعل احدهما بان يتصل فعل احدهما بالبيت بكونه ساكنا فيه ولا يشترط الاتصال في توابع الدار انما يكون الا بالاتصال وطريقها الا صل البيت من اول الامر ولا يشترط المساكنة في البيت ولكن قد تشترط بحكم العادة ولا يشترط ان يكون البيت مملوكا له او مستاجرا او مستعارا بل يكفي ان يكون ساكنا فيه سواء كان ساكنا في البيت ولحده او مع غيره ولا يشترط ان يكون البيت مفروشا او مزينا بل يكفي ان يكون صالحا للسكنى ولا يشترط ان يكون ساكنا فيه ليلا ونهارا بل يكفي ان يكون ساكنا في احدهما ولا يشترط ان يكون ساكنا في البيت عند عدم النية وليلا وطنا لانه نوى الخ

ض ولا يخفى ان العموم المقتضى يتلوه تنوع المصدر

ظ ٩٠ و ٩١



نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي عبيد كالمساكنة فانها لما تنوعت الى الكاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه فحاضرة وهي ان يسكنا في دارين او في بيت واحد بعينه فحاضرة ولما تنوعت صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بخلاف قوله لا اساكن فلانا على انه يقع على الكامل من الطلاق والاذى ووضع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد ومختصر وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تقبل نيته اصلا وهو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو عبيد اما الاول فلما سبق واما الثاني لان نفي الحقيقة بنفي اثبات بعض الافراد وما ذكره الجامع لم يقع في نفس الحقيقة بل نوع منها فان الخروج لما تنوع الى النوعين صح نية احدهما وبانه وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف وانه الثاني فلان النوعين لما تنافيا فيما نحن فيه لم يمكن اجتماعهما واريد الجنس من حيث حقيقته لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء الثاني بما بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر المنفي المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح كما مر ذكره من الفاعل والمفعول وغيرهما فانها اذا ظهرت تم الفناء فيصح تخصيصه ولما ورد هنا ان في هذه المسائل كيف يثبت بالنص ما ثبت بخلاف القياس وهو كون الخاص جزئيا من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول وكل من الصور المذكورة لليمين لوجود الحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم المنافي للاقتضاء وفي نفي الحقيقة فان قلت لا نسلم صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الا جزا وان اغتسلت اولا اغتسل الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الكوفية ولا ادخل الا مكانا كذا او زمانا كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة الحذف فلا اشكال وكشف مذهبنا ان لا آكل مثلا ينفي نفس الحقيقة فلا يحتمل

ع مثلا في لا آكل عدم الاكل ه

انما بعض الافراد للمناقاة الظاهرة بين نفيها وانباتها فلو نوى ما كولا دون
ما كول او اكلا دون اكل فمذنوى ما لا يحتمله اللفظ خلاف لا آكل شيا او اكلا
اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته
فقد عين احد محتملاته وتظهر الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع
على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولا يصح ان يقال
بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل
رجلان او رجال فاندفع ما ذكره في الطوع ان المصدر في قولنا لآكل اكلا
للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على ما هيته
وعلامة اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
والمعتزلة جعلوا الاضمار في الكلام لتصحيح ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق
المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضيا و
ههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لغة كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط
في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم
الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب
الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصون الكلام شرعا وجعلوا المحذوف
او مضمرا ما اختير هنا رعاية لحسن الايجاز علامة يتميز بها المقتضى
عن غيره فقيل وعلامة اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور اى التوقف
على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اى يصح من جهة الشرع لا اللغة
بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى
لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام لما اقتضى دليل اذا كان فيما
بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة و
ثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد
لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر غيرهما
لزيادة التوضيح وشرطه اى المقتضى ان لا يتنفي المذكور عند ظهوره
اى ظهور المقتضى وهذا عبارة اكثر نسخ اصول فخر الاسلام

مطلب
ما اضمر في الكلام

مطلب
المحذوف والمقتضى

في بيان العلامة فقيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام على حاله و
اعرابه عند التصريح به بل يبقى على ما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام
عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور
لغو الغاية ما في الباب انه يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء
فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا ظهر به لا يتغير
الكلام مفيدا اصلا بل اذا قال لعبده المتزوج انت طالق ان دخلت الدار
يكون المقتضى عن قوله طالق توكيلا بحسب الطلاق ولبس ذلك في
وسع المولى فيلغو ابالضرورة وقولنا في هذا المعنى خارجا عن المقتضى
وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غير جملته شرطا لا
علامة وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر داخلا
من المذكور وضمنا وبالجملة فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون اصلا في
واصالة وهذا قلنا اذا قال لامرأته بدك طالق لا يقع الطلاق لان
اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع
الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت
الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت
تبعا لما غيرذلك من الفروع وهو ای اقتضاء النص كالعلالة
في افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بها في الاضافة الى النص
وكونه واسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب
الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك حكما
للشراء فصار الثابت بالنص نظم بخلاف القياس الا عند المعارضة
فان دلالة النص حينئذ ترجح عليه لشبهته بنا على الحاجة والضرورة
بخلاف العلة

فصل

لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد
ان يبين فسادوجوه استدل بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه
اخر غير ما ذكر فاسد عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المنطوق
عند ما فا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب

بلا اذنه طلقها فانه لا يكون
لجانة اقتضاء باعتبار
ان الطلاق يقتضي سبق النكاح
لانه رفع الرق فلو لم يثبت صح

بركانت بت صح

مطلب
مفهوم المخالفة

قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور
موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
مخالفا له فيه ثبوتا

مطلب مفهوم اللقب

وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسوال عن المذكور او حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان من له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون الجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد ولولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة ليلا يخصص قاله الآمدي وبالجملة لو لم يعلم سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم عن المسكوت فهل يجب القول بنفي الحكم عن المسكوت تحقيقا لفائدة التخصيص والاحب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فثبوته اي المفهوم لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يخلو اما ان يكون بطريق الاحاد او التواتر فان كان بطريق الاحاد فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها واختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا اذ شرط التواتر حصول العلم او ظنا بينا الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم في اللغة اصلا فيتعين وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا تبدل احدهما عليه اي على الآخر اقوله فيه بحث لان الحكم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه

تبطل

اعلم ان تحريم الربا بين الاقارب والاصهار والحالة هذه يكون من جهة واحدة وهي القرابة فقط فالاولى ان يقال ان الوصف علة لكل حكم عدا ما روى

اي غرض النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في الغنم السائمة زكوة

٩٤

مطلب مفهوم اللقب

فقال الاول هو المطر والثاني هو الكنى ومن

للسببية متعلق بالنفي

روى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الماء من الماء هذا الحديث كان معمولا به في اول الاسلام ثم نسخ قال رافع بن خديج قال النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء ثم قال بعد ذلك اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل من رسالة المنسوخات

مطلب مفهوم الصفة

اي اخر النفي

اي مطل الواجد ظلم فيه الصفة فيه الى الواجد والصفة فيه الوجوب

وهو اثبات بثوت المفهوم المخالفة

اي المفهوم المخالفة لا للثبوت

لا للاثبات المفهوم المخالفة

لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما عدا المنطوق به الذي تناوله اسم الجنس كالماء في حديث الفسل الذي شباث او العلم لخويد موجود ومنقطع الجود وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لهم الاستدلال بعدم وجوب الاغتسال بالانزال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وهو من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من ادراة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان الكل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بجزئيته وورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء الاجلب ان يكون عينا النبل قد ثبت عينا كالانزال وقد ثبت دلالة بجاز التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه حقيقة وعدم انضباطه كالسفر والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد به النعت بل كل قيد في الذات كوسائمة الغنم وفي الواجد وظرف الزمان والمكان وغيرها منتفاه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري رحمهم الله لان قولنا الفقهاء الحنفية فصلا ينفر الشافعية رحمهم الله فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا قوله فدوقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرها هكذا والاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فصلا ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل التنفر اما لتركيبهم على الاحتمال وتصريحهم بالاضافة بالفصل او لفهم البعض اي لفهم المستفتين لا فادة النفي عن الغير فقصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يكون عبارة يتوهم منها بعض الناس

مطلب مفهوم الشرط

مطلب مفهوم الغاية

مطلب مفهوم الاستثناء

الثانية

اى المفصرة

اى لان انتفاءهم الحكم انما هو لانتفاء الغاية المفصرة من الحكم لا لانتفاء الحكم عما بعد الغاية

لمفهوم فالمثبت هنا

فى الفصل عنهم اولا نفاه في الجملة ولو من القرائن او في المقام الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن شريح من الشافعية لان عدمه اى عدم الشرط لوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا وعلة وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يخصص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اى الغاية آخر الشئ والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخرا وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسي لا فيما يعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم ما بعد حرف الغاية وهو مذكور ولم يجمع عدم دخول المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عدم حكمه من المفهوم بما لا الاستثناء وانما ينافي لو لم يكن ذلك الحكم في الغاية حكم ما قبل الآخر وهذا اى مفهوم الغاية قد يقدم قبل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحل للكلام المتلوف في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما مستثنى من الحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد وانتفاء كونه

فاضل

سواء كان في المقام المدح اولا اه

مطلب مفهوم انما

فاضلا قلنا هو اى كونه والا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما ذهب الشافعي وابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء والائمة ظاهريه الحصر وان احتمل التأكيد لقوله صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن اعتق وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اى الحصر لم ينشأ الا من عموم الولاء والاعمال او معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فيتفق مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس بان اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان خبر عموم الموضوع كالولاء مثلا يدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق بجواز اشتراكهما والاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لانه لا يتبع بالنسبة الواحدة بجهتين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال يتبعض باعتبار الوجوه لانا نقول لو تبعض لوقع غير الولاء ان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتبعض بالجزء والاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاستحقاق وجمع اجتماع الاستحقاقين محال في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لغيره وعزا لغيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان التفهيم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نفس العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان لا علم في ثلثة فرد قلنا التفهيم الذي نقول بجوازه انما هو بعلة لا بسبب اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص ما سبق لانه اى بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض للشئ ليس تعرضا لعدمه والمذهبان اى القول بمفهوم العدد والقول

اى من كون اللف والنشر للاستغراق

في لمن اعتق اى المعتق وغير المعتق

مطلب مفهوم العدد

الاشتراك

اى في قوله ولا تقل لهما اف

العقود الخ

قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم واستثنى الذي صاد لاجلكم وقال احمد من اقتنى كلبا لا ينقص من اجره كل يوم قيراط الا كلب حرث او ماشية

يقتلن في الحل والحرم

الحدأة والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور

هوالمبالغة وهي غير مطلوبة للحصر الذي هو المطلوب ومنها اي من الوجوه
الفاسدة ما قيل القران في النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان تبدل
عطف احد الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية الاولى في
الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به بعض اهل النظر لان العطف
سواء كان بين المفردين او الجملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم اذ يرى ان الناقصة اذا عطفت
على الكاملة نحو قام زيد وبكر تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب
لذلك سوى العطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها 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 لتحقق المساواة في الحكم لاشتراك
الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم قلنا المقتضي
للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل
في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يدل بوجه على غيره فان العطف
جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما
تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة وقد عدمت الضرورة
في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا
وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه
وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية
وان كانت تامة فهي ناقصة في التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه
تعليق العتق بالشرط لا التنجيز او ذكر شرطا له على حدة فصارت ناقصة من
حيث المعنى والدليل كونها جزاء الاول غير صالح لجزئية الثاني فان قوله طالق
لا يصلح جزاء للعبد كما قبل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان اعادة طالق مع الافتقار
عين تدل على ان مراده التنجيز او العطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله

مطلب
القران في النظم
لان المعطوف في الناقصة يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بالخلاف لان الواو للعطف في اللغة وهو وجه الاشتراك فيقتضي التسوية كما في اشتراك زيد وعمرو في قوله زينب طالق وعمرة كذلك فلهذا طلقت عمرة في قول ابن المناذ والعطف صح

ان يستقل ع

ان لم يكن الافتقار زيادة تتوقف لعدم الخبر حتى لم تطلق الناقصة وتارة يتوقف لعدم الخبر حتى لم تطلق التامة في حق الخبر ثم التوقف في التعليق وان كان تاما في حق الخبر

ان خبر الثاني

وفي صورة التنجيز ظاهر الوجه سواء دخلت الواو او لا وفي صورة العطف لا بد من دخول الواو لان قوله وعمرة طالق جملة مستقلة

وعمرة ان دخلت الدار طالق ع

للعبد والتقدير

مفهوم الحصر

هو التاكيد والبدل وغيرهما مع

ما نظما القول بمفهوم العدد او

بنفيه مروبان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية لعدم حديث الفواسق
ولانه الذي يتبع معنى الكلب العقور اذ هو يبتدئ بالاذى وكذا قوله
العقيق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الحيف وفي قوله
في جواب قياس الشافعي الصباع على الفواسق والقياس ممنوع لما فيه من ابطال
العدد ناظرا الى المذهبين والنوع الثاني من مفهوم الحصر وهو ابراز الشيء
عن الغير وتخصيصه بتفرد في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من متعلقات
الفعل والفاعل على المبنى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا
بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا الجنس بكون ظاهرا في العموم سواء
كان صفة او اسم جنس ويحمل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء
كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكريم في العرب وصديقي
خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني مبتنى باستثنى الفصحاء ولا في
عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد
المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان بينهما فرقا من حيث
لما غاير اعتبارهم فانهم انما يجعلون عنوان حال التراكيب من حيث فائدتها
وهي تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يخطروا باختيارهم
وان اختار بعضهم فائلا او لولا ان الحصر لا يجزم عن الاعم الاخص
فانه باطل اما الملازمة فلانا لو قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر
انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لانتفاء الحمل اذ لا يصدق عليه العالم فلو فرض
غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر
وقد اخبرت عنه بزيد وانا بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعام ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل الحصر لكن ولما
صدق عليه مع بقائه على العموم وجب جعل لما صدق عليه بعد تخصيصه بما
يصح ان يحمل عليه زيد من فقيه وعالم لا لجعله لمعهود وفي بعض الحواشي
المشهي في العلم الذي تصوره الى طب ونوقه وانت تعلم فتخبر عن ذلك
الشخص المتصور المعهود بانه زيد فنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم

الى ان لما نص عليه الخصوص فلا يجوز ان يكون مخصوصا بما ذكرتم من الدليل

على قوله صلى الله عليه وسلم في الغنائم ولا نورث ما تركناه صدقة

وجه الدليل ان الخصوص لو كان مخصوصا بما ذكرتم من الدليل لكان
الانبياء عليهم السلام كلهم ورثة لان الدليل لا يفرق بين نبي ونبي

فنقول الخطاب ان كان للعموم فالعموم ان كان للعموم فالخصوص
الانبياء كلهم ورثة

ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة
بالدخول كطلاق الاولى حتى لا ان عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها و
ذلك لان قوله وعمرة كان كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث
وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح
للثاني تعلق ايضا بالشرط الاول عنده وهو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب
عاطفة بحث لان العطف من التوابع والتوابع كلها تابعة في اعراب
سابقه ونتوهم ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة السرخسي والنظم دليل
المشاركة بينهما في الحكم انما 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 اجرائه على عمومه 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 و
اسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله باختصاصه
به وبعض اصحاب الشافعي وابي الفرج من اصحاب ابي حنيفة فصلوا
بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة فخصوا
الاول دون الثاني وانما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص
العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد ولان نسبة العام الى
جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص غيره وكان بالاجتهاد وهو
تخصيص بما يصح التخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد
وايضا لولاه لم يكن للنقل 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 ولكن منزها يجب نفي
مثله عن الشارع قلنا عن الاول يجوز دخول البعض من الافراد في الحكم

مطلب الاجماع على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا

قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا
بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا
عن الثاني الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اي في خصوص الحكم به بل قد يكون
نفسها معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجه النصوص
فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لا المساواة يعني
ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه فقد حصل
مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص و
منها اي من الوجوه الفاسدة تخصيصه اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم
يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء الكلام في العموم والخصوص على ما يعلم
من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلنا
هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب يعتد به
وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص
والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجد الصيغة وامكن
العمل بحقيقتها يجب العمل بها لامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او
الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتباره
الغرض اعتبار موهوم احتمالي والاحتمال لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام
ومنها اي من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء
اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه
مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او اذا اقتضى القياس كما ذهب اليه
بعض آخر من الشافعية لان القيد كالوصف وهو ابدا يجري مجرى الشرط
في ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنصوص
بالنص ولما كان النفي هو لولا 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 بتعدية

للحكم الشرعي بل هو لفقد ثبة العدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة
التقييد لا شيء في المفهوم المخالفة والثاني ان هذا القياس ابطال للحكم
الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا و
الثالث انه قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت
الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد و
غيره من 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 الحكم في حق الوصف خاليا
عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في الكل سواء وجد القيد
او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي و
لا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المقتضى
هو وجوب التقييد اجزاء المقيد والاتفاق على ان النص المطلق يدل على
عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره اقول هذا الكلام مما فيه من الركاكة عن قانون المناظرة يرد
عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع في جنسه
وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفي هذا
المعترض في حواشي شرح المختصر الا احتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
فحينئذ لا يجوز ان يكون المقتضى وجوب القيد لانه ينافي الشمول والشيوع
بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة
فاذا ثبت الامكان 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 ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق

وابو

وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان
الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج بيان
الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق
بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان اظهار لحكم النسخ
لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي
قال في التلويح الاخفاء 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 يرد بشرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من
المشايخ ان هذا النسخ بجملته تحتمل البيان فوجب ان يكون فيه قابلا فان المتبادر
منه ان المعروف هو البيان الذي يحتمل الكتاب والسنة والثاني
حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان
الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما بل يجوز
بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت صاحب الشرع عن تغيير فعل يعاينه و
سكوت الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء
كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا
اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد
ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق ما
به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها
ثم لا كان في ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا
على حجيته والفعل لم يتوضح له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول
والمعقول فقال البيان صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بالفعل حيث
قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وكما ورد ان البيان
بهذين الطريقين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال في قوله صلوا كما

رأيتموني

اصلا وخذ واعن مناسككم دليل بيانية اى بيانية الفعل لانه هو البيان
ولامامة جبريل عليه الصلوة والسلام فانه عليه السلام بين مواقيت الصلوة
للنبى صلى الله عليه وسلم بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين ولما سئل
رسول الله عليه الصلوة والسلام قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين
فى وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار
المراد ولاشك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل
عقلية لايجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى
فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه
بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق نفسه حلقوا فى الحال
فدل على ان الفعل ادل فيكون بيانا لانه يطول اى يكون
ن اطول من القول فتاخير البيان اى لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان
تعجيله وانه غير جائز قلنا لانسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد
يطول البيان به اى بالقول طولا لزمانا اى من الطول الذى يحصل
بالفعل كركعتى الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا
اكثر مما يتخلل فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلانسلم
اى لانسلم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اى الفعل بعد الامكان يعنى
ان تاخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب الامكان ولم
يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال
ومثله لايعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فساد ولم يدخل فبقى فى
سيره شهرين حتى دخلها فانه لايعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالمقدور ولو
سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا
يعتد به والا فالتاخير الذى يجوز ناه فالاتيان اقوى البيانين وهو الفعل
لكونه ادل من القول بما سبق على ان تاخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع
اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز
ويجئ توضيحه ان شاء الله تعالى فاذا ورد انه قول وفعل صلحا ان للبيان

بعد

بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا بان طاف صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول
اية الطواف طوافا واحدا او امر بطوافين واحد وذلك لايخلو اما ان يعرف
السابق او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله
به والاخر تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اى فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا اى القول والفعل بان طاف بعد نزول
الاية طوافين وامر بطواف واحد فالقول اى فالبيان هو القول
لا الفعل لتقدم ذلك القول على الفعل اولا والفعل ندب للنبى صلى الله تعالى
عليه وسلم ان فعله على طريق الندب او واجب عليه على وجه خصه و
لا يسره وجوبه لامته وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من
اهمال احدهما وهو امر البيان على ما اختاره المحققون خلافا لبيان
تقرير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة
الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ
الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان
اما بالمنطوق او غيره والثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الغائية بيان تبديل والاول اما
ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير والاول ان كان معنى الكلام
معلوما لكن الثلاثة اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل
وهو اما الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول بشكل الحصر
بيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير
معنى اعم كما مر فى التفسير حينئذ يدخل البيان الغير الشامل فى بيان
التغيير الاول بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
ان كان فان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان
الطائر يشمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان
يطير بهمته او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع

مطلب فعل النبى

اى ح

فان المجمل الذى طرقه البيان ان كان ذلك البيان قطع الشيوع والدلالة مطلب
تقرير وان لم يكن قطع الشيوع او قطع الدلالة تاويل بيان تقرير
ينتفى باب التاويل لان المجمل الخ لم يفد القطع لا يقبل التاويل ثم
سمى به لانه يقرر ما اقتضاه ظاهر الكلام فيكون قوله يطير بجناحيه
لتحقيق وقطعا لاحتمال المجاز ان ملك يطير برجليه فيكون قوله يطير بجناحيه
للتحقيق وقطعا لاحتمال المجاز ان الطائر يستعمل فى غير الحقيقة اذ يقال
للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب لتقرير الموجب
فقطعا لاحتمال المجاز فان اسم الجمع يحتمل البعض فقوله كلهم
اجمعون قرره بذكر الكل وقطع احتمال البعض صاحب كلمات الاكمل
الخصوص فى بيان المناد

احتمال الخصوص واما قوله الجهون فبيان تقصير فان ما قبله كما احتمل
الاحتراز والافتراق كان قوله الجهون تقصيرا لانه كان يحتمل الحال ويكونه
منفردا فقرر بلفظ الجهون ان الحقيقة مرادة لان التفرق لبعض المعنى
المجازي اولا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق والبت
حرف فاذا عنيت المعنى الشرعي والثاني بيان تقصير وهو ايضاح ما فيه
خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص الشيء بالذكر
المشترك
بالذكر تتاح كبيان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول
والفعل وبيانه صلى الله تعالى عليه وسلم قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه صلى الله تعالى عليه وسلم مقدار ما تقطع فيه
ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله صلى
الله تعالى عليه وسلم لا قطع فيما اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء
صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت طالق بان بقوله غدا فانه
فانه بيان تقرير اذ البينونة واقعة من الكلام الاول لكنه يحتمل التراخي
فيكون بيانا تقريرا ثم بعد التقرير يوصل الكلام حتى يكون الواقع بها
بوابن والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام
بظاهره المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يتناول
بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يقف اول الكلام على آخره حتى يصير
المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا
وتقرير عند الشافعي رحمه الله وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه
بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء
تغيير والشرط فانه بيان تغيير لا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما
تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل لبس ببيان عندنا وذلك لان الشرط
يمنع الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اي لا ان ينعقد عند
وجود الشرط ولا حكم للكلام في فوات المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه
لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار حكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغير

من ذلك الوجه واظهر والجواب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء
وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما بيّن وأما النسخ فانه وان كان تغييرا
بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فيتضمن
بيان تبديل للحرجين والصفة لحق اكرم بني تميم الطوال فخرج القصار و
الحال لحق بهم والغاية لحق اكرمهم الا ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل
البعض لحق ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فخرج غير
المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما قصد من بيان التغيير لاطراد تغيرها
والا فالاصح وجود متغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون متغيرا الى ان
قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله
فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعدها لفظها الاستثناء متغير حكم الشرطية
الاولى وحتى الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع وكذا 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
العقالين في اية الخطيين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل
الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب
فقيل يجوز مطلقا وقيل يمنع مطلقا وقيل يمنع في الظاهر اذا اريد به
غير ما وضع له اللفظ له والقيل يجوز في المجمل ويمنع في غيره لكن الممنوع تاخيره هو
البيان الاجمالي كما قال بعض العلماء في هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا
تاخير التفصيلي بعد قرار ان البيان الاجمالي والمختار عندنا جواز هم
اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعهم في بيان التغيير
بأقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل و
التهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب
بالمجمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا الثاني في جواز نسخ التقرير والتغيير
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على

ما اشكل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم من معانيه ولان البيان في اللغة الابانة والايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقة ولانه مراد بالاجماع فليس اورد وغيره دفعا للعموم المشترك وذو التقرير معنى التغيير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التكفير عقيبها بل قال فليشأ او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده بيان لحض فيجوز تاخيره استدل الاولون بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تعم الصغيرة والكبيرة ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال لنوح عليه الصلوة والسلام 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 فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الست فلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى 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 وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما ثبت ان تقييد المطلق نسخ فلا يقبره المتراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح عليه الصلوة والسلام لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له فهذا المعنى لانه تناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء اخراجا لا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل تناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص

فاوجب احدهما لا بعينه او لا
حنث مع الاستثناء لان الاستثناء
اسهل من التكفير اه
او خلق في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكرا وانثى واثنين
لزوجين واهلك عطف على
زوجين منه

وط السعادة او التوفيق بالطاعة
او البشرى بالجنة تفسير قاض
يعني ان تقييد المطلق ليس من
قبيل تخصيص العام لان النكرة
في الاثبات لا تعم حتى يحتمل التخصيص
بل هو نسخ فلذا لم يصح متراخيا
بعد
اي المراد بالاهل اهل دينه لان
مفاد هذا يكون نسبيا لان الاهل من حيث النسب غير
الاهل من حيث الدين فحيث الله تعالى ان المراد
منه الاهل من حيث المتابعة والابن
الكافر فرع هذا لا يكون منه اهله و
تاخير البيان في المشترك جائز لانه
بيان تقرير لا بيان تغيير ابن ملك

المتراخي

المتراخي وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك ليس من اهلك الذين لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عليهم الصلوة والسلام حقيقة لانها لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تغلبا بالمجاز والتغليب لما كان الكثير معقولا حاز التغليب لانه حض بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى انه لا يدخل معنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة عليهم السلام خصوصا لخصوصا متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير اما التخصيص فقصر العام على بعض مناوله ولم يجعل بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا لما سبق في بحث العام والمقصود ههنا توفيه مستقل خرج به حينا الاستثناء والشرط ونحوهما مما ذكر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاح موصول للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر او حكما كالجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ وجواز التخصيص بالعقل قياس ان ابى هذا المصر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق ط

خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير لاستحالة تحلوقيته ومعدوميته فان قيل البيان موجود والعقل ليس كذلك والجواب جواز التخصيص به بطريق النسخ ايضا وهو حال بالاجماع قلنا الواجب تاخير صفة متبينة لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواد بين الحكم اورفع محجوب عن نظر العقل بخلاف وجوه البعض عن الخطاب وكون التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا اختصت متناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصيصه به استحسانا لكون خلافا لنا كل ما يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكيل ويتناول وقيل لا تخصيصه وهو القياس لانه لحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به

ان قيل لو كان ما لم يعلم العقلاء لما اورد
ابن الزبعرى هذا السوال مع كونه
من الفصحاء العارفين باللغة ولما
سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن خطئه
فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق
المجاز او التغليب لما كان الكثير معقولا
تهم المغالطة من عزير والعقول غلب
جانب الكثرة وبنى السوال عليه ولا
يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز
وقد روى انه عليه السلام قال له ما
اضللك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله لك
لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام
الحنفي

ما يسبق الى الافهام وذا هو المتبادر قطعا فينصرف اليه الكلام الا القياس
يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان الجزئية بالقياس داخل
تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام
بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد ايضا لكونه بيانا لعدم
دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض
من وجه آخر كما صرح 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 بنفي مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة
ويجوز التخصيص بالكتاب اي الكتاب بلا خلاف للبعض لكنه عند ابي
بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخ العام و
لو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك
القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا
ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
وعند الشافعي ومالك رحمهما الله يخصصه الخاص تقدم او تأخر او جهل
التاريخ ويجوز التخصيص به اي بالكتاب للسنة كقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء حين خصص به ... ويجوز التخصيص
بها اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب
ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص
لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت
خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة
او مشهورة وعلم تقدمها ينسخ العام ما ان علم تراخيها تنسخ العام
في قدر ما تناولته واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث
والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا اما الاول فكما اوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني

فكعدم

فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام
بيان الضرورة والا بالاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازا
في المنقطع ولهذا قسم الى قسمين فقيل المتصل ان منع ذلك الاستثناء
بعض ما تناوله صدر الكلام احترازا عن الاستثناء المنقطع عن
دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام
وانما قال ان منع ولم يقل انه اخرج لما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وافهامه منه فاللفظ ما اخراج لان التناول
باق بعده فان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
في بالاخراج متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على
بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل
استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا يصح عند ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ويطرح قيمة المستثنى عن المستثنى منه
ولم يتناوله الصدر لخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنه استحسانا
فان المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في
ذلك وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه
استخراج صوري وبيان معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا كقوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة
وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور في الاخبار
عن طابع ولاسيما عن الماضي وفي الغد ولقوله تعالى وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته
بناء على ترك التروي ولذا اوجب الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على المنقطع
قلنا لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول

عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال
الشافعي رحمه الله الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان
الاجماع فيها انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهري ولا
يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي له سواه كما او اظهر الحكم
بثبوته ولا الاجماع عليه اي على انه من النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع
اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المعتبر فيها الا كان فالموجود
لم يلزم عدمها امكان الهة غيره وان كان في الممكن لم يلزم منه وجوده تعالى
نفيا بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني
مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات
عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي
عدم الاثبات اطلاقا للشيء على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات
والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع آخر من اهل اللغة
على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه و
نفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل
لازما عن كونه كالغاية المشبهة الوجود بالعدم وبالعكس كيف في ذلك المقام
لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم
الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة
قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي
ولذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف رحمه الله
استثناء الاقرار في 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 انه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلس الحكم فيثبت بالوكالة
ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد رحمه الله لتناولها اياه بعموم
المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المجبور شرعا كالمجبور عادة لكن لما كان

الاستثناء تغيرا صح موصولا لا مفصولا وثانيها ان يحمل الحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار
مسالمة لا منازعة والخصومة فيصح بيانا تقريرا وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق
لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه على الحل في احد الكل
على الطريق الاول يحمل لانه مجاز عما يشملهما لا عن شيء منهما فصح استثناء
احدهما الا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله
الا في الاقرار بل الانكار ويعني الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل
وهو باطل كما سيأتي في الاصح احترازا عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها غير
ومجاز بها عنه او مجاز بشيء ولا يصح مع عدم المشروع ويستثنى الاكثر
من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا ثنتين خلافا لابي يوسف رحمه الله هو يقول
ان الاستثناء بيان فان من قال جاء في القوم الا فلانا كان بيانا للجائين
بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي
ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء على عرف تكلم بالحاصل بعد الثنيا
فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر
بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي او بالمساوي مفهوما نحو اما في كذا الا مماليكي
فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لم يبق شيء
بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي في الكلام الاول كما طالق ثلاثا الا ثلاثا واما اذا
ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا وفلانا
ولا عبيد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد
الا اذا اعقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة كقوله علي ثلثة الا
ثلثة الا اثنين حيث يلزمه اثنان لوقوع الا اثنين في وجه الاثبات
لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في وجه النفي لكونها في محل الاستثناء عن
ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثني من ثلثة هي
في وجه الاثبات بقي اثنان فيجمعها مع الاثنين الاخرين فيحصل اربعة
واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى
الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين وما عداها محتمل

مع ان حكم الاول بكماله مستفاد من المتفق والمتفاع بعضه بالاستثناء مشكل جواز
الصرف الى الاخيرة فقط والمحقق المتبقى اولا بالاعتبار والشافعي
رحمه الله صرفه الى الكل لان الجمع المحلى كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله
جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نسلم المساواة مطلقا
لجواز ان يكون للاستقلال وخلو في منع الصرف مثاله ابة القذف فان قوله
تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها
من تمام الحد وعنده ينصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان
التائب تقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اى
لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعلق
بالصدر من الى لغة بين الطرفين باحد وجهين لكون الالا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا او الا زيدا لكن
منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف
نحو ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية
ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع
الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع
الطلاق بالاتفاق ايضا فعلمنا ان التعليق يمنع العلية لانه داخل عليها لا على
حكمها فصار الاصل المذكور وهو حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط
والجزاء لا الجزاء وحده لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط
لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنع ما من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي ثلثة امور الاهلية والمحلية
واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة
كالبيع من المجنون وبيع الحر كذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قبل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجوا لو
بوجود الشرط واخلال التعليق جعل كالمتصل له صلاحية ان يصير سببا كشط

وهو الجملة الجزاء والمعطوف

الا على تغيير وجود الشرط

بيع

البيع

اى يكون لعتق وانت حر بعد ما لم يكن له صلاحية ان يصير سببا كذا
فان كل واحد منهما للبيع اذا انضم اليه الشرط
صلاحية ان يصير سببا
منعقدا

البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده كما مثل انت طالق ان شاء
الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود
الشرط لان المانع حينئذ يمنع فحينئذ اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط
جاز التعليق اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق
ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت
امراة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان
اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات
عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة
لزوال مانعها وقال الشافعي رحمه الله تعالى 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 ونظيره
التعليق بالحي فان تعليق القتل لا يؤثر في منع قبوله الذي هو سبب السقوط
بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي
هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجود اللفظ
واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا
يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى الغرر وكان القياس ان لا يجوز البيع
معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة
له فيكون ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على
الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا و
دخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
يحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل
التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه
واما الاضافة الى الزمان فانما لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم

الا التردد بين الوجود والعدم

لانه لا يدري ايكون او لا فيبطل

الجزء بكسر جزئه اعلم اخرج

اى الاطلاع على الصحة والفساد

فلو قال الاجنبية ان تزوجتك فانت طالق تطلق حين وجود الشرط وهو الملك عندنا ولا تطلق عند الشافعي بناء على اصل الذي ذكرههنا

فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع و اذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها اى العلة زمان التعليق فلم تجز اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم تجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اى مبنى النزاع بيننا و بين الشافعي ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اى ايقاع الطلاق و العتاق 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 فلا مانع من انعقاد اللفظ علة ولحق لنا انا اولا فلان من حلف لا يعتق لا الحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم في مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرية وان كان انشائية فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمردود بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا بالمستعمل في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشيته من لا يظهر مشيته كان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف رحمه الله فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف ساير التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة

عند

عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق ويبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان يظهر ايضا فيما اذا ذكر مشية مع الهبة و الصدقة والكتابة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح [illegible] فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا في لا عاطف بينهما تقدم الشرط الموخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء كان في الجزاء عند الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلها شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر جعل احدهما لغوا عن الاخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه ونظيره الاحتياج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرطا لانعقاد اليمين والدخول شرط الانحلال فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت فيحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر

اي بين الشرطين اول

او تقدم الجزاء على الشرطين مثل اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني والاول غير متصل بالجزاء واذا تخللهما الا الشرطين الجزاء اي دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي لحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل الكلام واخرى بعدم طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني تحلق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط الاول فيتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار رعاية لليمين فاذا كلم اخلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد الحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقبت الشرط الجملة المتعاطفة اي جاء بعدها ما هو منها اخر وهذه طالق وعلي الف ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليهما جميعا لان حق الشرط المقدم على هو المذهب المنصور فاذا تاخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التاخير فاذا تقدم ما اي الشرط الجملة المتعاطفة يتعلق ان تلك الجملة اي بالشرط المذكور واذا توسطت المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين كان وان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وعلي الف ان كلمت فلانا ولا نية له يقع الجملة الوسطى الجملة الاولى دون الاخيرة لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء اما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولا بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء والا اذا قدم الاول اي اول الجمل الواقعة جزاء عليه اي على الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعلي الف ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت

اذا تخللهما الشرطان الجزاء بين الشرطين

اذا تعقبت الشرط الجملة المتعاطفة

ينصرف الى الجملة الاخيرة كما تر فيما سبق آه

لا غير

لا غير والعتق واما الطلب بدخول الدار ولا يضم هنا الجزاء المتوسط الى المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا لو جعلناه مضموما الى الشرط الاول لكان راجعا الى المتقدم والمتاخر واضمار الفعل فيجعل كانه قال امراته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير لتنظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاول فان هناك لا يمكن ضم الجزاء المتقدم من غير اضمار بخلاف الزيادة وتغير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع التوضيح بما لم يوضع له اي للتوضيح منه ما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى ووورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت بنافيه لسكوت المتبارع عن تغيير ما هو من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول مثلا شاهد عليه الصلوة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كان مشاربه كانوا يستعملون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح او خلق الله في الارض على الاباحة ومنه سكوت النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البضع في ولد المغرور وهو من يطا امراة معتدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البضع في زوجته اي المغرور روي ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها للمولى وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بحضرة من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فدل ذلك على الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالها والموضع موضع الحاجة لان المستحق بالملك لا يعلم ذلك غالبا وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال تتمة الاربعة

وهو توسط المتعاطفة بين الشرطين اه

اي تتعلق جزاء المتوسط بالشرط الاخير اه

فانه لا فرق بين ان يكون هذا بيانا بالاخرة بقوله فلامه الثلث بعد موت الاب او بيانا في الحال بقوله ولابويه لكل واحد منهما السدس لان نصيب الام لا يحتمل ان يكون هذا بيانا في نصيب الاب وان احتمل ان يكون بيانا في نصيب الاب وكذا قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس لان نصيب الاب لا يحتمل ان يكون هذا بيانا في نصيب الام وان احتمل ان يكون بيانا في نصيب الام فظهر ان هذا انما يصلح بيانا لنصيب الام لا غير اه منه

اي حكم برد اللقطة على المستحق ودفع الولد والعقر

فرعا اولا حادثة وقعت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا فيها النص وفي نفسه عليهم الا شخصا واحدا لسان ولو كان فرد فيتهم المنافق واصلا لما جاز الاعراض عنه فالسكوت بعد ووجب البيان عليهم لئلا يلزم ترك الواجب اذ لا يظن بهم ترك الواجب اه منه

ابن ملك

التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي فيشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وتقريرا لخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة
الاصلية وخرج ما يكون بطريق الاستناد والاقتران عن القلوب بلا دلالة دليل
وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم
الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب و
نحوهما وخرج دلالة عدم الاباحة كالموت والجنون على عدم مزاج خروج
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الى
وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء
بالبيان لان كلا منهما باعتبار دون آخر فانه بيان بعض وعلم الله
المتعلق بالحكم ورفع وتبديل في علمه باطلاقه الظاهر في البداء المبحث
الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى
غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما
اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات
وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنها كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والازمان فهو ذلك حكمة بالغة لا بداء لما مر والاحياء والاماتة وجائز نقلا
لان الاستماع بالاخوات واقع حلالا لآدم من آدم عليه الصلوة والسلام
ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الحنفاء كان جائزا وشرع ابراهيم صلى الله
تعالى عليه وسلم ثم وجب في شريعة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم ولان الجمع بين
الاختين كان جائزا في شرع يعقوب صلى الله تعالى عليه وسلم ثم حرم في سائر
الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة ثبتت بالشريعة
فان الناس لم يتركوا سدى زمان كيف وسكوت الانبياء عليهم الصلوة
والسلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكما نسخ احكاما شرعية خلافا لكفير
العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول
فلان النسخ الحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما ممتنع على الله
تعالى محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان فخير الاول

وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حيائها الموجبة للحياء وهي
الرغبة دون الرضا بالقول وسكوت الشاكل فانه جعل بيانا للثبوت للحق عليه واقراره
حالا لان الشاكل هو الذي انه امتنع عن اداء الحق وهو اليمين مع القدرة عليها
فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالحق لانه لا ظن بالمسلم الامتناع مما
يلزمه الا اذا كان محقا والامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان
حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع
عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم حالا في الشفيع وهي
ان العادة تقضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف لظهور الرد على المتصرف
وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم و
سكوت المولى حين رأى جارية عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن حالا في المولى
وهي ان العادة ايضا تقضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى نظير
الشيء ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم بما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما
ثبت ضرورة اختصاص الكلام بحوله على ثمانية ودرهم وثمانية وقفيز بر جعل
العطف بيانا للاول عندنا وعند الشافعي رحمه الله الثمانية مجملة عليه بيانها
بما وثمانية وثوب وثمانية وشاة لان العطف لا يوضع للبيان بل للمغايرة
قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان
ارادة التغاير بالمعطوف وتغايره عينه متعارفة في ثمانية وعشرة ودراهم
للاجازة حتى يستحق ذكر العشرة بعد ذكر التسعة ويعد مكررا وكذا ثمانية ودرهم و
عطف كل غير عدد اذا كان معتدا لانه يشبه ذا المقدر عادة المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف ثمانية وثوب فضلا عن ثوب وعشرة شبه
ذا المقدر فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل
بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه يعرف المعطوف عليه اذا
صح المجاز والمقدر وبيان تبديل وهو النسخ على ما مر في الكلام وتعريفه وجوازه
وحكمه وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه

ولا بد اذ وان اريد بخلود العلم ما اخترنا البقاء ولا عبث لبقوتها واما النافع
فلتعلم عن موسى عليه الصلوة والسلام ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نم انه قوله وانه متواتر
ولا نسلم انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه الصلوة والسلام ولبقوته
فيما بيدهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
لاحتجوا به على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء
اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواب نقلا خلفا عن ابي
مسلم الاصفهاني ولم ير وبانكاره وقوله ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف
عن ابي مسلم وذلك لان الظاهر منه ان مراد الاول انكار اطلاق لفظ النسخ
وهو منافٍ للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السالفة
بشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراد ابي مسلم ان الشريعة
المتقدمة موقتة او ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم و
اوجبا الرجوع اليه عند ظهوره وان كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا
قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال
ان يكون الرجوع اليه لكونه مقررا لها ومؤبدا للبعض دون
البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبقى بظاهرها
يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه لبيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع في عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى البحث الثالث في محل
النسخ ومحله حكم اخبار عن امور ماضية او واقعة في الحال
او الاستقبال مما يوهى نسخه الكذب او جهل بخلافه الاخبار عن حل
الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي فرع به الاحكام العقلية
والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
بالعقائد بيقين يعني ذلك الحكم توقيت اي تعيين من الوقت والتأبيد اي
دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة

تأبيدا

تأبيدا الا توقيتا فيدا احترز صفة فوقيت وتابيد نصا طوا الصوم واجب مستمر ابدا
فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو ان الاول ان لا يكون
التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به بخوصوما ابدا والثاني بالعكس
فان الفعل يوصف بالعبادة والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار ما دته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز
نسخ خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما
الثاني ان يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرا لا نقتا طوا الصوم
فيجب ابدا فان الفعل اصل في العبد والمختار في النزاع اعمال الثانية
فيكون ابدا قيدا للوجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يكون عند
الجمهور وبحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم للجمهور ان ادلة
الفعل المكلف به لا تنافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقييده بزمان لا يجامع عدم تقييد التكليف به بخوصم غدا فاته قبله او
نسخ اليوم وللمانعين ان ورود النسخ على الصوم الدايم والموقت الحمل
غير دايم وغير موقت بذلك الوقت لانه نباقضهما وعلى وجوب استغراقه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لمنافاة نقيض كل لازم لملزوم فيكون مبطلا لتصوصية التابيد بالدوام
تابيد الوجوب بعينه البحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن
من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عند القلب
فانه كاف وعند المعتزلة هو الصيرورة من الشافعية والحصاص وابي زيد
بناء التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
زمان يسع الفعل من وقته المعتد له شرعا ولا يكفي ما يسع جزاءه فطلق
من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع
ودليلنا على ان الاصل عندنا جعل القلب والنسخ بيان انتهاء حكم الغاية
نادرة على ندرة المشابه ولو به اقوى المقصود بنا في التوقف كون العمل
قربة عليه بدون الملس وعدم احتماله للسقوط دونه وعند هم على البدن

صورة المسئلة على وجهين احدهما
ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قال
صوموا غدا ثم قبل مجيء غد قال
لا تصوموا او قبل صوموا
وانتم بالغون عقلاء ثم
انتفاء ان يرد بعد دخول وقته قبل
الانسان او ولد فصار بالغا
شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل له
قبل انقضاء اليوم لا تصم لكذا في الميزان

حقيق

اي لا عند الخصاص لما فوهم ؛

اي الصوم الدايم ؛
عبد ؛ دوام الصوم ؛

كما يكون مبطلا ؛

قال النبي صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير
من عمله فانه ان يكون المقصود معقودا
لا الفعل ابن ملك

نية
مقصودا هو

فان العزيمة ان سقط بعذر
طلا او الصلوة والصوم
فرخصة لذا ؛ ابن ملك ؛

اي الاعتقاد دون العمل ؛

انه يجوز ان يكون هذه لنزعة
مجاز بالنسبة الى يوم القيمة ؛

اي العبادة فيه
والقضاء بامره

ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني
الملقب بالجاحظ وهو من
المعتزلة ؛

فان يجوز النسخ كما ذهب اليه ابو مسلم الاصفهاني والجاحظ حسن بجواز

لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ ليبان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء
لتاخر المعرفة حيث نسخ الزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل الا من
عصمه الله صلى الله عليه وسلم قبله وهو الاصل وعقد جمع المخالفين لبسير شذ
وهم لا ينكرون المعراج بعين الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب
بل بعض الصعود الى السماء والحديث مشهور ومتلقى بالقبول لا يمكن انكاره
كالمتواتر فيكون حجة عليهم البحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين
الكتاب والسنة بعض يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين
بآية المواريث والثاني نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها والاخلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي
رحمه الله في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل
على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف ما نزعم انه
كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او
مثلها والسنة دونه وليست من لدنه والثالث انه صلى الله تعالى عليه وسلم
قال ستكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه والجواب انه تعالى قال
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن
في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم خير منه بالحكم او مثله في
حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن والاحكم
ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ
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 قال فما اتاكم فما وافق فاعرضوا ذلك الحديث

الذي

فان قيل المعراج انما كان بعد ما كان المسلمون
يصلون الى بيت المقدس فكيف يكون نسخا للكتاب
بالسنة قلنا انهم كانوا يصلون
الى الصخرة التي هي في المسجد الاقصى
هو المعراج الى المسجد الاقصى

ما
الى عدم البدل
فان قيل
جمع الامة ضلالة
الى عدم البدل

الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فرده لانه ان لم يعلم بارطله
حمل على المقارنة فيرد لعدم قوته عند المعارضة وان علم فان تقدم على
الكتاب فقد نسخ به فيوجب رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصح
ان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ مكان لفظ
ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقرير
ما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه الصلوة والسلام وعلى
الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن فيما سبق والثاني انه تعالى قال
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به
رافعا فالجواب عن الاول ما سبق وعن الاول عن اول الاقوال وعن
الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم
فقد ادعى النبي صلى الله عليه وسلم مبينا ومبلغا ولا بيان ولا تبليغ لكونه ناسخا
ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول
صلى الله عليه وسلم لكونه في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة
قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس
يفيد انه لا نسخ ولا نسخ لانه لما كان مظهر الخفاء الناسخ والمنسوخ في
الحقيقة نفسه لا نفسه على انه لا نسخ بعده صلى الله عليه وسلم كما سبق والعبرة
في عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ يجوز ان يكون اخف من
المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه والاصح خلافا للبعض المتكلمين
والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى ما ننسخ من
خير او مثلها فلما كان الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا
عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز
ان يكون في عكسه وسمعا ان كلا من 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 اشق من الاباحة لا نسخ المتواتر
كتابا كان او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع والاستدلال

لانه لم يعلم صحة ذلك الحديث اي
اي على عدم نسخ السنة بالكتاب اي
اي على الشافعي
اي يقول كذا بتاويله فلا يصدق فيجب رد هذا الكتاب
عليه
اي على عدم كون النسخ بيانا بل الحكم اي
غايته
اي على عدم نسخ الاجماع
فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز اي خفية
اي على الكلام الذي لفقه الناسخ

فيما
اجمع الصحابة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل
القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقبل لما فادته القطع
بالقرائن فان نداء منادية عليه السلام بخبره في مثلها قرينة صارفة عادة
فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقبل الثابت بالتواتر اصل الحكم والنسخ
فيه وانما النسخ في بقائه حالة حيوته عليه السلام وهو ظني لشبوته بالاستصحاب لان احتمال
النسخ قايم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ويسمى المتواتر
بالمشهور وكان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاجماع كبيان المجمل ومن حيث
تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمشهور بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ
الثابت بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ
احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع
كل بلا تو قلنا لا بعيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا
اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل لزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع
اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف القوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه
قلنا التبعية في الدلالة والعزم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة
اللفظ فانا نتم التقريب ونختار جواز نسخ الاصل بدونه اى بدون الثابت
بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت
ان حكم الاصل طرفه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع
الملزوم بالعكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها
ينتفي الفرع بخلاف الناسخ بالنسبة الى المنسوخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخرا عن
نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول بناسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة
كحديث كنت نهيتكم او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالآثار اذا
لم يعرف الناسخ فالتوقف اى الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه
رفع حكمها واحدهما حق قطعا المبحث السادس في المشهور والمنسوخ منه
اى من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالقطع

وهو حمل الاصل الثابت في الماضي باقيا
الى الحال لعدم العلم بالمغير منه

ظ

فيما

الصحابة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى
صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة وللحكم واحد هما التلاوة
فقط او الحكم فقط وقد منعها البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلما اعتماد
الاعتماد على الوسيلة كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا بها
فللبيع دون نفس الملك الثابت بالبيع بعد فساخه قلنا التوسل والتسبب
هنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في
الابتداء والبقاء ولنا اولا جواز ذلك من حيث ان للفظ احكاما مقصودة
كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمة منعها على الجنب للطهارة
بها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز نسخ احدهما كسائر المتباينة وثانيا
وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عن عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم اراد بهما عرفا المحصن
والمحصنة لان الشيخ خ تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط
كنسخ ايجاب الوصية للوالدين والاقربين بالسنة واما كهن في البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين وهو ذلك وهو صف الحكم كالجزاء و
حرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا
على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة منفصلة كزيادة
وجوب الصيوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم
المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن
الزيادة متباينة بقدر عقد القلب كزيادة ركعة او ركعتين في حد القذف
فارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط
وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاءه
الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق
وابحاث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول
بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة
ترك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب

شرط الاحصان الاسلام والحرية والبلوغ
والتزوج بنكاح صحيح والدخول به
الاشارة الى ما سبق من قوله فانه جلد
امر الدبانة وخلاصة الكتب المنزلة
بيضاوي

ظ

فيما

والاذان كان ثابتا بقوله
امساكهن وحبسهن في البيوت ثم نسخ
حكم النصب بالجلد والرجم في البيوت ثم نسخ
وكذا الاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها كان
ثابتا بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج ثم نسخ بالاعتداد باربعة اشهر
وعشرا ايام مع بقاء التلاوة وكذا
والاقربين مع بقاء التلاوة وكذا
مع بقاء التلاوة ونظائرها كثيرة

صفة الاحكام

فاذا انسخ ما تعلق بالمنع جاز ان يبقى
ما تعلق بالنظم منه جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا
عكسه كالصوم والصلوة تختلف
فيهما مقصودا عدم الاثم
فعلتما وقع صحيحا بقاء لما نوى بسببا
واو جبتما التفكيك من اسم العدالة
ومن اهلية الشهادة

بقي ان الاذان كان ثابتا بقوله
والاذان كان ثابتا بقوله

كالايمان في كفارة القتل

جواب سوال تقديم والمنسوخ حكم شرعي
والاثم ليس بحكم شرعي وجوابه والاثم
الاصل لانه حكم شرعي
وكل من ترك الواجب الواحد وجوبه ترك
احد الامرين واجزاء الاصل حكم شرعي
يكون مستفادا من النص فيكون رفعه
نسخا

مصححه

بما يقال صم او اعتق او اطعم ثوبا
ثم يقال صم او اعتق

شرط ان يقال صم ثم يقال صم او اعتق

الاول

والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالسابقة
خاصة لا بالتلاوة وما يتعلق بالنظم

مصححه

حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بالجانب بشيء زائد فالزيادة هنا ترفع

(ليس واحد من الاحكام صحيح الخمسة وقد جاء بان الزيادة على الكتاب

حكم شرعي وضع على ما عرف حسن جليل

الثاني

احد اثنين فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكره في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وطار ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشارح زيادة الشرط والخبر وليس بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحقق ان فيها رفع حقوق التعلق الزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادى الفائتة من غير نية فشهد شاهد بالف واخر بخمسمائة فلنا لانسلم 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 تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يجوز خبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن حلافا له اي للشافعي رحمه الله فانها لما كانت عنده بيانا محضا جاز به بها لما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يجوز ان تكون النية بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاعمال بالنيات بما ذهب اليه الشارح رحمه الله ولا الترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه بما ذهب اليه ايضا ولا الموالاة اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء بما ذهب اليه مالك رحمه الله بما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يوالي في وضوئه وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم بدأ وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على انه الوضوء متعلق بالبيان 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

ظ الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز وعندنا شافعي رحمه الله خلافا لابن ملك

الى النص

١٠٥

اي عندنا من جهة الشافعي رحمه الله

وذلك لا يجوز بخبر الواحد

يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الاموال المذكورة عليها ترفع حكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض بالشرط المذكور في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبتت بالنص لا بخبر لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد للمسحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها لاشتراط النية فيها والقصد في الجملة وهو قد يلاحظ فيها جهة كونها مامورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على ذلك لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وبهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يبتني على القصد فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يراد الطهارة عن الحدث على وجه يكون ركنا لما قال الشارح رحمه الله تعالى بقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام على انه الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاتم وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من الحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي اليه وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والمريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يجعل خبر الطهارة بيانا له

الى النص

اي من ان يلاحظ جهة الشرطية فقط

واما التشبيه بالصلوة فيما رواه

من جرح الثواب

بقتضي

الى عدم وجوب اعادة الطواف ح

الى بطريق الاجماع ح

والجواب انا لانم انه يحتمل ان اثبوت العدد وتعيين المبدا وخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لاحتمال النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة واخبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم فوضع العدد واستيفاء الفعل المطلوب اما الاول فلان باب التفضل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالنص خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لايتاتى على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحتمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد هنا الكيفية اجماعا فالاجماع يبين الاجمال واما الثاني فلانه لاجد لتحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا ما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدائها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا فلم يبق زائدا ولا للفاتحة ولا للتعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة اي ذهب الاول الشافعي رحمه الله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب والثاني الشافعي وابو يوسف رحمهما الله تعالى بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم للاعرابي الذي خفف في صلوته ثم فصل فانك لم تصل فرضا حال من فاعل ماذكر من النية الى التعديل لخبر الواحد متعلق بلايزاد فيكون واجبا لا الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم تركتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانتم لم تثبت الفرضية لانه 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 لا يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة الخ يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصلاة لا الفاتحة و التعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط مع انه يأثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعل بعض اثم المتوضئ لتركه لانه ما سقط كله بل اثم لسقوط الفرض الذي به وجوب وهو الصلوة ولا بعض اثم الصلوة

لم يقل على انها الصلوة لانها مجملة ح

لتركه الا ترى ان الوضوء لما وجب بالسنة وجب بتركه ما يجب بتركه الفرض

الى بترك السنة لا الواجب ح

من الفرض مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة وانقض سهوه جابرا او ان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة فما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وبهذا ستر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثالث فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قول وفعل اي القول المنسوب الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر عن امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه عليه ولما كان صدور السنة عنه صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي اشبع الوحي اجماله اول فقيل الوحي في حقه صلى الله عليه وسلم نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من ملك يشفعه اي يعلم ذلك الملك بضما مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي الرسول عليه السلام باشارته اي اشارة الملك بالكلام منه بما قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث بقوله او لاح لقلبه يعني بالهام الله تعالى فيدل هو المراد بقوله ثم ان يكلم الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال تعالى للحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عليه السلام بحيث الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الالهام الا ولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما نال بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومعقله بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك

بانه ملك ليس بجني ولا شيطان ح

اي بسبب نوره في قلبه من عند الله ابن ملك

اول الاية وما كان لبشر الاية

ط

ح اي الخ صلى الله عليه وسلم بخبر الواحد عما لقنه يوجب اليقين بانه من عند الله وعصمه عن الوقوع في الخطا فالخطاء لكن الالهام يخيره ليس بحجة اصلا وفي حقه ازال اليقين والعصمة وعدم التاثير عنه الا انه

ط

والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون فيها فيكون داخلا تحت الاية

ط

لو اذا كان عالما واعتقدا

ط

رد على الشافعي حيث قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بعض الصلوة اثما بترك الآية ٥ منه

اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز ان عند العجز عن دليل لا يحتمل
والعجز بانتظار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لوجود الوحي القاطع ولانه
لو جاز له الاجتهاد لجاز خالفته لان جواز المخالفة من لوازم عدم
القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول
انه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا
عن الهوى وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على
مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان
المخالفة انما يجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم يجز وجوز قوم
مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف
من اصحابنا رحمة الله عليهم اجمعين واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد
واجب عليه صلى الله عليه وسلم لاخلوه في غزوة فاعتبروا والثاني وقوعه
من غيره من الانبياء عليهم الصلوة والسلام كداود وسليمان عليهما السلام
حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه
السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اترى ان يدفع الغنم
الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ولحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليها حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم يتراددون فقال
داود عليه الصلوة والسلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا
وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عليه السلام عالم
بجلي النصوص وكل من هو عالم بها يتمكن في الجملة في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير
من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه
وتحسين الرأي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يميل برأيهم كان ذلك
ايذاء ما يستهزأ لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز
له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولا لانه اقوى قلنا هذه الوجوه

انما

ط ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى بالقرآن
الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه صح
عليه السلام

وكذا الملزوم وهو الاجتهاد او

ط وغير جائز لان حكمه بالاجتهاد لا يكون وحيا بل ثابتا
بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع او على نقض الاجمال هذا ممنوع او

ط قوله لو كان عملا او اعتقادا

ط قوله مطلقا على ما يدون
انتظار من الوحي

ط وعملكم الله بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار ان ذم الخطاء
لا يدل على الصغائر والنبي صلى الله عليه وسلم امر بالنصب
بصيرة واحتياط حتى يستبين الناس

ط فان قلت الاجتهاد لا يكون الا ظنيا
فكيف يكون حكما قطعيا قلت ما ذكرت
من ان الظن لا يكون حكما قطعيا
ممنوع

انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به ولكنا سنبين خصيصة لا مطلقا والنزاع
فيه والمختار عندنا انه صلى الله تعالى عليه وسلم ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي
الظاهر فيما يرجو نزوله ثم اي بعد مضي مدة الانتظار وهي قدر
ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحال وتعذر العمل بالثاني يعني الاجتهاد وان
الاول اصل في حقه والثاني خلف والاصير الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل
كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يحل له التيمم ما لم ينقطع رجاؤه
عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولا لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد والخطاء
وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في
اجتهاده فمنهم من لم يجوزه لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه
لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء
لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل لبيه
عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهد فانه يجوز ان تقرر هم
على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل
بالاجتهاد والذي هو صواب عملا بما هو مذهب المخطئة وصواب مطلقا
هو مذهب المصوبة فالاستدلال اي استدراك الرسول عليه السلام على اجتهاد
وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان في
خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة
الامة اجتهاد بخلاف اجتهاد غيره فانه يجوز ان يكون خطأ يجوز مخالفته

فصل فيما يتعلق بالقول اصادر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجبا
كان او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية اتصاله اي القول بالنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كما ان كانت
الرواة لذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول
والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل تواطئهم اي تواقفهم على الكذب

ط فاذا اقره سبحانه وتعالى على اجتهاده دل
انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين
كالنص فيكون قطعيا لغة وحكما ولا خلاف
في جواز اجتهاد غيره من الامة حيث لا نص
لحقهما ولان احتمال الخطاء والقرار
عليه جائز اذ لو حال لكان الحق لا يعدوهما
فيجوز تلقي واحد منهما لكن الاولى الاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده والاولى لغيره
الاجتهاد هو احتمال الخطاء

ط النبي كناية عن خطائه في الاذن فان
المعفو عنه لا يواخذ لم اذنت لهم
والمعاتبة عليه بيان لما كنى عنه بالعفو
لهم في العفو وحين استأذنوك و
اعتلوا بما كان وحيا لو قعدت
حتى يتبين لك الذين صدقوا

ط اي اهل السنة او

ط سواء كان عملا او اعتقادا او

ط اي المعتزلة او

ط فيه قيل انما فعل ذلك ليعلم الكاذبين
اخذه الفداء واذنه لتلمنا فقين
فعاتبه الله تعالى عليهما
بيضاوي

ولا بد للمجوز من شرط آخر وهو ان يكون الاستدلال
به الخبر الواحد دون العقل فان اهل الدنيا
لو اخذوا بظواهر الكتاب والسنة دون العقل
لوقعوا في الضلال كما وقع فيه كثير من
فرق المبتدعة

او عند الخصم معه ولكونهم كاجتماعهم على الكفرة عن موت ملكهم
واجتماعهم كاجتماعهم على الحج عن واقعة صيدة تهم كمنفستهم عن ابن منه
كفرضية الحج وحل البيع وحرمة الربوا
والخمر والزنا وسائرها هو من ضروريات الدين
شرح المغني

عادة وان جوزته نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
علم كل واحد ولا العدم احصاء عدد المتواترين ولا العدالة لتهم ولا التباين
الى كلهم بل لحصول العلم الضروري حتى ان كان البعض مقلدا او ظانا او
مجازفا لا يعرفون العلم بالعدد وغيره ويسمى هذا القسم الكامل في الاتصال المتواتر
لتتابع رواته واحدا بعد واحد وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده
في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو
انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف في خلقته مما هو ومنه
ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يقتضي
الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال
كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه
يحتاج الى توسط المقدمتين لانه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وكيفيته
لازم بين [redacted] والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم
بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج لجواز قضايا
قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا
يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري
ضروري لاحتياجه الى توسط الملزوم واما في ما يتخير ذلك الاتصال بشبهة
صورة ان كانت الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على
الكذب في القرن الثاني وهو زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان
تبع التابعين لا في القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة
عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني
والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو
اي المشهور يفيد طمأنينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين تحصل
للنفس على ادراكه فان كان المدرك يقينيا فاطمأنينة زيادة اليقين

١٠٦

وحالته كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها والبيه الاشارة بقوله تعالى
حكاية عن ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمأنينتها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
حاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ما خطر كونه آحاد الاصل
بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما في ما فيه شبهة صورة
ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب
في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح خبر الواحد و
ان رواه اكثر من واحد ما 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 وفيه توجيهان
الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم و
العمل لانه التخصيص لمستفاد من لولا التحضيض الامر فلولا افاد ذلك العمل
لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم
حد التواتر بالاجماع الثاني انه لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فيحمل على
لازمه وهو الطلب اللازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب
العمل والسنة فانه صلى الله عليه وسلم 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
ام سلمة في الهدايا وقبول الرسل في هدايا الملوك عليهم وغير
ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع
المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يرد والمعقول
فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست اخبارا

عن معصوم والا لجبر مشهورا بالفقه اذ اوجبت العمل حتى لو لم يفض
بعد البنية العادلة كان فاسقا لروايته اولا وكثرة الاحتياج الى الشهادة
يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق
لكون الكذب محظورا دينيا وعقلا فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في
القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنا بل في طريق الوصول وقيل
لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم ان يشعر ان الاظن بدليل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى
انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو
العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام
العمل العلم القطعي كيف وابتناء الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايات
في الاشخاص والا فمن ادعى ان العلم قد يستحيل في الادراك جازما كان
او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الاية
ذلك المعنى الخبث الثاني في شرائط الراوى التي اذا فقد واحدة منها
لا تقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ
على ما مر في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه و
الصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كاملا
التمييز بما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام
وهو تحقيق الايمان كما مر الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان
الاول ظاهر بشهوده بين المسلمين وبتبعية الابوين او الدار والثاني
كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع
ما اخبر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والاقرار به واد ناه ابيانا اجمالا
بتصديق جميع ما اخبر به بلا تفصيل والاعتبرة للاول الا ان يظهر الثاني
كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في صغيرة بين
المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حتى اد ركت تبين من
زوجها بل الثاني فانه في اشتراط التفصيل حرجا ولنا الكتاب

قوله الا ان يشهدوا الا الظن انه اولى لان
لان اخبار الصبا مطلقا لين بخصوص
زكوة زكوة الصبا من شيء الفقع جلد

وهو مذهب اهل الحديث
منهم الامام احمد حنبل ام
عالم يشعروا بخلافه تعليل
او ذهبا بانهيب واجتنب به من منع اتباع
الظن وهو ايضا ان المراد بالعلم هو الاعتقاد
الراجح المستفاد من شهادة العدلين وقبول
خبر الواحد والاستغناء بهذا عن الوقف
فيما لا يوجب العلم وقيل عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم
ان يكون الخاص
واحد او اثنان واحد

قال صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا رايتم الرجل يعتاد
الجماعة فاشهدوا له
بالايمان او مثله ايضا

بعد

فان قلت اذا كان الضبط شرطا لقبول
فكيف يصح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه
قلت نقل القرآن لم يشترط فيه الا اصل الا
باتمة الاصل يعم الوهمي وهو نقلوه
بعد الضبط التام ابن ملك
الثاني فرد والمفضل بمعنى وهو الذي
لا فطنة له تبيين

مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر فيه ضبط
نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة
فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها
ابن ملك

اعلم ان العدالة هيئة راسخة في النفس
تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك
البدعة ويتحقق بالاجتناب عما هو محظور
دينه وعرفه والاصر الاستقامة يقال
طريق عدل للحادة وفلان عدل مرتضى
كان مستقيم السيرة لا يميل الى
الجور وهو المسير يقال طريق حائر
اذا كان من الثلث

كشف

بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم بالقلب والاقرار به باللسان ولو اجمالا وانما اشترط
الاسلام لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان
الكافر مساع في هدم الدين فتعصبا فيرد قوله في امور الدين والشرط الثالث
الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حفظ السماع اى سماع الكلام كما
هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى الكلام على سبيل الكمال
لامكان ان ينقله بالمعنى فخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط
اذ المعتبر في حقه نظمه المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في
السنة معناها حتى لو تبدل بجهود في حفظ لفظ السنة كما نجيء والثالث
حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اى المثابرة على الحفظ
الى حين الاداء فمن اذ دى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها
ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرو الآفة
لا يترجح الا به فلا نظن بصدق الخبر وبه لاحتمال السهو وهو نوعان
ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو الشرط ههنا
ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس و
باطنه ضبطه اى ضبط معنى الكلام فقهيا اى من حيث تعلق الحكم الشرعي به
وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند راويه منا
عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة و
حاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك
البدعة ويتحقق بالاجتناب عما هو محظور دينه وهي فسقان فاحش تثبت بظاهر
الاسلام واعتدال العقل الا فيمن عن المعاصي وطاعل ولسبب له حتى يدرك
غايته والمعتبر اد نى حاله وهو لا يؤدي الى الطرح وهو بجهان الدين والعقل
على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات
وهي اجتناب امور اربعة وان لم بمعصية لان في اعتبار اجتناب
الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر

اى بالغير

بان قال ابو احد لا تشرب الخمر
او لم يقل لم يجب

فقد قبل الصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر
الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح
الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول
على الطريق ومحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب
غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود
الجنس الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية واشتهر بها
فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة
وانس ومعاذ وعائشة وجوههم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين تقبل
الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك
رحمه الله تعالى ان القياس مقدم عليه وروايته يقين يأصله واغا الشبهة
في فعله وفي القياس العلة تحتمل ذلك والاصل وعلى تقدير ثبوتها فيحتمل
ان يكون لخصوصية اثر او في الفرع مانع والا لعدى وان لم يكن فقيها كأبي
هريرة وانس رضي الله عنهما فرد روايته ان لم يوافق الحديث الذي
رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر يقبل وذلك
لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن
ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس مثل
حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال
من اشترى شاة فوجدها محفلة وهو نحو النظر بين الثلثة ايام ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون
هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة
عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة

الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فتح العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع
انما رضي بحلب الشاة على قدر ان يكون ذلك للمشتري فثبت فيها الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصرف وان لم يعرف الراوي
الا الحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل به اي
بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة في ذلك
الزمان غالب بشهادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ان وافق قياس روايته
القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة رحمه الله الحكم
بظهر العدالة لانه في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون
فان الفسق لما شاع فيها لم تجز العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم
اي في السلف فان قبلوها 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 لما سبق ولا يتهم السلف بالتحير وكذا
بقبل 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 هلال بن مرة قبل الدخول وبلا تسمية المهر
فقضى صلى الله تعالى عليه وسلم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله تعالى عنهما وقد روى عن الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم رضي الله تعالى عنهم فعملنا بها لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب الصدق بالموت ولم يعمل
به الشافعي رحمه الله لمخالفة الثقات عنده وان رد والى السلف
روايته ردت كما رد حديث فاطمة بنت قيس انه صلى الله تعالى عليه وسلم
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد تلقاه وجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة
رضي الله تعالى عنهم البحث الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث
عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال

بحر
بلا نزاع في رده بناء على
مخالفته لجميع الاصول
بحر

لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايتهم
اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء
من غير عدالة وقوله صلى الله عليه وسلم
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق
اصلم ملاء الا نفق نصيفا ادرك
مد احدهم ولا نصيفه وقوله صلى الله
ان الله سبحانه وتعالى اختارني واختار لي
واظهرا وانصارا
ع
في بيان الضرورة في التحقيق بحر

اسلم امرأة بفتح الباء واصحاب الحديث
يكسرونها
ط
تيمم

خلافا لفقهاء قياس فانه لا يجب مهر المثل
عنده قياسا على ما اذا وقعت الفرقة
بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهرا
اقاضته
وذلك ان المهر لا يجب الا بالوفاء بالعقد
او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود
عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه صار كما
لا شيء وجب بعقد بالعقد عوضا عما لو طلقها
قبل الدخول بها
منه

وقال لا مانع كتاب ربنا وسنة نبينا
معقول امرأة لا ندري اصدقت
ام نسيت قال
ام لذنت احفظت ام نسيت الله اعلم
وقوله كتاب ربنا
عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا ثابت
وسنة نبينا العنانية ان الصحيح
بها ولو كان ثم ادعى النقض
عليه الخصم وهو الموافق
لنبي الفرض وقياس
وهو الموافق
عليه الخصم
انفقا ابن ملك

والاشتغال باطراف الدنية نبوع
اي كالطباخة والدباغة والحجامة
حسن
جلبي

هذا الشرط ذكره في الكافي
وقال في النهاية وهو الصحيح
وذكر في المبسوط والمراد
بالسنة ما يعم الكتاب
نبوع

لان ضمان العدوان بالمثل صورة
ومعنى اوفى وهو القيمة والتحرير
بمثل اللسن صورة ومعنى ولا قيم
لانها الدراهم والدنانير عيني
للقيمة سراج
المشهورة فخالفت القياس
للكتاب والسنة فتسقط بالرأي
افاضته

وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح المحدثين ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان تركه الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سمعته منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سمي معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل الخ كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لان الجهل بصفات الراوي الذي يرفع الرواية اما اولا فلان الثقات من التابعين 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 و اهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الظاهر ان ارسال من لو استسند لم يسند الا الى من يطمئن به كذبه على الرسول وقد زاده الوعيدا قولا واذا قلنا انه قوي المسند خلافا للشافعي رحمه الله تعالى هو ان يقول اولا ان جهالة الصفة بعد صحة الرواية في جهالة الذات اولا وثانيا انه لو قبل من القرنين لقبل من عصرنا اذ لا اثر للزمان وثالثا انه لو جاز ان لم يكن مرسله عدلا لجاز ان لا يكون مسنده عدلا وهو يمنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالفضلة عن صفات من يسكت عن ذكره واذا قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه اي عدالة الثقة او لا نعلم الملازمة اما للشاهد بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب الثقة للترجيح واختلف المشايخ فيمن روى حديثا ثم قبل مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم لكونه حين قبل من كل عدل البعض ما ذكرنا من الادلة وقال بعضهم منهم

وقال بعضهم لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناده الى غير بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يقدم الجرح والتعديل بغير ذكر المرسل من غير اختلاف فيه بين اصحابنا لان روايته تشتمل على زيادة اتصال فتكون كخبر المرسل بمنزلة نعديل بالقول فيقبل كخبر المرسل عليه السلام فيقبل كخبر المرسل القرون الثلثة

ابن ملك

عيسى ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشوا الضعف وتغير عادة الارسال الا ان هرى الثقات مرسله كمارووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن و المرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قالوا زيادة الصحيح وذلك مثل ان يقال مالا بوك رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا والنوع الثاني باطل وهو ما انقطع في الثاني لانتفاء احد الشرطين في الحكم الثاني وابانا بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا للدليل الاقوى منه مرجحا كحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود او النفقوا عليهن من وجدكم قبل القراءة شاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف بترك الحديث بها مع انها قول القراءة الشاذة مالم تشتهر لا يعمل بها في علمنا علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر الا ان القسمة بناء على الشركة وهي لا تنافي توقيف المبتدأ بلام الاستحقاق يوجب اظهر او تعارضا للاظهر بدلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت بحكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا

قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر

انس بلك

يمين الغموس قسم فاجر خاص متعمدا فيه الكذب وهو اعظم الكبائر وسمي غموسا لانه يغمس صاحبه في الاثم او في النار وحكمه انه يأثم به ولا كفارة فيه لانه لا يحل شيئا ولا يعقد شيئا ولا يرفع شيئا وانما يوجب الاثم خاصة وهو من اليمين الماضية وهي اليمين على امر في الماضي انه كذا او ليس كذا يمينا وحكمها ان لا يتعلق بها حنث ولا كفارة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى فيها الكفارة وهي يمين اللغو ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى فيها الكفارة وهي يمين اللغو ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى فيها الكفارة وهي يمين اللغو ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى فيها الكفارة

تحقيق

البينة على المدعي واليمين على من انكر وحكمها ان يتخير القاضي بينهما وبين ان يحلف المدعى عليه فيقضي له بالنكول وان يقضي عليه بالبينة وعدم الحلف بينهما والبينة بينة الخارج والمدعي من لا يجبر على الخصومة والمنكر من يجبر عليها والبينة حجة متعدية والنكول حجة قاصرة والبينة حجة ملزمة واليمين حجة غير ملزمة والبينة حجة كاملة واليمين حجة ناقصة والبينة حجة موجبة والنكول حجة غير موجبة والبينة حجة مظهرة واليمين حجة مبقية والبينة حجة مثبتة واليمين حجة نافية والبينة حجة مطهرة واليمين حجة مسقطة والبينة حجة مزيلة واليمين حجة دافعة والبينة حجة مقررة واليمين حجة مدفعة والبينة حجة مقوية واليمين حجة موهنة والبينة حجة مرجحة واليمين حجة مزيفة والبينة حجة مؤيدة واليمين حجة مضعفة والبينة حجة مصححة واليمين حجة مفسدة والبينة حجة مبطلة واليمين حجة مبطلة والبينة حجة مقبولة واليمين حجة مردودة

تحقيق

حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز ان يتبع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد

تلويح

قوله البلوى العام مبتدأ خبره قوله يستحيل والبلوى العام عند الروكي وعند ابي الحسن الكرخي ما يشترك فيه الخواص والعوام كالصلوات الخمس والصوم والزكاة والحج وعند الفقيه ابي جعفر الهندواني ما يشترك فيه العوام كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء وعند بعضهم ما يكثر السؤال عنه بين الناس لعامة الحوادث وعند بعضهم ما يعم وجوده وتكثر رواته في جميع الاعصار وهو الاصح والعموم والشيوع والاستفاضة والتواتر اخوات فما كان من القسم الاول فهو مشهور وما كان من القسم الثاني فهو مستفيض وما كان من القسم الثالث فهو متواتر

ابن ملك

مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس في حديث الكبائي خير اكبائها الصدقة وكونه
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة قال البناني واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
فدله انه غير ثابت او ماول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام فنقة
المرء على اهله صدقة ابن ملك
وغيرها كالبهائم التجارة

اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند
اختلافهم الراوين دليل انقطاعه وجود معارض اقوى منه والراجح
على الضعيف المضعف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم
وهنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من
غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل
والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتاويل واما الثاني اما بالقول
بخلافه قبل الرواية او بعدها او بمجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل
بموجبه واما الثالث فلانه اما من الصحابة فيحمل الخفاء عليه او يحتمله
واما من سائر امة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او
يصلح فاما مجتهد فيه ومتفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصبية
والعصاوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو
اي الطعن اما من المروي عنه فنفيه اي نفي المروي عنه الرواية عنه او
انكاره به لا صريحا جرح للحديث المروي لكذب احدهما قطعا لكن ليعلم
نفيه لا يسقط عدالتها المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كيقين
متعارضين فنقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وترد وه اي ترد د
المروي عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتاويله للظاهر يعني
اذا روي عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهر فكتخصيص العام
وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول اي كون تردده مختلفا فيه فقال
ابو يوسف ترد وه مطلقا واختاره الكرخي والبيضاوي وسائر المعتزلة
وقاله محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم رحمهم الله تعالى عليهم ليس بجرح
ولا يحمد وا بانه مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله تعالى عنهم انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اتما امراة الحديث وقد
تردد فيه الزهري واما الثاني اي كون تاويله للظاهر مختلفا فيه فذهب
الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي رحمه الله تعالى عليهم الا انه لا عبرة بتاويله
والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث بقول من

لو

الثاني المروي عنه

نحكمت بغير اذن وجبها فنكاحها باطل

لو عارضه مجتهد وقبل حمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح
للترجيح وغيره اي تاويله لغير الظاهر كتخصيص بعض معاني المجمل ونحوه مما
ليس ظاهرا نحو بعض المحملات الذي للباقي من المحملات بما تراه الظاهر انه
لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وحمله اي المروي عنه بعدها اي بعد الرواية عنه
بما لفظ يقينا بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل للعمل به المروي للانه
محمول على نحو فوقه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا يعطف
روايته ايضا للاحمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على تاخر ذلك
العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ولا عمل حال كونه مجهول التاريخ
اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا حالا ان يجعل الحديث
لانقطاعه بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه
والطعن اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا
لا يحتمل الخفاء عليه بجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السماعة او
عدمها لوجوب او الاستماع مثاله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما
وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من
نقاه 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 يا فيه القول بالنسخ ولا المنع
عمر عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين
لم تكن حتما فتخير الامام في الاراضي بين الحزاج والقسمة وان احتمل الخفاء
فلا يكون جرحا لان الناذر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في اللقطة
بالفقهية لانها نادرة لاستماع بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى
الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث بجملة اي بمجمل الطعن وهو
قولهم ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل
لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاستماع الاوين

الثلاثة

بلغة ان عمر رفع الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما تركه لكن طعن فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة مختلفة

اي قسمة النبي عليه السلام

اي الحديث بنسخ

ولانه قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف فيها اولى
وفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا واطلق عن ناصح لا متعصب جرح و
انا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل بحجة هو فيه لا يكون جرحا
كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى لان
كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن فقيها بالعصبية
كطعن المالكي من اهل السنة لا يسمع البحث السادس في محل الخبر اي الجائز
الذي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او لم يكن و
المراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات
لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين وهواى محل الخبر اما حقوق
الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما
عبادات او عقوبات والثاني اما ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا
او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها
فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة و
الزكوة والحج وتوابعها كالوضوء والاضحية او غالبة تجلى العقوبة فيها
خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها
كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل
خبر الفاسق والمستور فيها اى في العبادات لانتفاء بعض الشرائط وهو
ان قبل خبر هما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحري
اى بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم
تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء
فلاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء هو ج فلا يكون خبرهما ساقطا الاعتبار
فلا وجب انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فانا قلنا هم العلماء
الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث
ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا اى في الاحاديث والديانات
لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات

مطلب
حقوق الله تع

روى عن ابي يوسف واختاره الخصاف رحمة الله تعالى عليهما انه يقبل فيها
لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة
كالرجم فحق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي رحمة الله عليهم اجمعين
لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس شيء بالحديث يرويه الواحد على شيء ثبت
بالبينة والثابت بدلالة النص فوقه كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس
في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي ما فيها الثلاثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما شهوتها بخبر يكون نفيا ومعنى الشهادة ما فيه الزام
محض كالبيع والاجارة ولهذا يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا
لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية الى سقط صيانة لحقوق
العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
لهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما الزام
فيه اصلا كالوكالات والرسالات والهدايا والودايع والامانات وما
اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد لا يشترط فيه الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة الآزمة ههنا
فانه واشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على الناس لتعذر
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون وايضا
للعاملات الخمسة سميت لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان
ضرورة الغير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط العدد او
العدالة عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله ان كان المخبر فضوليا والا اى
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول ينقوم مقام

كما في القياس ان لا تثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر
الواحد فان كل ما دون المتواتر خبر الواحد
فيكون البينة دليلا فيه شبهة ولهذا
يندرئ بها وانما تثبت بالبينة ولطف
على خلاف القياس فلا يقاس بالبينة بالنص
على خلاف القياس شيء بالحديث يرويه الواحد على شيء ثبت بها
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس شيء بالحديث يرويه الواحد على شيء ثبت بها
بالبينة والثابت بدلالة النص فوقه كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس
في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي ما فيها الثلاثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما شهوتها بخبر يكون نفيا ومعنى الشهادة ما فيه الزام
محض كالبيع والاجارة ولهذا يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا
لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية الى سقط صيانة لحقوق
العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
لهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما الزام
فيه اصلا كالوكالات والرسالات والهدايا والودايع والامانات وما
اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد لا يشترط فيه الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة الآزمة ههنا
فانه واشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على الناس لتعذر
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون وايضا
للعاملات الخمسة سميت لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان
ضرورة الغير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط العدد او
العدالة عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله ان كان المخبر فضوليا والا اى
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول ينقوم مقام

اى اذا لم يقطع فيه من جهة المتن اه
وهي اما فيه الزام محض او لا الزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون
وجه اه
لان الولاية تتضمن كون المخبر حرا عاقلا
او اثبوذلك من اما دارات الصدق
تأمل
لتعذر الامكان بدليل اه تبيين
يعني في موضع يطلع عليه الرجال فان فاة العدد والذكورة
لا يطلع عليه الرجال ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء
ابن ملك
فانه من حيث انه يبطل عمل في المستقبل
الزام ومن حيث ان الموكل ينفرد في
حق نفسه ليس بالزام
لان الوكيل اذا انفرد بقبض الثمن
العهدة واذا اجتمعا يتقرر فانه من القبض
الى الفساد ابن ملك
الموكل اه

مطلب في ذكر بعض الحديثين
انه كان اماما يوسف ابا حنيفا الا
لا يطعن في حال انه ابن ملك

بالسماع منهم خصاصة الا ترى انه يقبل الواو فوف على معرفة في الحدود والقصاص
وقوله بخلاف خبر الفاسق

روى

عما من الموكل او المولى ان كان كذلك بان جعله فلانا بالعزل او بالحجر
او ارسله الى فلان ليبلغ عني هذا الخبر ابن ملك

الفرق بين العقوبات وبين الوكيل والرسول
وقوله انه منتصب لحقوق العباد
لانه يلزمه الكف عن التصرف
او الحجر بالعزل او القول اذا قام

فشبه ما فيه الالزام يقتضي اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات التي لا الزام فيها يقتضي عدم اشتراطها فاشترط احدهما دون الآخر توفيرا على الشبهين حظهما فلو اخبر فاسق فضولي بالتوكيل لا ينعزل ولو اخبره فاسقان او عدل ينعزل شرح المغني

والمرسل فينتقل عبارتها اليها فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين
وفي الاهوى القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثالث من
الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب
المعاملات والفروع مشتركة قلنا فيه افاد شبه 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 والايتمار به
قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى
فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الآخر
لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل
الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او مجهول يحتمل الصدق لانه عدل او لم
الاصح ويحتمل الكذب الذي احتمالا لا ثبات به لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه
تقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع ما ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل
المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة
عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه
العمل به لا عن اعتقاد حقيته قطعا والمقصود هنا هذا النوع وله اي
لهذا النوع اطراف ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرف
السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم
او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند
الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم
وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك حقا منه صلى الله عليه وسلم فانه
كان مأمونا عن السهو بخلاف غيره فلان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ كان المحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ

مطلب نفس الخبر باقسامه

لا يكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من
الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم
يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك
كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكأن
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان
بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا
الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا
يتصور الا بالكتاب والرسالة واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاة
والامارة بهما كالتقليد والمشافهة وعقدوا في لفظيهما كخلاف للآخر
ورخصته اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان ويبين اسناده 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 لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد
الاجازة لانه مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احتيج اليها
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والمجاز له ان علمه اي ما في الكتاب
صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة فيما
اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف رحمه الله تعالى كما قاله
خلافه في كتاب القاضي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما
قلت قيل هنا قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق فلان ابا يوسف رحمه الله تعالى انما استحسن هنالك

مطلب رخصة السماع

مطلب المناولة

مطلب شرط الاجازة

لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه لحكم يصحح بحمل الامانة قبل العلم والطرف الثاني ظرف الضبط وعزيمته للحفظ اي خفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا فلت روايته ورخصة الكتابة فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحسن سواء حفظه هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الذي عزيمته كان كذلك في اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط مشبه للخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف رحمه الله تعالى الكتاب يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده لا من عند المزور سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل ولاجل العمل به لان التزوير فيه غالب ولا صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي ان كان خطا معروفا مؤتمنا على التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين والمعهود بتغييره نقض الامن بغيره ومحمد رحمه الله تعالى وافق ابا يوسف رحمه الله فيما ذكر لكنه قيد في صك معلوم اي جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس والطرف الثالث ظرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع

مطلب
الرواية بالمعنى

بالنقط من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارة مرادفة لما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه صلى الله تعالى عليه وسلم خصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع وله صلى الله تعالى عليه وسلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية ما في الباب ان دعاءه للناقل باللفظ لكونه افضل والنزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه اذا علم ان مسمى معنى بالاسم يحتمل فيه الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيما في الظاهر كالعام يحتمل الخصوص وحقيقته يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن خطأ في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا ومعناه جما كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخراج بالضمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهل يجوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة للفقه اذا كان الراوي جامعا للفقه والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه عليه الصلوة والسلام قال اوتيت جوامع الكلم اي جمعت لي معان لم يجمعها احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل ما تحت عمله وعلمه ولان احتمال الخطأ والغلط والمشكل فلان المراد منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس والمتشابه المجمل فلعدم الوقوف على معناها والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل في بيان حكم فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن

قوله نضر الله بالتشديد بمعنى نور الله وبالتخفيف بمعنى حسن الله تعالى وجهه كذا في حسن جلي

قوله صلى الله عليه وسلم او ضوئ لم يسم فان صفته في الفضيلة كذا في شرح المغني

قوله لخراج اي غلة العبد المشترى للاصالة قبل الرد بالعيب شتت لكن لا يشترى لانه لو هلك في يد المشتري هلك من ماله كذا في كفاية البيهقي

عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي
اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل يباح
قصده فلم يوجد القصد فيها إعينها بل الى اصل الفعل كخلاف المعصية
فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عنها بخلاف الزلة فانها
تصدر عنهم وان لم نخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا
عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان
او من الله تعالى اي قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان
البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح
بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا
يكون من البحث وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة
الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم
صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلوة والسلام من الوجوب وغيره
اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلاة والسلام اربعة مباح ومستحب و
واجب وفرض وقبل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور
في حقه فلا واجب ووجه بانه تقيم بافعاله بالنسبة الينا فانه
مثله في العبادات وغيرها فيما ذكر في تلك الصفة فان كان فرضا عليه
كان فرضا علينا وهكذا الا اولا فلرجوع الصحابة الى افعاله المعلوم حتمها
والا ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان
التأسي فعل مثل فعل على وجه لا فعله مطلقا والثالث اي بالاباحة وانا
ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولولا التشريك لما ادى تزوجه عليه الصلاة والسلام الى عدم الحرج في
حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه الصلاة والسلام فاذا
قام حمل على ما يفيده لان الامر لعدمه عنا بالصارف والا اي وان
لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه الصلاة والسلام فالاباحة اي حكم ذلك
الفعل ان يكون مباحا له لان الاذن متيقن والزائد محتاج الى الدليل

والمفروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه عليه الصلاة والسلام بعث ليقتدى باقواله
وافعاله كما ان ابا الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه الصلاة والسلام اني جاعلك
للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه الصلاة والسلام لانه نادر

فصل

في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او في عصره وعلم به
وكان قادرا على الانكار ولم ينكر وكان تقريره له على ذلك الفعل فاراد ان
يستدل حكم فقال ما قرره ان كان ما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في
الحال لعلمه بانه علم من ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره
دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان
حكم الواحد حكم على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه واما
دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ان ينكره عليه الصلاة والسلام بتحريم وهو
تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه اول منه اي استبشار
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن
حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي
رحمه الله تعالى اسند ذلك اما فكر فلنا مقام الكلام في اشياء غير مقامنا في طريقه
وان كان ابلغ الناس لا يتصور مجاوزة محل مقتضى المقام فمن الجائز ان
يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من
النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك
من غير التفات الى الطريقة بخلاف حديث الملتجزين فان النزاع ثمة في طريق
المطلوب فقيل على ان القيافة فيجوز ان يكون بنحو علم انكاره عليه
الصلاة والسلام اياه فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا ينبئ
بل ينبأ فيه

تنبيه

لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفها
بما هو ينبأ بانه شرع من قبلنا هذا اختلف في انه عليه الصلاة والسلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث قبل ان كل شريعة

الى المكلفين

الزلة من قولك الفائز زل
منه القصد الا ترى انه لا يقال
وقد زل الطعن الا اذا وقع
وقد زل وجه القصد انتهى
من خط

لقتله وهو كما ترى منسوب فعل الشيطان الى انه وان كان
بتزيينه ووسوسته فهو والانبياء عليهم السلام
منزهون عن ان يكون فعل الشيطان منسوبا اليهم
من خط

والواجب والفرض والمستحب والمباح كلها
للنبي صلى الله عليه وسلم والامة
الا ان الفعل في حقه عليه السلام
لا يكون الا عن قصد
من خط

والاباحة للنبي عليه السلام
وامته ولا يكون الا عن قصد
من خط

الا ان الفعل في حقه عليه السلام
لا يكون الا عن قصد فلذلك
لا يكون الا مباحا له
من خط

وهو ان يتزوج امرأة ابنه بالتبني
وهو زيد بن حارثة

بفتح اذا شئته الا بالهمز تشتبه
منه وهو ثابتا شبيها والنبي
عليه السلام عند الشافعي لا عند نا
اي في اثبات
النسب
والاستبشار اي
المقام وهو ثبوت النسب لا طريق
الكلام وهو اثبات القيافة وهو لا يرد
السوال
اي لا مكان العلم له عليه السلام بنور النبوة

نشبت النبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلينا اتباع ما شرعه من قبلنا على انها شريعة لنبينا عليه السلام وقيل
ان شريعة كل نبي عليه السلام تنتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل
يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم ينسخ اتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او بروايته المسلمين عما في
ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى
انه الزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه الصلاة
والسلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يظهر نسخه
الزوما فلقوله تعالى اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون
مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط العقيدة
بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سوا نقل الكفار او من
اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فلدلالة كان رسولنا رسول من قبلنا
سفرا بينهم وبين امته كواحد من علمائهم فيما وافقه للحق كيف وقد قال
صلى الله تعالى عليه وسلم حين رأى صحيفة من التوراة بيد عمر رضي الله تعالى عنه
امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والتهوك في موسى حيا ما
وسعه الا اتباعي والدليل على انه الذهب اليه اجماع محمد رحمه الله تعالى على جواز
القسمة بطريق المهايأة بقوله تعالى اياما شرب ولكم شرب يوم معلوم واعتماد
ابي يوسف رحمه الله تعالى في جريان التعاقب بين الذكر والانثى بقوله تعالى
كتب عليكم فيما ان النفس بالنفس وكتب على غير الصحابي تقليده وعبارة
عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل هو تعاقب اللاحقة فيه من غير تأمل والدليل
كما نه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اذا ما كان او حاكما او
مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب وسكتوا
لانه حينئذ يجعل مجمل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره وعلى هذا
مخالفته اجماعا وقيد الحكمين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم

واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال
الخطأ في آحادها ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل
الخطأ لم يجز للمجتهد ان يقلده مما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل
يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان
قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من رأي
غيرهم لانهم شاهدوا وطرق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيان الاحكام
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمجمل التي تفسر بها عنا ها
الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الحادث وضبط معانيها ليس
ذلك لغيرهم فيهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم
فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف
واما اذا ادرك بالقياس فلان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب
والتابعي قيل مثلهم اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه في
زمنهم اي زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
وشريح ومسروق لانه تلمذ لهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد وصار
مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله
لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي وهو الظاهر اي ظاهر الرواية وهو
الاول لانه رواية النوادر **الركن الثالث** في الاجماع وهو
لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور
من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك
في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام
وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر و
بين بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لا يكون وليلا
لانه من خصائص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين مفهاه زمانا
قل او كثر وفائدته احترازا عما يعبر وعلى من ترك هذا القيد من لزوم

عدم انعقاد اجماع اهل الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الآن
حينئذ ولا يخفى ان مشاركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب ثم اتفاقا
على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو ان السقمونيا مسهل
وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فلا اعتماد في ذلك
على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فلا اعتماد
عليه والا فمن قبيل الدينيات التي تحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل
الصحابة بعضهم على بعض عند اهل السنة وغيره من الاعتقادات ويمكن هو اي الاجماع
نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع
تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن جد
في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل
عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد ونطق بكلمة واحدة وجوابه ان
الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق
لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقضي
بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة فتاويهم
واحكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه خمولا او اسره في
مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه
انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم
القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين ولم يجد
واحد منهم الا اشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع الى
المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا يفيد القطع ويجب في التواتر
استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع
المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه
انا نقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة قطعية

عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على التقديم على القاطع والا لعارض اجماعهم
على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث
الصحيحة قد دلت على ان شريعته صلى الله عليه وسلم باقية الى اخر الدهر فلو
جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن
اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب
كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية
دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي
ضاق عنها نطاق الوحي الصريح بقيت مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم
على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا نبيا فيه نبوة لا ادري البعض بجواز
ما نبه الآخر وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين
او عملهم وبهذا القسم يتعين لجواز التابع قرينة تدل على الزيادة الا الوجوب
لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كاجماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله و
سكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين وبعد
مضي مدة التأمل ويسمون هذا القسم اجماعا سكوتيا المعتاد في كل عصر عند
وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق
من الكل متعذر وعلى ان السكوت عند العرض او الاشتهار منزلة
وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل حقيقة وحرام اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس فيحمل الحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاق
وخالف الشافعي في القسم الاخير فالمشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز
ان يكون سكوت البعض للتأمل او للتوقف بعدم لقاء الادلة او للتوقير
او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر
سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت علي حين شاور عمر رضي الله عنه
في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين
فاشاروا الا ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقول ابن عباس

ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال ورثته 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 نفى المغالاة في المهر فقالت امراة ما سمعنا الله يقول وآتيتم احديهن قنطارا وعنيفا عن كل افقه من عمر حتى الخدرات في الحجال وسكوت علي في المسئلتين كان تاجرا الآخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن ألسن الناس ودناءة لحسن الثناء والعدل وحديث البدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس لحقي واعتذار ابن عباس اعتذار لكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع لا بد ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهدا او لا عبرة بوفاق العوام لم يتصور الاجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المجتهد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون كل قول لمجتهد ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء غير قاسق فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويفوت النعمة لانه لما لم يتحرز عن القول الباطل لا يتحرز عن الفعل الباطل وغير متورع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب فاسق التفت عدم قبول الحق مع ظهور الدليل كمل سواء غلا في كفر كبعض الروافض في تغليط جبرئيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والحواري في امر عائشة رضي الله عنها ان كان لعدم المبالاة فهو فاسق ولا عبرة بقوله وان كان لتقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فمخالفة منهم احد يمنع الاجتهاد في الباقي لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان كل مجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل

فلا

فلا يكفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك رحمه الله لانهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة فالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لا عبرة مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه واذا كان كذلك فالتابعون معتبرون باجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونهم في كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاداتهم والتفتوا اليها بل حكى وذا دليل اعتبارهم وقيل لانهم الاصول والاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالادلة فلنا هو لا يخرج التابعين عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا يلزم من اتفاق الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا اقتراض العصر اي عصر المجتهدين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا الجثية وهو الاصح من الشافعي رحمه الله لعموم ما تقدم من الادلة فلو اتفقوا وتوفي بعضهم لم يجز لاحد خلافهم ولا رجوع البعض عنه لو رجع لم يبطل الاجماع والمشترطين اولا ان الاجماع باستواء الاحياء وهو باطل لانقراض اذ قبيله وقت التامل وثانيا انا اذا احتمال رجوع الكل او البعض ناف للاستقرار وثالثا انا اذا اعتبرنا الانعقاد برأي الكل فكذا بقائه لان مدار كراهة الخطئة وصف الاجماع فلا يتفق مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وصف التامل وعن الثاني ان توقع الرافع ليس رافعا فلم يمنع ان يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل والاحق اي لا شيء للاجماع الاحق عدم الاختلاف للسابق وهنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عندنا خلافا لبعضهم انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع الاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر

وقد وجد للمخالف اولا ان الانفاق معدوم لان المثبت منهم وقوله معتبر
لدليل العنة ودليله باق وثانيا ان نسلم هذا الاجماع نقول بعض
الصحابة وهو الجواب عن الاولة ان حجية انفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك
الا من الاحياء المعاصرين ودليلنا عام فيه لو لم يرتفع بالاجماع على القياس
الذي ورد بخلافه نقض وعن الثالثة انه ان اريد التفصيل بالنظر الى الدليل
فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ
ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الآن يكون اي الاجماع اللاحق
على قول ثالث فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم
خصوا الخلاف بالصحابة وانما سيفهم عند من حصر الاجماع على الصحابة
والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحدا ومتعددا فالواحد له
امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة وبشركان فيه وارث
الجد فيها ثالث لم يقل به احد وعدته الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او بعد الاجلين وبشركان فيه وعدم الجواز بالاشهر قبل الوضع
لان التقدير بها نافع للاقل فالقول بالاشهر ثالث بنفي المتفق عليه ومنها
علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس والطعم والادخار معهم
وبشرك في ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون
الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها وضوء النجس من غير السبيلين
يوجب تطهير المخرج او الوضوء وبشركان فيه وجوب التطهير فالقول
بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهير مجالا والمتعدد
فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الستة
وعيوبها السبعة عند الشافعي رحمه الله وعدمه عندنا او بتفريق القاضي
في الجب والعنة لبس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث
لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما

وعدمه

وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع عدم في البعض
لصاحب مذهبه وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا فضة الخروج من غير
السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي رحمه الله فشمول وجود
الناقضة او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع
العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله
وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به
احد والبعض اي بعض المتأخرين من الشافعية قيده اي الثالث
باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع
قول متفق عليه فممنوع والا فالاول الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الأوليين فان الانتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا اما
لان الواجب بعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الانتفاء بالاشهر مجمع
عليه وفي الجمع مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد والمخالفة
مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا اجماع في الصورة الاخرى فان كلا منهما ليس
الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه وردهذا التقييد بان
المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق
يعني ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث ان يستلزم ابطال المجمع عليه
مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين
تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب
او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله القول
صاحبه واجيب بان عدم القول بالتفصيل والثالث ليس قولا بعدمها
والمنع القول بمنعهم لانا لم نر ضوالة والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا آخران يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه مخطئة
كل فريق في مسئلة وفيها مخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع

ط

ونفوا الاجماع نقلا
ع لبلد خالفا لا يعرفون
بالبلد بسنة بجميع البلاد كالاذان وهذا
فول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عندهم ويقضى
فاسد الوضع لان الخلاف لا يرتفع
بالانقراض ولا يشترط انقراض
العصر عندهما خلافا لابي يوسف
الاجماع السكوتي حجة عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله
وهو قول بعض اصحابنا
وعند البعض ليس بحجة
وهو قول البعض
منا وهو اي
عدم الحجية
مذهب الاربعة

فانا نشاهد ان الساكت
لا ينسب الى شيء
وسكوت الاقران
عن الاقران
لا يدل على الرضا
لان لهم شغلا
بانفسهم

وقد وجد للمخالف اولا ان الانفاق معدوم لان المثبت منهم وقوله معتبر
لدليل العنة ودليله باق وثانيا ان نسلم هذا الاجماع نقول بعض
الصحابة وهو الجواب عن الاولة ان حجية انفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك
الا من الاحياء المعاصرين ودليلنا عام فيه لو لم يرتفع بالاجماع على القياس
الذي ورد بخلافه نقض وعن الثالثة انه ان اريد التفصيل بالنظر الى الدليل
فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ
ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الآن يكون اي الاجماع اللاحق
على قول ثالث فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم
خصوا الخلاف بالصحابة وانما سيفهم عند من حصر الاجماع على الصحابة
والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحدا ومتعددا فالواحد له
امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة وبشركان فيه وارث
الجد فيها ثالث لم يقل به احد وعدته الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او بعد الاجلين وبشركان فيه وعدم الجواز بالاشهر قبل الوضع
لان التقدير بها نافع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها
علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس والطعم والادخار معهم
وبشرك في ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون
الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها وضوء النجس من غير السبيلين
يوجب تطهير المخرج او الوضوء وبشركان فيه وجوب التطهير فالقول
بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهير مجالا والمتعدد
فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الستة
وعيوبها السبعة عند الشافعي رحمه الله وعدمه عندنا او بتفريق القاضي
في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث
لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما

وعدمه

وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع عدم في البعض
لصاحب مذهبه وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا فضة الخروج من غير
السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي رحمه الله فشمول وجود
الناقضة او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع
العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله
وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به
احد والبعض اي بعض المتأخرين من الشافعية قيده اي الثالث
باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع
قول متفق عليه فممنوع والا فالاول الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الأوليين فان الانتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا اما
لان الواجب بعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الانتفاء بالاشهر مجمع
عليه وفي الجمع مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد والمخالفة
مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا اجماع في الصورة الاخرى فان كلا منهما ليس
الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه وردهذا التقييد بان
المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق
يعني ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث ان يستلزم ابطال المجمع عليه
مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين
تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب
او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله القول
صاحبه واجيب بان عدم القول بالتفصيل والثالث ليس قولا بعدمها
والمنع القول بمنعهم لانا لم نر ضوالة والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا آخران يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه مخطئة
كل فريق في مسئلة وفيها مخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع

ط

ونفوا الاجماع نقلا
ع لبلد خالفا لا يعرفون
بالبلد بسنة بجميع البلاد كالاذان وهذا
فول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عندهم ويقضى
فاسد الوضع لان الخلاف لا يرتفع
بالانقراض ولا يشترط انقراض
العصر عندهما خلافا لابي يوسف
الاجماع السكوتي حجة عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله
وهو قول بعض اصحابنا
وعند البعض ليس بحجة
وهو قول البعض
منا وهو اي
عدم الحجية
مذهب الاربعة

فانا نشاهد ان الساكت
لا ينسب الى شيء
وسكوت الاقران
عن الاقران
لا يدل على الرضا
لان لهم شغلا
بانفسهم

فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع
واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة
على حكم واحد فلا يكون لقوابين الادلة

بلوح

بسنده الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد
به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له
عندنا وقبل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له الا الحجية
قائمة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع
ومع ذلك لا يستلزم اللزوم اذ قد يدة حرمة المخالفة وسقوط البحث عن
كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده
فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيا ان لم يكن للنزاع في كون جواز السند قطعيا معنى لانه
ان اريد انه لا يقع اتفاق بحجيته عن غير علم على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا الا ان اطلاق صادق عليه وان
اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت تحصيل الحاصل
وسنده المستقل بالحجية ليس ان الظني فان ما سنده قطعي ليس مستقلا
بالحجية ونقل اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد وافاد المتواتر
اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتما اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا
كما مر وهو كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا حتما اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفهم
اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلاف فهو كالمشهور
من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماع عام الاجماع المختلف فيه كالاجماع
على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق فهو كالمجمع من احاد
الاحاد لا يضلل جاحده ايضا الركن الرابع القياس وهو لغة
التقدير يقال قيس الشيء بالشيء اي قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال
قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلح القياس
لغة للباعث ويعدى اصطلاحا بجعل التضمين معنى الابتناء وشرعا لاثبات
مثل حكم احد المنكورين بمثل علة في الاخر اختصارا للاثبات لان القياس
مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا وليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار

قوله لم اختلفوا ايم اجمعوا او لو سلم اه المراد ليس الاجماع الاصطلاحي بل الاجماع على القدر المشترك اذ بعد الاجماع
الاصطلاحي لا يجوز بحوز الثالث فلا يجتاج الى الجواب فعلم ان قوله ولو سلم زايد مسندرك منه

رش عدم الوجوب في الضمار
مع عدم الوجوب في الطلى ٩١

تحظيه الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم
دليل صحة الاجتهاد المانع منهم فاجيب بانه دليل لو لم يتقرر اجماع لما لو اختلفوا
ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا
لو لم يجزلم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون
الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من
تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام
وعدمه على ان التمسك بعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات
كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع
الضدان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض انما الزام الخصم
فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو تحمل المنع المطلق من اصحابنا
بدليل تجويزهم الاصابة في احدى المسئلتين المتفصلتين والخطاء في الاخرى
في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل
الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي مثل بطلان الثالث
كاشتراك القول بارث الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معهم مقاسمة
في ارث الجد وهو حكم واحد حقيقي مثل بطلان القول بحرمانه اما اذا اشتركا
في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية
الطعم معه في مفهوم احد الامرين او الامور او في واحد حقيقي ليس
بشرعي كالاقتران فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه
الثالث بما في القول بوجوب تطهير الخزف والوضوء فلا يبطل الثالث
وحكمة ان الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين
كما ان الكتاب والسنة كذلك فانما قد يعرض الظن بحسب العوارض كالاية
المأولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار
عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالصلوات
الخمس ونحو غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة

المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم مقامين ولئلا يلزم القول
بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال
وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجوب الموجودين كما يقال في شبه
العمد عمد وان فيقتص به كما في العمد وعدميتها كما قتل فيه شبهة
فلا يقتص به كما لعصا الصغيرة ووجوب المعدوم من كعدم العقل
بالجنون على عديمه بالصغر وان لا يلي على غيره كالرأي متعلق بالابانة واحترز
عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اذ الدليل منظم
كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
اي ادوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او ينبئ من قوله تعالى
للرؤيا يعبرون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الرأي في المعاني المنصوص
لابانة حكم نظيرها او انتظموا وجاوزوا من العبور وكل قياس يشتمل
على هذه المعاني فيتبع بحث المأمور به واعترض عليه اولا ان ظاهر
في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة والصحة نفيه عن قاس لم يتعظ
بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لان الشرعيات لا تدرك بها على
تجربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال تجربون بيوتهم فقيسوا
الدرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا
ان الامر كما يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار كذلك يحتمل الحظر مع الحاظر
فقط على التجويز وظن وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن
الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقة ولذا صح اعتبر فاتعظ
والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل
ضم كم على لاختلال اعظم مقاصده من العبرة لعموم اللفظ لا خصوص
السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة والمستنبطها ولو
سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص
العلة فيلحق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس

لكن بالاعتبار

ليدور

معنى انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ فلا نسلم شمول الامر للقياس فلا يثبت به اشارة قلنا
نقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه دل انه كان ذكر عقوبة فوق شيء على سبب
هو اعتبروا دهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار لكشف عن مدرك السبب لئلا يتوهم علينا مجرد الخبر اذا قلنا ان الامر
فاعتبروا احمر الحصة المذكورة قد الامر بالاتعاظ لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة تاعتبار قضية كلية وهو ان كل من علم بوجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لم يصح التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي
صادقا فاذا ثبت وجوب القياس
بهذا الامر بالاتعاظ علة الامر بالاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب
يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي قيل عليه نظر
لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون
علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون
داخلا في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشكك فيه الافراد من العلماء
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل
من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء
الواقعة في كلام الشارع مما تدل صريحا على العلية وصرح به المعترض
ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح
التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر في شيء والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها
الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان
مرسلا وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
والاجماع فان الائمة قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من
كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا
وطاعنهم ضال ومبتدع اختصاصهم زال بالاجتهاد وفشاه اي القياس
الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير
على النظير لان الاحكام الشرعية ولان غيرها من العقليات والاصول
الدينية والية ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة
بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
والية ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا والية

عادم الفضية التي ذكرها الله فيما اعتبروا بهم
بالقوة والشوكة منه

حديث معاذ مشهور ثبت به الاصول
وهو انه صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن
قال له بم تقضي قال بكتاب الله فان
قال فان لم تجد قال اقضي بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال
صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولم يكن القياس
الذي هو اجتهاد الرأي في فهم العلة
المنصوصة للفاء لان الاجتهاد
والقياس المنزلة في فهم العلة بالاستنباط
منه

عما يشعر به فاء التعليل اه ١٢

كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا
في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك انا وجود النص في الفرع
يافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وبهذه العبارة يندفع
ما لا يكون وليه شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل
حكما وكذا القياس نظرا بالظاهر ثم لما ذكرنا في هذا الشرط فنبود ان يفرع
على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس عند الفرع فقوله حكما شرعيا وجهه
ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها
جايز فيمكن بان اسم الخمر مثلا ارمع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب
وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر و
الخمر حرام فيحرم النبيذ وجد بشرب قليله وكثيره كالخمر فلما اشترطنا القياس
الشرعي كون المعدى حكما شرعيا [redacted]
[redacted] فبطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع
فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا ايضا مطلق القياس و
هو باطل وفي القياس الشرعي يحتمل الامن لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك
والا يتعدى المنسوخ بهذا التفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق
معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس الى الطلاق منه
فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الاوانه الغلظة او الخفة منه
واعلم ان لم يتعد لان العلة ان الحد شرع القياسين فالوسط ضايع والا بطل
احدهما لان المعتبر في الاصل احد القليل مثلا اذا قيس النذر على الخطاء في
حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس حتى اخر على النذر فان وجد
فيه العلة المذكورة كان ذكر النذر ضايعا ولزم قياسه على الخطاء والعدم
توجد لم يصح قياسه على النذر لانتفاء علة الحكم والاحتمال الذي اهمل الاطلاق
فاهمل الظاهر كما لم سلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه
لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله

مطلب
ان المنسوخ لا يتعدى

الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يجوز السلم
الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل
معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن
اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص فقد وجد نص دال على العدم و
بالنظر الى هذا اورد السوال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس
حكم النص حيث قال واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق لقوله لم يخصص
بالعذر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير
تقرير السوال الحكم غير تم قوله صح الاتفاق عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالعذر حيث قلتم
ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع اللقمة
باللقمتين فلا يجري فيه الربوا وبهذا التعليل غير النص فجوزتم القياس
مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله صلى الله عليه وسلم الا
سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير فانا اذا اطلقنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه
لا تقتل حيوانا من شانه ان تقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان
لا تقتل به كالقمل والبق والبعوض والسمك لا يدخل تحت النهي وقال وانا
على الاصل الفقير في العين في باب الزكوة فقد الم النص لا التعليل بالحاجة
تقرير السوال الحكم جوزتم دفع عين الواجب في الزكوة قياسا على العين
بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب
عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بعلة

مطلب
دفع القيمة في الزكوة

النصوص

الوارد في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء صرفها
الى الفقراء دونك انما الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلما كتب
للفقراء ابتداءً وانما تصرف اليهم ايفاءً لحقوقهم وايجازاً لعدة ارزاقهم
ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلاً وانما تندفع بمطلق
المالية فلما امر الله تعالى ايانا بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك
على جواز الاستبدال فعلم ان ايفاء اسم الشاة باذن الله تعالى ايانا بالتعليل
وان ذكره انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من
جنس الثواب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معياراً لمقدار الواجب
اذ به يعرف القيمة ثم لما وردوا ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص
وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه
فقال وانما هو اي التعليل بالبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها
ونقرره ان التعليل انما وقع بحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
وهذا البين حكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل بحكم شرعي ثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلاً
في الامم السالفة ولما كان هذا حكماً شرعياً علل شاة بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة للصرف
الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي الحاجة الى دفع فالحاصل ان ههنا
ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير
النص اذ لا نقل يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال
على وجوب الشاة انما هو بدلالة النقل الآمر بايفاء حق الفقير اذ هو
مقارن للتعليل بحكم آخر وقع بسببه وهو معنى قوله فما التغيير وقع التعليل
لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف
كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا
حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة

حنث ظاهر المتعال وما من
دابة في الارض الا على الله
رزقها

وهو قولنا انما الصدقات
للفقراء الآية

تقول ان الآية الدالة

قوله وللحصراء قال
بيانه ان الشاة
تقع لهم على الخوص و ابتداء
القبض بهم يحصل للفقير بدوام يده
عليها فكان فيها تحصيل للفقير كتحصيل
الاول لهم والشاة في نفس الفقير كتحصيل
وباخذ الصدقات قال الله
اللام في قوله انما الصدقات للفقراء
لام العاقبة لا الاستحقاق فصاروا
مصارف لا انهم

مدة ح

ان الفقير لا يصلح بدلا
عن العين في هذا الباب
وان الدليل

وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية
القيمة وكل متقوم للصرف بعدما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف الشاة
بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وبهذا تنصبص على الصلاحية فلا
مدّ اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحاً للصرف وذلك بالتعليل مع
ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى
لو اسكن الفقير دارة بنية الزكوة لم يجز ولكن قيل ان الصدقة تقع لله تعالى
ابتداءً وللفقير بقاءً فلا بد من ثبوتها حقاً لله تعالى اولاً ومن صلوحها
للصرف الى الفقير ثانياً فوقع الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي
القيمة ثبت الاول بدلالة النص 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 و
الدنانير المخلوقة اثماناً للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه
ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يوخذ الزكوة منها جبراً عندنا
فلا حصول بها لايفاء الى اعداد على سبيل اليقين ولا يمكنه فاربعة ولكن
الشيء جزؤه الداخل وحقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل
فالحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله كحديث الربوا
واما الفرع فالحل المشبه كالارز والعلس وقيل حكمه كحرمة فضله او دليله
لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا ينقضي الى تصحيح وان
اطنبوا فيه فانه تطويل بالاطائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتاباً
كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كما سبق لا القياس
الجلي كما عرف والجامع المسمى بالعلة فما جعل علماً للامارة وعلامة
على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وبهذا مبني على ان
افعال الله تعالى معللة باحكام ومصالح عائدة الى عباده خلافاً للاشعري
المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقية كالعقلية لقولهم

ولكن الشيء كما يقال الاقوى لغة وعرفاً لغتها
ولكن الشيء ما له وجود كذلك الآية
كالصيام والركوع والسجود للصلوة
ق ر

وهو ضياع الواسطة في اثبات العلة
وبطلان احد القياسين في اختلافهما

مطلقاً ان افعال الله تعالى
معللة باحكام ومصالح

بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب
عندهم شرع القصاص عليهم تعالى عنه و ثبوت بطلان الاصل يفيد عن
اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله
تعالى ليست معللة اصلا لاستلزام الاستكمال بالغير وقد اضطرب
الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى تهدى اليه الخاطر الفاتر
ان معناه ان افعال الله تعالى لو علات لكانت تلك العلل علة غائية
واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية و
لاشك ان المعلول موقوف على العلة وعلى علتها فيلزم ان يكون علة
البارى تعالى هى البارى تعالى فى علية محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله
بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح
فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو ديدنا من التوسط نقول النصوص
معللة بعلل هى امارات لايجابات الله تعالى الاحكام عندها وان كانت
مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط الحكم بها نفضلا واحسانا كما ان
اتيان العلل العقلية والحسية مخلوق الله تعالى ابتداء ومعنى تاثيرها جريان
سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم ان الامارات على الحكم فى الفرع عند
اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور
الاصوليين حكم الاصل انما هو مضاف الى العلة اذ المراد من اثباته شرع
الحكم هو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى الارادة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة
وهو ثابت بالاجماع فما اى من اوصاف التى اشتمل النص عليه
اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والطعم او بغيره كاشتمال
نص النهى عن بيع الآبق على الغرر عن التسليم فانه لما كان مستنبطا
من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا
له اى النص بمعنى المنصوص عليه فى حكمه اى حكم النص بذلك المعنى
بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى فى الفرع ويكون فى الجامع

هذا

هذا اشارة الى فى شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما
جليا منصوصا عليه او غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة
فى المضروب عندنا فان الحرفين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنها اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والتبر عند الشافعى رحمه الله او وصفا عارضا
كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للمكيل فانه قد يباع وزنا ويكون جليا كالطعم
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله صلى الله عليه وسلم
لمستحاضة سآمرك بالشعر الاستثناء اضافة توضأ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه
دم عرق انفجر وبهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض والمراد ليكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام
الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قاس اجزاء الحج عن
الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعى
لانه عبارة عن وصف هو اضافة وذلك شرعى ويكون مركبا كالكيل والطعم
ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغير منصوص سبقت والاصل فى المنصوص
قبل عدم التعليل الابطال دليل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة
الا ان التعليل لا يجرى فى الاوصاف لبنا القياس لانها لا توجد الا فى
المنصوص عليه ويكون وصف بنا نقض وبالبعض محتمل فلا ثبوت مع
الاحتمال فكان الاصل الوقف واما الان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص
وبعده ينتقل الى علته فهو كما لو ثبت بالحقيقة فلا حاجة الى الابطال و
الجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن
الثانى ان التعليل حكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار
لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص وقيل الاصل التعليل بكل
وصف بمعنى اى يصح الاضافة لحكم الشرع لجملة لان الاولة قائمة على جهة القياس
بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الى ما لا نهاية له

فانه لازمة للذهب والفضة علتنا بها فى
وجوب الزكوة فى حلى النساء او قلنا يجب الزكوة
فى المصوغ منها لما يجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية
باصل الخلقة وهذه الصفة لا تظهر
بصيرورته حليا والفضل على ما مر فى باب
الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل
بالعلة القاصرة خلاف تعليلنا بالثمنية
فى باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدر بهما اثمان الاشياء ابن ملك

حاشية الطيبى على النظر الكيم الى وصفه الطواف
فانها من الطوافين ليست بنجسة

مثل كون خطاياه من المستحاضة
دم عرق منفجر
يتوضأ ويصلى ويطوف

بنجسة لانها من الطوافين والطوافات
علم فتعليله عليه السلام دليل على
ان هذا النص معلول بان هم
بحاسة الهرة للطواف مطلقا
كما اهدين
ان ان صيرة النصوص
التعليل اولا

نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى
الثناء فضي بما قرر ليس بشئ لانه من جملة المواضع فالصواب ان يقال انه
يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسياتي انشاء الله تعالى
ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق بل بمتميز اي بوصف
ممتاز عن سايره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي
رحمه الله وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز والا يتفق يكون
النص معللا حتى يعقل بالقاصرة فيفضي الشافعية وبه الى ان التميز لوصف
عما سواه هو الاخالة اي الاتباع في القلب خيال العلية وحاصل تعيين العلة
في الاصل تجردا بتداء المناسبة بينها وبين الحكم من فات الاصل لانتفى ولا
بغيره فقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط
اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وعلله التعميم بانه لابد للحكم من علة
وهي اما الوصف الغارق او المشترك لكن الغارق لم يقع فيتعين المشترك
فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان تجرد الاخالة لا يكفي بل يجب
بعد ذلك شهادة الاصول يعني ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عما
ينافضه اما بطلان نقيضه بالنص او الاجماع او اهدار او اختلاف الحكم عن
الوصف وصورة وعن المعارضة اما اهدار كوصف يوجب خلاف او جبه
ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما قالا لا يجب الزكوة في ذكور
الخيل فلا يجب في اناثها شهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وانه لا يكفي في ذلك اصلا لان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض
على الاصول تزكيته بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول
كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتميز لا بد من دليل يميز العلة عن سايره
الاوصاف وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل التميز اي قبل ملاحظة
دليل التميز من بيان كون اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص
التعبدية بل يكون معقول المعنى عند الجمهور الجبائي وطائفة غير ما نقول او يدل عليه

وهي الاخالة
وشهادة الاصول
الاولى عضو وصف الفرع على وصف
الاصل بمنزلة عرض العلة
حال الشاهد على المزكين اي

مطلب
الاصل عندنا
التعليل الا لمانع

دليل

دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون
هذا النص تعبديا فوجب اولا الزام التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا
يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصح للالزام بل المجرد الاستصحاب ليس
بملزم بل يجب اقامة الدليل وهذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا
نظر المجتهد ووجد اصحابنا رضي الله عنهم علل وجوب الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا متفاضلا يدا بيد فقبل تميزه بالعلة وحكم بانها الوزن والجنس لاحتمال ان يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول آن هذا النص يقتضي حكم
التعيين بقوله يدا بيد لان البدالة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب
التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع
تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط وفي باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل التي هي ربوا فالمماثلة شرط
المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع النقد الى غيره حتى قال الشافعي رحمه الله تعالى في بيع الطعام
بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول و
ذكر الاوصاف ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا فائدة بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سايل الموزونات
لان ربوا الفضل اشرف تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار
مزية النقد على النسيئة وحقيقة الفضل اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت
تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله
تعالى والجواز تعليل النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي العبارة
اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة
بالاتفاق وانما يجوز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار
حكمه في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة

فائدة
لو كان ذلك ثابتا بالاستصحاب حملت وان كانت
ثابتة بالاستصحاب لكونه المقتضي لها ولم ترث وكذا
لو علم الطلاق وهو الظاهر فيحلف ويقع
عن عدلين ويجوز الاكتفاء بها حتما لكونه
الخصم لا بمجرد الزام بلكن لو طعن
فيه العدالة لاحتمال نقوله بالقاصرة

سراج الدين

مع اختلاف الجنس راجع الدين
ان غير مقبوض في
المجلس راجع
احد الجانبين
مع نقصه وجوب التعيين ا ه

في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان
التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف
على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي رحمه الله تعالى فلما
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فان قلت ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل
بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع و
ان اريد عدم الظن فهو ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر
وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يمنع في الظن ذلك بل
الا انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر و
المتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لانا المعتبر في
استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية لما سيأتي
ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع
او الاصل كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا
يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا
الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك
في الاخ او يثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله
في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه
عبدا ولا بد ان علته مقارنة مع الوصف الفارق الموجود في الاصل كقوله
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض
البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون
الفرع ويعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال
اجماعا فلذا النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح والا فايماء وتنبيه
ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا
فيها كاللام والباء مرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية
يحتمل المصاحبة وفاء الداخلة على الحكم بعد المسبب بما يتوقف عليه سواء

مطلب ما يعرف به العلة

يحتمل

يحتمل مجرد الاستعقاب والشرطية نحو ان اذن تخصصا ثم ما كان ظاهرا فيها
مرتبتين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوا
فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء الا انه لم توضع للتعليل وانما
وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها او
يسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اوضح لما قال الامام عبد القاهر
انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في
لفظ الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون و
اوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وتسمى الفاء
لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فتجوز بها
ملاحظة للامرين ودخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما
كان لفظا باعتبار كالفاء في لفظ الراوي نحو سهى فسجد زنا فرجم احتمل
الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لعدمه والثاني وان لم يدل بوضعه فايماء وهو
ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل
دفعا للاستبعاد ومثال العين كحديث الاعرابي فانه غرضه من ذكر المواقعة بيان
حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و
تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت
فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون
صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت
الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سالت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه
على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب
للحكم معه اي مع الحكم متعلق بذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية
الغضب لشغل القلب [illegible] ومنه اي من الايماء الفرق بين الشيئين
في الحكم اما بصفة صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه
فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها وذكر احدهما

اي الراجلة

الكاف صفة اسم الفاعل

نحو القاتل لا يرث حتى لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من
الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل وانما بالغاية نحو
لا تقربوهن حتى يطهرن فالطهارة علة جواز القربان والاستثناء نحو
الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل
وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز
البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها
وان فهم العلية لا تستلزم صحة القياس لجواز ان السرقة والزنا ولا تكون
العلة متعدية لان المنصوصية وما بالاتباع جائز كونها قاصرة بالاتفاق
الثالث المناسبة اى مناسبة العلة للحكم بان يفهم اضافة البيان ولا تكون
ثابتة عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر
عن الاسلام لانه مناسب لان الاسلام لا يرتاب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فشرط الملاءمة اى ملاءمة الفعل للعلل
المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن السلف رضوان الله عنهم لان كون
الوصف مناطا لامر شرعي ابتداء ان يكون موافقا لما يعقل عن الذين عرف
احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي اعتبره من جنس ما
اعتبروه من الوصف والحكم كخوان اجمال الصغر علة لثبوت الولاية على
ما فيه من الخبر وبهذا يوافق تعليل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم الطهارة
سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين
الصغر في الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد هو الحكم
الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اى في حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة
تجوز القياس لانها كالعلية الشاهد فان المستنبط يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم القاضي نفذ وربما

تتمة

الشبه من جهة الظاهر وبالمناسبة
او الشبه بالواجب وعدم
الشبه بالساقط والفرض
وعدم

وقال بعضهم ان علة نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فعل المرأة فنقض
الا ان يعفون فعل الولي فنقض بل العلة في الكل الاباحة
والمانع سبب للعبادة وبالطهر
الى الاباحة بدليل عليها النص صريحا

اى بعيدة

ظ

وهو كون الوصف
نفي بسبب الشرع على ما قال الصيرفي فيكون نفيا
سبب الدين

وهو تعقد
موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابن ملك

تتمة

مطلب
موجب القياس

تتمة المناسبة تأثيرا وهو المراد حيث يقال وانما اعتبر التأثير وانما
اشترط التأثير والموجب للقياس هو التأثير يعني ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار علية نوعه اى نوع الوصف الجامع او جنسه القريب
ونوع الحكم او جنسه القريب فقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير
بالنوع الاول وانما اوجبنا انه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته
واجب بعد ظهور عدالته فكذا الحكم بعد ثبوت حكم العلة بعد ظهور تأثيرها
فقد ظهر ان المراد بالنوع العين او رده بدله ليظهر بهذا ان المراد هو
الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة
بها فيفهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة
لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى
اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المطلوب بها في حالة اضافة
النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك لوصف والحكم مثلا عجز الانسان
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للمنصوص الدالة
على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع
آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي
بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة فيما يشمل المريض و
فوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره فيما
يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل فيما يشمل
المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
الفعل وعن الطائع وهكذا في جانب الحكم فليعتبر شيئا فشيئا في جميع الاوصاف
والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في
الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالنوع والنوع اى
فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس
كما قال في النبي الصغير انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها في النكاح

اى النوع الذي هو الوصف والحكم
المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد تبين بالاضافة ان الوصف
المخصوص والحكم المطلوب احترز
بالانواع العالية والمتوسط الاقرب
المعبر عنها بلفظ الجنس
وهو الرخص

فتحقيق بدل

فتأمل

العجز عند فوات الوقت وضيقه ٩١/

كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر
في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل
فلا ينافيه التركيب والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان الجر
بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما
يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوط ما
اي الزكوة عن الاعقل له فان الجر بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتا
الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول شئ
في الجوف في عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوة البطن والفرج
الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم وقد تركبت
البعض من الاربعة مع البعض فصير الاقسام للبسيط والمركب ستة
عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في
جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد
عشر للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط
واما الثلاثي ففي رابعة ثلاثة انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك
الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع
في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع
في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائي
فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او
النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع
ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثنتان ثم
اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد
والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات
قيل وتعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم

عند

عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزال البعض على الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزال البعض عليها فيام النص في
الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فانا قد
وجدنا وجوب الوضوء وغيره مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال
وجود الحدث وحال عدمه والاحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام
الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب انا عند القائلين بالمفهوم
فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم عاما مر في مفهوم المخالفة و
وجوب النص غير ثابت في الحالين 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 ينفي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول
النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان ثابتا على العدم الاصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز اجيث عبر بعدم الوجوب المستند الى
النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا الغير ثابت فعلم من ذلك
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية
امارات فلا حاجة الى معان تعقل فلنا ذلك في حقنا واما في حقنا
فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى
القتل فحينئذ لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بحسب العقل
والدوران مطلقا اي سواء كان الوجود عند الوجود ومع العدم عند
العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكسي او
يكون المدار لازم للعلة او شرطا مساويا له فلا يفيد ظن العلية والقيام
اي قيام النص في الحالين والحاكم لم ينادر فلا يجعل اصلا في الباب اي في
باب القياس الذي يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكاية القياس
فالتعدية اتفاقية بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل

مطلب
ما يصح التعليل بالجملة

عندنا هو التعدية للكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي رحمه الله حتى جوز التعليل بالقاصرة وطرد جوزه بما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات البيع بالتعاطي والكاحداث تصرف موجب للملك او وصفه كاثبات البلوغ والانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ بما نظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فنوزع في اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي لجيئ ذلك لحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه كونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعي وتسبب له بالراي مع عدم تصور التعليل بما قرر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية و الشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس فيجعل الزنا سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وطي الشبهة في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار صدر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم وروده مرامه

فصل

ان سبق الافهام اي افهام المجتهدين او افهام العوام كالاوامر الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا لخصوصه باسمه اي اسم القياس والا اي وان لم تسبق الافهام وهو الذي يسمى قياسا خفيا فالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة حتى غلب اسم القياس الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى به اي بالاستحسان الاعم اي اعم من القياس الخفي وبهذه التسمية في الفروع سابقه وهو اي الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم

على الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار او القياس الخ وله اي للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادئ النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف تاثيره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من الاستحسان اول من اول الثاني اي القسم الاول من القياس وثاني الثاني اي القسم الثاني من القياس اول من ثاني الاول اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة فانها تؤدى بالركوع قياسا لانها اشتملت على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العدول بها عن زنة الحقيقة وصحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تكن قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع وهذا لغة المتكبرين وعادة فقهاء المطيعين على قصد العبادة وبناء حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المامور به سجود ومغاير للركوع فينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العدول بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مثل سجدة الركوع ساقطة به كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع

مطلب
اداء سجدة التلاوة في الصلوة بالركوع

فوله بلا واسطة الاستصناع وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا بيع الا فيما عندك فان قلت الاجماع خصص هذا النص قلت شرط التخصيص الاقبال للحديث بعده صلى الله عليه وسلم والجواب ان النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع وشرطه التوالي فالتخصيص الاول مختل

فيما يعم به البلوى من نزح الفارة والهرة ونحوهما من الدواب التي لا تسلم الاواني منها غالبا فان القياس نزح الكل لنجاسة سؤرها وهو قول الائمة الثلاثة رحمهم الله وجه الاستحسان ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الماء لا ينجس وهو حديث مشهور تلقته الامة بالقبول والعمل به فكان العمل به اولى من العمل بالقياس الذي يقتضي النجاسة

مطلب
ما يترك بالقياس

فان قلت ان الحديث يقتضي ان لا ينجس الماء بوقوع النجاسة فيه سواء تغير او لا والقياس يقتضي ان ينجس بالوقوع تغير او لا فكان القياس مما ترك بالحديث قلت ان الحديث مخصوص بما اذا لم يتغير بالنجاسة لان الماء لا يخلو عن شئ من النجاسات غالبا فلو لم يخص لزم ان لا يتنجس الماء بالنجاسة اصلا وهو خلاف الاجماع

مطلب
ان الاستحسان يترك بالاجماع

فان قلت ان الاجماع ايضا يترك بالقياس كما في الاستصناع قلت ان الاجماع صار معارضا للنص الذي هو قوله صلى الله عليه وسلم لا بيع الا فيما عندك فان قلت الاجماع خصص هذا النص قلت شرط التخصيص الاقبال للحديث بعده صلى الله عليه وسلم والجواب ان النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع وشرطه التوالي فالتخصيص الاول مختل

خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكل من القياس والاستحسان
ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقوي فيكون
الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور الاربعة عند
التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة وهي اذا قوي اثره
اي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس وامافي الصور الثلث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما
اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره وقوته في الضعف فاما ان يسقطا
او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح
الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى
العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وارجح يكون القياس جليا بحيث
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة
للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح
على كل استحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا والاخيران من
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه
اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة
الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا والاخيران من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اي بين اخيري الاستحسان
وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس
ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر
وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض
مع اختلافه اي اختلاف النوع وهذا لزوم صورتين احديهما ان يعارض

مطلب
اذا وقع التعارض
بين القياسين

صحيح

صحيح الظاهر في فساد الباطن من الاستحسان في فساد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس في ظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا
ولكن اذا توطن تبين صحة اقوى من العكس لان المعتبر ما ظهر بعد التامل و
المستحسن بالقياس طرح تقديما لاخر اذا ان يفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يقوى
لا الباقية للعدول به عن سنن القياس للهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه
المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري
فقط قياسا لانه المنكر ويمينها استحسانا اما البايع فلانه نكر وجوب تسليم
المبيع بمقابلة ما هو ثمن زعم المشتري واما المشتري فلانه نكر زيادة الثمن
وهذا الحكم الذي هو التحالف يقتضي الا واز تهما والا الموجب والمسقط واذا
اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فقوله بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فلا يبقى الا الوارث ولا الى حالة هلاك السلعة وهذه النقدية لا تشارفها
سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي
لان المعتبر حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر وسائر
التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت
حكم الاستحسان اكثر هو القياس لكن اضيفت النقدية اليه اذ لا يوجد في الاصل
النادر هو سائر التصرفات بيمين المنكر وهذه الكيفية وهي ان يتوجه على
المتاركين يمين وقضيته واحدة وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة
على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر
الصور وقد تركه العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم
المانع فيكون باطلا لما سبق من ابطال تخصيص العلة لان عديم اي
عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف
عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب

لان كل واحد منهما منكر من وجه اما البايع
فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بالثمن الذي
اعترف به المشتري واما المشتري فلانه ينكر
زيادة الثمن اقتباس

من الاثر والاجماع والضرورة تقديم

المستحسن بالقياس الخفي تقديم
بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معمول بها
معدول بها عن القياس فلا يقبل
التقدية ابن ملك

اي اليمين

لانه غير معقول المعنى اذ البايع
على عهدة الثمن حال قيام السلعة وهو يحلف انه
جواب عن سوال تقديره

لان دليل الاستحسان ان ظن ضعيفا فلا اعتداد
للقياس بمقابلته وكذا ان طاح اجماعا لانه متى
ثبت موضوعه انقرضت الحكم وكذا ان كان ضرورة لان
متى الكتاب والسنة الجلي وقد ذكرنا ان الاجماع
قياسا خفيا قوي الا ترى ان خلافه اقوى من القياس
والضرورة منه فكان الموجود في معقولة غير
المعدوم وشتان ما بين عدم الحكم لعدم العلة
وبين قيام العلة مع تخلف الحكم لمانع
اذ تخصيص العلة فرع بقاء العلة مع المانع
المانع من وجود غاية وكذا يضعف عدم الحكم لعدم
العلة بعدم سائر الصور التي تخلف الحكم عنها
العلة مع المؤثرة لا الى المانع مع قيام العلة
فثبت ان القياس مع الاستحسان

سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك
في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وأما دفعه اي دفع القياس بدون علة
فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان ان وجود العلة مع تخلف
الحكم كان يقال لم لا يجوز معها تخلف الحكم عنها غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنها في
الصورة ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان
التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت
التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد
يظن ولا تاثير ويجاب يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع
ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام
الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الحكم اذا سلم التاثير لا يورد
اعتراضا اصلا واذا لم يسلم يورد ايا شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثر بالبعض
وكذا ايراد وجوه الاعتراض وتيرد اي يجاب عن النقض باربع طرق
اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو قوله
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج منه فانه الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت
النجاسة بزوال الجلدة السابرة الا بخلاف السيلين فان فيها لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف وهو
منع وجود ما ادعى الخصم انه علة صادق اي العلة وهو التاثير 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
فيمنع قوله الا ما استثنى اي المعنى الذي ورد المسح وهو انه تطهير مع غير معتاد فانه
لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يقيد التثليث والمسح
بالماء النجس والتقييد بالاستثناء والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع خلاف
الحكم عند العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين 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 وبالغرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية
بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فلم ان العلة هو جودة في
الصورتين فكذا الحكم وعلى ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية
حاصلة بطل حال فلا يكون ذلك نقضا لخلاف جلي فنوقض بالاستحاضة
فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن
اذا استمر يصير عفوا وكذا هنا فلا نقض وهذا اوجه الا منع انتفاء الحكم
لان النقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يجوز رده الا بمنع
احدهما ثم ان رد النقض بهذه الطرق الاربعة فقد صح التعليل
والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت
الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد مانع
فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها او للقول بان عدم المانع
جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وشمس
الائمة وان لم تخصيص العلة بما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف
العلة بالعموم باعتبار يعد الخلل عنه بخروج بعض المحال عن تاثير العلة فيه
ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص العلة
بانع الحكم سواء منع بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة
او منع بواسطة منع العلة كمسه لان الحكم ابتداء وبقاء ودواما وكذا
العلة ابتداء وبقاء ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كما في خروج النجاسة
للحدث الاول مانع من انعقاد العلة فلا تقطاع الوتر في المرة الخامسة
وكسبع الحرز في الشرعيات والثاني مانع من بقائها اذا حال شيء فلم يصب
السهم وسبع ما لا يملكه وهذان ليسا معتبرين في تخصيص العلة والثالث

مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فرخة الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اصابة السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا اجر جرحه واشتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قبل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على التقدير ضرورية بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يقضي الى القتل لعدم مقاومة المرئ فحالة الاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون الجرح في صاحب فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة ان انيه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بالقضاء الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك قضاء الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه يمتنع بنى على السماع والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد خيار فقد عدمت او لفقد ما يكون كالخياطة للخبز مع عدم الخبز علة للانتفاع وهذا معدوم في المعذور لانتفاء المنافعة وهي منع مقدمة بفسخ الرفع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك فرفع المؤثرة اما ان تقع المنافعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم انها ذكرت من الوصف علة او صالحا للعلية وخلف في قبولها في نفس الحجة فتعليل القياس الحاق فرعا باصل جامع وقد حصل فلا تكلف اثباته ما لم يدع وانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لأدى الى التمسك بكل وصف وفيه ذهاب القياس ضائعا والمناظرة عبثا فلهذا الجأ في جريان المنافعة في نفس الحجة الى بيان انه يقال للاحتمال ان تمسك بما لا يصح دليلا كالطرد والتطبيل بالقدم و احتمال ان لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية

بل يكون العلة غيره واما ان تقع المنافعة في وجود ما ذكر العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجود ما في الاصل او تقع في وجود ما في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجود ما في الفرع واما ان تقع المنافعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في اوصاف العلة كونها مؤثرة وفي الطردية عطف على في المؤثرة اما في الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في الاصل او الفرع او في الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او في صلاحية الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية او في نسبته اى الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتيب ما يقتضيه العلة عليها بترتيب الشارع وحاله تعالى الى اسباب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الابتلاء دون الفرقة بل يجب ان يترتب اسباب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا والاورد له اى لفساد الوضع بعد بيان المناسبة فان معناها كما عرفت ان تصح اضافة الحكم اليها ولا يكون ذلك بناء على الرابع فساد الاعتبار وهو منع علية المدعى للقياس متعلق بالعلية للنقض على خلافه تعليل الحيض وبرد اى اجاب عنه بالطعن في السند اى سند النقض ان كان خبر واحد وبرد ايضا بمنع الظهور اى ظهور ذلك النقض بتوجيه المعترض لكونه مأولا وبالمعارضة بآخر اى بنقض آخر مثله ليسقط القياس بالتساقط الى القياس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه يخصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف المدعي لخلاف المعارضة فانما تكون تامة بعد تمام الدليل فلا يسمع على

بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدا يقصد به عدم وقوع الخبط
في البحث والافهو نافع في اظهار الصواب ويترتب به بان الفارق
لا بد اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم بثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة
فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل
عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب
للتعدية الا ان اثبت المعلل انتفاء في الفرع حتى يفيد بعني لو ابثت
الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مصححا للمنع لا يقوى
مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفروض مع عدم المانع وكل ما اورد به لزوم يمنع ان يورد بالمناقضة
هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يعتبره المدلل ويرد
توجيه يجب ان يورد بطريق المنع ليتمكن من رده كقول الشافعي اعتبارا
الراهن تصرف ببطلان حق المرتهن فترد كالبيع فانا نقول هنا فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لان العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورد بطريق
المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان
فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فانا لا نسلم
في الفرع البطلان لا يكون الحكم ان مثل ذلك وان اورد بمنع التوقف لا يكفي
لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل
على نقيض مدعى الخصم وجزئي المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على
نقيض الحكم المطلوب وجزئي الوصف في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا
على نفي شيء من مقدمات دليله وشرط الاولى معارضة في الحكم فاما ان تكون
المعارضة في الحكم بدليل المعلل وليس بزيادة اي زيادة شيء على دليله بطريق
التغيير او التفسير لا التعديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا على ما سيأتي
وهي معارضة فيها معنى المناقضة لان المعارضة من حيث اثبات نقيض

الحكم

١٣٥

الحكم والمناقضة من حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم
على النقيض فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة
انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث
الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل فرق كل معارضة معنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا لم يعارض الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما يوجب التوقف دون زعم المعارض
فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل وتوضيحه
لا مرحبا بك اذا اورد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال
دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيض فان دل دليل المعارض على
نقيض حكم بعينه فقلب ما خوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب
سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا
عليه كما اذا قال الشافعي رحمه الله تمسح الراس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اما له بزيادة على الفرض
في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما
اي حكم آخر يستلزمه اي النقيض فعكس ما خوذ من عكست الشيء اذا رددته
الى وراء على طريقة الاول وقيل قلب الشيء الاول وآخره واخراه اوله
كما اذا قال الشافعي رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها
اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور
وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كما في الوضوء وذلك انما يتم لو شمل الوجود والاول باطل لانها يجب بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاسوء الذي
لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل

من عدم وجوبها بالشروع والاول اى القلب اقوى من العكس لوجوه
الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وانما استلزمه
وهو اشتغاله بما لا يعينه بخلاف المعترض بالقلب لانه ان العاكس جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب
جاء بحكم مفسر وهو نفي وجوب المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لا من جهة الصورة و
اللفظ لان الاستواء من الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا ماثلة
وانما بدليل آخر عطف على قوله فلما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة
ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليل اصلا فلما ان تثبت تلك
المعارضة نقيض الحكم المدعى للمعلل بعينه كقولنا في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح في الخف
او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج
صغيرة للاب انها ولاية اجبار فتثبت للاب كالولاية على الصغير
ولاية الانكاح كالولي الابعد بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا
يتولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسابل
لم ينفها بل نفى ولاية الاب فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاب
فلزم نفي حكم المعلل من جهته ان الاب اقرب القرابات بعد الولد وفي نفي
ولايته يستلزم نفي ولاية الابن وهو باطل وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع
من المعارضة وجه صحة ولما ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اما
حكما يستلزمه اى النقيض مثلا احرمة نفي الجواز وجوبا فنحكم بوجوب
ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال
بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيشتهى
النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت

الى الفرع الثاني

لان مطلق الاستواء حاصل في

الى ان اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج ثم حضر الزوج الاول فان الولد للاول

قوله لما ان ابا يوسف ومحمدا بنيا الخ حاصله ان ابا حنيفة حاضر فان فراشه فاسد لان فراش الاول صاحب والولد للاول بالاتفاق وان كان فراشه صحيحا لان فراش الثاني صحيح والولد للثاني بالاتفاق فتعارضا فسقطا لان حضانة الام

حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه يستلزم نفيه عن الاول فاذا
قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب
حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته والوجه الاول وهو ان اثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من
الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو
اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة
في المعدة فان كانت لجعل العلة اى علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة
فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلب ايضا لما مر آنفا وانما سميت
هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا اثبت وصفا لا
يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفاءة في جنس جلد البكر بهيمة مائية فيرجم شبيهها
كالمسلمين فان جلد المائية غاية جلد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النفقة كلما كانت اكمل
فالجناية عليها تكون اغلظ فاذا وجب في البكر الكمالية
وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائية الا الرجم فنقول المسلمون انما جلد البكر بهيمة مائية لانه يرجم
شبيهها فجعل المعلل جلد البكر علة لزم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة
جلد البكر والاحتراز عنه اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان
لا يورد الطالبان بطريق تعليل احدهما بالتعليل يورد بطريق الاستدلال
باحدهما اى بثبوت احدهما على ثبوت الآخر او اثبت المساواة بينهما فان
المفضي الى الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها
محترقة ولكن ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذ اصح كالصلاة
الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول غرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع

وهي اجرى المعارضة في علة الحكم
بان يقيم دليلا على نفي ما من مقدمات
دليله ٩١

فان قيل دليل المعارضة في علة الحكم
لا يتضمن نقيض الحكم فقلنا بلى ٩١

اما المعارضة في حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال
دليل المعلل ٩١

اى كقول الشافعي ٩١

اى علة الحنفية

فيخرج فيه الربوي كالحنطة لانه جنس مكيل
بان يقال انما كانت الحنطة مكيلة
لانه تحل فيه الربوي حسن
جنسيته لانه علة جنسا بما علة جلد

اى الحنفية

هذا مثال للاستدلال بثبوت احد الحكمين
على ثبوت الآخر لان النذر
الى الشروع

هذا مثال للاستدلال بثبوت احد الحكمين
على ثبوت الآخر لان النذر
الى الشروع

لثبوت الشاوي بنهايا بالشروع او لانه لما وجب رعايته ما هو سبب القربة
وهو النذر فلان يجب رعايته ما هو القربة اولا والاداء وان لم تكن بجعل
العلة معلولا والمعلول علة في الحصة التي فيها مقتضية فان قامت
المعارضة الخاصة على فرع علة اي علية ما اثبت المعلل عليته قبلت
المعارضة وان قامت على علة شيء آخر فان قصر ذلك الشيء الآخر او تعدى
الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية
وذلك بما قلنا الحديد بالحديد موزونا مقابلا بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن
وتقبل عند الشافعي رحمه الله لان مقصود المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا ثبت علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية
وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجب الجزم بالاستقلال وانما اذا ادعى الاول
مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه تقبل عند
النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل وقوبل بالحنطة فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع
الحفنة بالحفنتين وجواب الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر
لانه لخصمين فثبت قطعا ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل
كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما
يوجب فوت علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه
يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فلا يتعدد العلة كما
اذا ادعى ان علة الربوا الكيل واتوهم ان يلتزم 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 اثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعترض ليس كذلك من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا

لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة لاعند الفقهاء لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتيهما جواز استقلال
العلتين السابع القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما
لخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو
يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السابل
ما يلزم المعلل اما بصحيح عبارته اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل
قتل عمدا يقتل غالبا فلا بد في القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع
ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص او بحملها اي بحمل المعترض
عبارة المعلل على غير مراده اي المعلل كقوله في مسح الراس ركن في الوضوء فيتبع
تثليثه كغسل الوجه فيقول لم يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى
برؤسكم وهو يجزي ادناه فلا يسن تثليث وزيادة فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسابل يحمله على جعله ثلثة
امثال الفرض حتى لو مسح المعلل بمرة واحدة لم يمكنه القول بالموجب بل يتعين المنع
والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس
كذلك فالقول بالموجب التزام السابل ما يلزم المعلل ابطال آه مثل ما اذا قال
الشافعي رحمه الله تعالى في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاول
فوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في
اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها
والسابل يسلم المقدمة المذكورة ويمنع النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة
المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تتبع في المذكورة فتقتضي حكم المعلل
كقوله المرافق لا تسقط لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل بعض النهار
كاللبل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر فلما رجع صاحب التلويح

فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرناها غاية للفصل لم يرد الا منع واما ان لا يحتمل كقوله تشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لكونه عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين الانتقال اى انتقال القايس في قياسه من كلام الاول الى الطلام المنتقل اليه ان كان لغير علة او حكم فهو خشو في القياس خارج عن المحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكم اذ لو كان لاثبات حكم آخر 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 يخلو اما ان يكون اثباته بعلة القياس او لا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون اثبات حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون خشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله اما منع علة الاصل او وجود العلة في الاصل او وجود الحكم في الاصل بعلة القياس او وجود العلة في الفرع او وجود الحكم في الفرع بعلة القياس وهو اى المنع المذكور في الاقسام الاربعة اما منع علة الاصل او وجود العلة في الاصل او وجود الحكم في الاصل بعلة القياس او وجود العلة في الفرع او وجود الحكم في الفرع بعلة القياس

ام الولد والمدبر فانا الرق لم ينقض واثبتناه بعلة اخرى على فاننا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقضنا في الرق وانا الرابع بقوله واما من حكم الحكم آخر بالعلة الاولى كذلك اى بالحكم الاولى اذا اثبتنا نقضنا الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى فلقول احتمال الفسخ ودليل على ان الرق لم ينقض وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم شيء مراد المجيب فينتقل لاثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح انتقال الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي بايها ودليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى لقد انقطع عارف عرف المناظرة فقبل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال يجوز وهذا القسم ان قصة ابراهيم صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال انا قوله انها ليست منه لانه كلا منافيها اذ ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر وانا ان صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة الشمس كانت باطلة لان اطلاق المجنون وتركه ان له جنونا ليس باحياء الآن الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يحصل انتقاله خالصا عن تأكيد الاولة وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كأنه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب مذ ثبت عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض واثبات الاحكام ليست فسادا بل فظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير المتمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه فتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بخبر فاسد منع الاستصحاب اى استصحاب

وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير فهو جعله مصاحبا للحال والكلام وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا ما لم يثبت بدليل يوجبه بيقين شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن لعدمه فبعضهم بالضرورة اي قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا ترى العقلاء صحابهم على ما كانوا شيئا فشيئا في امورهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقرض والديون وبعضهم اسندوا دعوى الضرورة في عمل الحال فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرائع يعني لولم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بظن بقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم الى ان بين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره اي الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والاستصحاب عند نا حجة في الدفع اي دافع لا استحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت حكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة في المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته 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 يتبدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد بعدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع 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 يبقى الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب

علما نص على ذلك العلماء كالخطابي في معالم السنن والنووي في شرح مسلم ووردت فيه احاديث ثابتة من غير النزاع والقصد عليه الاجماع فالحق ان عيسى عليه السلام عند نزوله تابع لنبينا صلى الله عليه وسلم

مبقى غير سبب الاول فان علم او ظن وجود السبب فهو حكم به لا بالاستصحاب والا فالحكم اذ لا موجب فلنا نعم والجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل ببقاء الشرائع بدليل آخر وهو في شريعة عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم تواتر نقلها وتواطؤ جميع فرق العمل بها الى ان بين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ شريعته بنبينا الاحاديث الدالة على انه لا ناسخ لشريعته فان قيل هذا فيما تعرف به واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النقض يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه صلى الله تعالى عليه وسلم قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح وغير ذلك توجب احكاما بمنذ قال ازمان ظهور المناقض كالحدث والصلوة وحل الانتفاع والوطء وغير ذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء اما لم نظهر الدليل على ما هو مقتضية الاستصحاب وبهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة للابقاء ما كان ثابتا لا للاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بطريق عقلي او نقلي ويصح التمسك به اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح للابقاء لا للاثبات ولا للالزام على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا رحمهم الله لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دار الحرب بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال والرابع الاستدلال بحكم معتاد وهو خطاء محض لان معناه الغوي ابقاء ما كان فقد يتغير حقيقة ومنها اي من وجوه الفاسدة الاستدلال بعدم الدليل كما ترى الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل

ولا يصلح حجة وخطا الزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه اشار بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فقد يعلم البعض ما لا يعلم غيره فقول القائل لا يصلح حجة على الغير كقوله لا نسلم ان الدليل عليه الادلة فانه صفة الجهل لا العجز عن ذكر الدليل عليه يلزم ان يعلم كل دليل فانه من ادعى علما لزمه ان يعلم ادلته والسهو يعتريه ولا يعلم به وهو عجز عن ذكر الدليل فانه لا يستلزم العلم به فهو سبيه لثبوت الادلة عند نا والمجتهدين عدم علمه بدليل لا يدل على عدم الدليل ولا عدم علم الغير ولكنها يدل على عجزه عن ذكره وراء ذلك مما له الخبرة اذ ليس في وسعه ظلمه خلافا لمن الخبرة اذ ليس في وسعه ظلمه

عندنا لا احتمال قيام المغير عند موضع التمسك اذ فوق كل ذي علم عليم

فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا بسقوط العقاب وغيره لتمكن العلم بالطلب والسؤال عنها هو الداء والداء والعلم الا ان لا يكون متمكنا منه فانه يعتبر بعضها لجهل لمن اسلم في دار الحرب وجهل الشرائع لا يلزمه قضاء ما مضى والاثم الطلب اذا الداء والداء جهل فلا يكلف

والاية حكمة لانها تدل على انعام الله تعالى على خلقه فيما اوحى الى الانبياء عليهم السلام وذلك فيما لا يستقل العقل بدركه ما غير حجة ووجوب الشرع فيما لا يستقل العقل بدركه ما غير حجة عند الاستصحاب على حال الشيء وغيره الا على الاستصحاب قاضي بيضاوي

ولو لا الظن لكان الكل كذلك وهو باطل فوجوب اتباع الظن لكونه مفيدا وواردا من الشارع

لان الاستصحاب منتهاه الظن ولا يورث الا الظن فلا يصلح حجة عند الشافع

عند الشافعي رحمه الله تعالى الاستصحاب حجة في الدفع لا في الاثبات

الاصح انكار المدعى عليه لا يصير المدعي مدعيا

كون الاستصحاب حجة عند نا في الدفع لا في الاثبات

اعني كونه حجة للاثبات والدفع اعني كونه حجة للاثبات تلويحا والدفع صريحا

قوله وفيه نظر للان الخ اقول فيه نظر لان الكلام فيما هو ثابت بالاستصحاب وهم لا يدعون ثبوته بالاستصحاب بل بالنص فلا يرد عليهم ان الاستصحاب حجة في الدفع لا في الاثبات فتدبر منه

قوله ان دعوى ضرورة الظن الخ اقول فيه نظر لان الظن الحاصل بالاستصحاب ليس ضروريا لان الضروري ما لا يتوقف على نظر وتامل وهذا الظن يتوقف على ذلك فتدبر منه

قوله ان دعوى ظهور عدم الظن الخ اقول فيه نظر لان الظن الحاصل بالاستصحاب ليس ظاهرا لكل احد بل يتوقف على نظر وتامل فتدبر منه

على وجوب اتباعه حزوه به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان
شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد
دليل 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 او ادلة بهما
التضيق اذ لا يقع التعارض بين الظنيين لامتناع وقوع المتنافيين للتصور
الترجيح لانه فرع التعارض وشرط احتمال النقيض فلا يكون الاحد الظنيين يقتضي الحكم
عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب وارد اعلى ما ورد عليه النفي فان
تساويا اى الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو
الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة
العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التخيير لما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الآخر لا بالذات بل بوصف
تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة تكون حاصلة لو قوى احدهما بالذات لا يكون
تحكما فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله
تعالى فمع معارضة الكتاب والسنة السنة بمثل التعارض الصوري على
نسخ الاخير دون كون الاول ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض
في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن
تنزيل الدليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا
ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توقفنا التعارض واذا علمنا المتقدم و
المتأخر حملنا عليه والا اى وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اى بنوع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فبها ونعمت وان لم يوجد
المخلص صير من الكتاب الى السنة وتصير السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان
تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا يجاب لهذا اذا كان في
جانب آيتان او سنتان بان تساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية
السالمة عنه لانا اعتبرنا التأخر فيما لا يتصور الا في النوع والآتي لا يحتمل

ان السنة اه

ان

حد الدعوى بلا دليل اه

كخبر يرويه عدل فقهه وخبر
يرويه عدل غير فقيه اه

ما

ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيترجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا
الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وصيرنا اليه
من السنة اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اى سواء وافق القياس
اولا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا خلافا لقوم ان اسلم وابو عبيد الكرخي
والا اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس قوم خالف القياس اى
فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس خلافا للكرخي ومنه الى القياس مطلقا
على الاول ومقيدا على الثاني والا اى وان لم يقدم على القياس اصلا خلافا للامام
نعم الائمة فالقياس اى يكون تارة مرجحا واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سياتي
والقياس ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه
الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال التعارض السنتين ما روى
النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كالعيدين
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
والا اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر تقريرا للاصول اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم
على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار
والآثار وامتنع القياس من الاخبار الى الاخبار اما الاخبار فكما روى انس
رضي الله عنه انه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا اجد في ما اوحي الي من شيء من ما يكره اكل ذي
ناب من السباع حراما غير انه روى عبد الله بن ابي اوفى انه صلى الله تعالى عليه وسلم حرم
لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر رضي الله تعالى عنه انه صلى الله
تعالى عليه وسلم ابا حها فاوجب ذلك اشتباها في حله ويلزم منه الاشتباه
في سؤره لان الحل يستتبع منه فاضحكه فان حديث اباحة الاباحة لا تنافي
ادلة الحرمة حتى ان حرمتها كما ذهب عليه فلنا هو معارض بضرورة الاحتراز
والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة البئر ونوجبه قال

اى الطواف

شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الشك
لما اخر عمل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا استطال نجاسته بل ترجيحا
لجانب الحرمة الا انه لم يجب بالملاقاة من الضرورة والبلوى اذ الطهارة يربط
في الدود والافعية فتشرب من الاواني ان الجرة تدخل المضايق فتكون
الضرورة فيها اشد فاذا لم يلق في الضرورة حد البهرة حتى حكم بطهارته
ولان عدم الضرورة حد الطلبة حتى حكم بنجاسته بوله وقيء امرأة متكلا او هذا
احوط من حكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور
احتمالا والجواب ان المعترض لعبا اعترض نقل هذا الكلام وأما الاثر فقول
ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما انه طاهر واما الافعية فانه لا يمكن الطافه بالبهرة لانه ليس فيها
في الطوف ولا بالطلبة للضرورة في سؤره ولا لخلاف الطاهر المجمل والنبيذ في احد
الروايتين وان روي عن محمد رحمه الله تعالى انه طاهر ولا يوكل الآن فيه ضرورة
لاختلاط ولا البقرة الطاهرة في ظاهر الرواية لان الضرورة فيها اكثر فقيل الشك
في طهارته اذ لو كان ظاهر الماء طهورا لم يطبخ على الماء وقيل في طهوريته
ولا لحم بغل استعمل له غسل الراس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل عند التعارض
واحد وهو ان حكم بنجاسته لا يجوز الطهارة بالظاهر ولا بد من قول المحدث لحاضر بالشاهد
ولحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث والحدث دليل
النجاسة مرة فلا أقل اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اولى لتعارض
في الكتاب والسنة اما بين اثنين او في اثنين في اية واحدة كقوله تعالى في البرو النصب
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فانه لا فرق بين ان يقتضي مسح الرجل و
الثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قولين او فعلين او مختلفين او اية و
سنة مشهورة او متواترة والخلاف عن التعارض اذا وقع وبيانه انه غير
واقع وهو غير المرجح الذي ذكرناه لان التعارض التناقض الذي يقتضيه
شيء بما يدفع به من بيان قصد النسبة وهذا غير دفع من جهة الدليل و
ترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان

اما الاول فاما بان يرفع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه
الى دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تفاوته
اي تفاوت برحكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما في آيتي
اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة بالبؤس لانها مكسوبة
للقلب كما هو مقصود له والثانية تقتضيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو
الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيتوقع بان المؤاخذة التي في المائدة دنيوية تنصرف
بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فتنصرف الاطلاق الى الاخروية وهو الاولى لان المنوط
بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما تعزله جد وأما البناء
وهو التخلص مما قيل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال حمل قراءة التخفيف
والتشديد بينهما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
لعشرة وحال انقطاعه لاقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة
والتشديد على اقل ولم نعكس لانها اذا طهرت لعشرة حصلت الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود وبأقل منها يحتمل العود فلم يتم الا الاغتسال لتلك الطهارة
واما الثالث وهو التخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي تضمنه
الكلام وبه يندفع التناقض او اختلاف زمان الورود والورود الدليلين
مرتبا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود ومرتبا فمن الدليلين ناسخ
للمتقدم كآيتي العدة الاقراء واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
والاخرى والذين يتوفون منكم الاية وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظ
بوفور عن الحج تعلقا بالحديث وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما اجتمع الحرام
والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير
وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة
قبل شرعنا لان اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة
قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة

الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان في حجة في اصابة الحق ولغلبة المؤمن نور
يدرك به ما هو باطل الادلين عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة
اثبات الفضل في احد جانبي المقابلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة
فيه ابتداء كالطيبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم زنها وارجح لحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا يتميز له الجودة لا قصدا يقصد بالوزن للزوم الربوا
وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا يتميز
به اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوه الترجيح
الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر
والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو
الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد ومقبول او
مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية
كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لراويه على ما
ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر الخاص 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 الى حسب
اصله اما بقطعية حكم اصله لانتفاء الظن لاحتمال عروض القطع لان الترجيح
انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا
واما لحسب قوة ظن دلالة الظنية فيتضمن ما تذكر في ترجيح النصوص
واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على
عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس

فترجيح النخ طرح ما لا يصلح مرجحا لا ترجيح له

لا اصلا واحترز بقوله وصفا عن
الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد
الجانبين حديث واحد او قياس واحد
وفي الآخر حديثان او قياسان لتحقق

مطلب
الترجيح

ولا بد من خارجة الوزن منفردا عن المزيد
عليه قصدا في العادة فلا يرد الامام احمد
لا يتيمم زيادة ورجع على العشرة في احد
الجانبين مجانا لان المماثلة تقوم له اصلا
ونسيمي زيادة الطيبة وحلوا يرجحان لان
المماثلة لا تقوم بها عادة تأمل

قضاء العيون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع فظهر انه جعله
بمنزلة الجودة اقول من جعله في حكم العدم
لانه لو في بتحقيق من التبعية كذرة البيوع

والحقيقة على الجاز والصحة على الكناية
والعبادة على الاشاعة والاشارة على
الدلالة تأمل ١٢

تفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب
تنبيه

الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس
التغيير فلا يثبت بالشك وحكم المثبت يؤخذ عن النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير
لان النافي لو جعل موخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان
النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد ذلت بعض المسايل
على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في ذلك وبيانه
وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي
فالمثبت مقدم والا فان لم يحتمل انه بالدليل بناء وبالدليل احتمل الامر من نظر
لشيئين الامر وهذا قلت ان لم يعرف النفي بالدليل والا اي وان عرف به
فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر
وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم
الاصلي نظر فيه اي تأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى لان النفي حديث بمنزلة
مرض الله تعالى عنه وهو ما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم تزوجها وهو محرم ثم ابان
بالدليل وهو بنته المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم
تزوجها وهو حلال وبيح رواية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على رواية يزيد
بن الاصم رضي الله تعالى عنه لانها لا تحتاج في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء وبجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينته كان كالاثبات
فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي
والمراد معارضة القياس القياس عطف على قوله في الكتاب فلا نسخ ان
علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا تسقط ان
لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعلم بعده بظاهر الحال
اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما
مع الجهل والمراد القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون بعد
وجود العلة وان كان بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو
بصدد معرفته العمل بما تهيأ له بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان

ان لم يكن منصبا بالنظر
الى الدليل على ما ياتي فتامل
واحد ليدرج العمل بترجيح

ما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٢

واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب نفس الحكم والفرع اما بمشاركته للاصل في
نوع الحكم والعلة معا او نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب
واما النحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب و
الاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس
تفصيلا فانه اولى من ثبوته ابتداء الاختلاف في الثاني واما القطع وجودها والعلية
واما لقوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما
بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك
واما بالاتفاق على صحة علتيه فالمتعدية اولى من المقصورة والوصف الحقيقي من
الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز
والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمقصورة من القاصرة ان جوز
والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج وتجري فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز
وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير عن القياس من وجوه
الترجيح الاول قوة الاثر بمنزلة الاستحسان والقياس فان الاستحسان اذا قوي اثره
يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح و
الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في
القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل
بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها الظهور جانب
الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل
التاثير بان يكون الزم له في لزوم الوصف المعارض لحكمه المشهود تاثيرة بالادلة
المتعددة من النص والاجماع ووصف المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين
فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول
الشافعي رحمه الله انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء ولان تاثير الفرضية والامتثال
لا التعيين ولذا جاز بمطلق النية ونية النفل عنده وتادى الزكوة عند
هبة جميع المال الى الفقير وتصدقه والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس

الوصف

الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات
اولى من قول الشافعي رحمه الله انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح
في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتاثير
الركنية في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح
بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته
ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من
القسم الثاني بل الاول فان المتمم الى بعض الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير
الوصف والجهات مختلفة في المنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخير
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 من
قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة وليست
بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك
يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيشرع في
بيانه فقال واذا تعارض سببا ه اي سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم
به بحسب ذاته او ببعض اجزائه اولى من الحالي اي الوصف القائم بذلك
الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا
من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضي حكمه
فانه لا ينقض باجتهاد ثان بخلاف ما اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح ثم جاء لم يتغير شهادته
عدلين لاخر وليس ذلك لان الترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله
وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلو رجحنا الحالي العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح خلافا للشافعي رحمه الله لا يصح لانتفاء النية
في العبادة وهو ترجيحنا بالكثرة وهي من ترجيحه بالعبادة فانا قلت ما ذكرتم انما
يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد تقدم حال الشيء
على ذات شيء آخر كالحال الاب وذات الابن قلت فما تشير في تقرير الذات

لانه لما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليد والرجل وطرفا لو الا ينعكس لان المضمضة ليست بركن متكررة وليست التحقيق

ينعكس عدم الحكم عند عدم الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا جميعا اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان دائرا على الاطراد ولم ينعكس ايضا مكمل

وطالما ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به
بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر
خارج عنه كوصفي الكثرة والعدالة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء و
الثاني بجعل الشارع والا فكما ان العدالة حال الامساك وكذلك الكثرة تذييل
لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا بكلام
المقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بمبحث المردودة وسماه
تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يترجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين
على الآخر من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون
الفرع بالحاقه باحد الاصلين شبيها من وجه واحد وبالاصل الآخر الحاقا شبيها
من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا
شك ان الظن يزداد قوة بكثرة اي كثرة الاشباه كما ان الاصول اي ما يزداد بكثرة
الاصول فلنا الاشباه علل اي اوصاف لقبول ان تجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل
لا توجب ترجيحا لكثرة الاثبات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا
واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما شاهد الاصل
واحد والاوصاف متعددة اذ لكل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل و
الفرع فكانه من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ شبه الولد و
الوالد من وجه وهو الحرمة وشبه ابن العم بوجه ما وهو دفع الزكوة لكل واحد
منهما لصاحبه وحل قتل كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين
فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه
يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا بنوعه ومنها اي من الوجوه الفاسدة عموم
الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي رحمه الله التعليل بوصف
الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم تعم التعليل
وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا تتناول الا الكثير
فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لانه المقصود من التعليل تعم

مطلب الوجوه الفاسدة لا يجيء بها عندنا

الا عن الحنطة والشعير والتمر والملح

حكم

وان النص لما حل الخاص عندنا الا بدليل

الى الشافعي

عينه كعلف تكميل عن جنس المعلوفات

جنبي

حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه
مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق
وما حقق التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص واقول
فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فانه المقصود بالافادة
الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية
عنده قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة
حكم الشرع والاعم افيد ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث
جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي
واقول فيه انتصاب لان نرى ان جواز التعليل بالقاصرة لكنه يعترف باولوية
المتعدية بالمعرفة ومنها اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة
كالتمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده عن الغلط
والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة بمعنى ان الترجيح بالتوفر
باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدي فيما نقول باعتبار التاثير الثابت
بالنص لما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين
هذا من ذاك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى
وابعد 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 بوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من
الادلة بافادة المقصود جعل الغير وحقه كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل
الحاصل فان قيل اي سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل
ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر
فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل به قوة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث هو مجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل
بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول

لان العبرة في باب القياس بالوصف وهو في ذاته واحد وانما يتكثر الاوصاف باعتبار تكثر الاصول

الى القلة والكثرة

تلوح

من الاول لانها دليل قوة ما تبر الوصف فهي راجحة لما القوة فتعتبر وكذا الكثرة الخ
في الصوم فان الحكم قد يتعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من
الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل
واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يترجح اي لا يقع
الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة مثلا بشهرة راو مالم يبلغ حد التواتر لان
الهيئة الاجتماعية حينئذ لا تحصل ولا يترجح نص بآخر اي بنص آخر وكذا القياس اي
لا يترجح قياس بقياس بتوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو
وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا تحقق لتعدد القياسين
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة
هو العلة لا الاصل **باب الاجتهاد** لما كان بحث الاصول عن الادلة
من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله الاعم فخرج بالحكم الاستواق اي كل حكم
عن دليل ودليل فيخرج به بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تام
الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير
فرعي وبهذا التعريف علم ان قول من لا يرى تجزي الاجتهاد وهو الصواب على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه
دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد وكاخذ
المجتهد في تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرط مطلقه
وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله
وانما قيد بالمطلق لان في المقيد لا بد من الاطلاع على اصول مقلده لان
استنباطه على حسبها ان يحوي علم الكتاب اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام
لا مطلقا بما نبه لغة اي افرادا وتركيبا فيعتبر ما يعلم من اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما ومعانيه شرعا سواء كانت مفهومة

الالفاظ ومنوطات الاحكام وانسانه من ان هذا خاص او عام او مجمل
او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر
الواجب منها عند الرجوع واما يحوي علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام
لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة وانسانها من الخاص
والعام وغير ذلك مما ذكرنا وسندها اي طريق وصولها الينا من تواتر او
غيره وبهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف
وغيرها وطريقة في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر
الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم واما يحوي علم مواد الاجماع لئلا
يلزم في نصرة اجتهاده ولا يشترط علم الكلام خلافا للامدي لان ادلة السمعية
كافية في الاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتصور
الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فمن طرق فيه
في هذا الزمان ولم يمكن الطريق فيه من الصحابة ذلك وان يمكن الآن
سلوك طريقهم واما يحوي علم وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها
والمقبول والمردود منها وحكم اي اثر الاجتهاد والثابت به غلبة الظن بالحكم
على احتمال الخطأ في ذلك الحكم فلا يجزم في القطعيات اصولا وفروعا فاذا
كان فيه احتمال الخطأ فالمجتهد يتحراه ويصيب اخر خلافا للمعتزلة
فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله
واحد عندنا ومتعدد عندهم فانا المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة
فالحكم عند الله تعالى على ما ادى اليه اجتهاد واحد منهم وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل
مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور ويعني ان المجتهدين
كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق لزم التكليف بما ليس في وسعهم
ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم كالخوض في 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 وانما قلنا ان الحق فيه
متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات

بالنسبة الى المصلين لاجهات مختلفة قبلة لما قدمناه من ان فرض من اخطأ والازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل بقدر الطاقة يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فمسلم لكن لا نسلم ان المجتهد مكلف بالاجتهاد بالنسبة الى شخص واحد فالاستحالة ممنوعة جواز ان يجب شئ على زيد والايجب على عمرو عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى منع التزم تقليد غيره واجب على آخر وعلى تقدير تسليم قلنا في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد والاصابة للحق بعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء اداه الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجزاء وجوب العمل به فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مودى ما اداه اليه اجتهاده وكل ما مودى به فهو حق اجيب بانه يكفينا ان ما هو به ان يكون خطأ بالنظر الى الدليل وحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى اذ قام نص على خلافه فلا ادى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد والطلب فانه مودى بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ اقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده وبحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الشذاذ انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابته جميعا جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته بناء على حقية مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ الكعبة صلاته فلبس لاصابته الحق عند الله تعالى بل لكونها اى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد الى كنيسة ولو اجرى فيه الاشباع بالانتقال من عينها

عينها الى جهتها ثم منها الى جهة اخرى والاولى جهة كانت للراكب والنوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا باس بانتفاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الخطأ واذا تعذر الاجتهاد والاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذي اعتقده بتقليد الاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات كما حث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المخطئين الجمهور على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب وسيأتي الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والا لعقل حدوث العالم ووجوده وجواز رؤية الصانع وامتناعها وكذلك حكم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذل الوسع وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطأ حيث قال صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص اذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فلك عشر حسنات فان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهاد وتبعة الاصابة والدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يوجب العقاب لما قبل فدل عليه اية بدا فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل الاولى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق الخطأ في الحديث يعني ان الخطأ المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء فلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول يعني لا نسلم اولا ان المطلق الكامل يقتضي به في مسايل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف هنا مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة

مقتضاه بدل

لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو عليه فلان اصابتها تقويم

لكن امر جماعة بطلب فرس ضل فرجعنا كل الى جانب وظفر احدهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ابن ملك

فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاثم معفوا عنه فلا يكون ذما على العقل والنقل وقد نص الشيخ عبد الوهاب بالغفران ايضا فلو كان الخطأ ذما لم يغفر وهو الواضح لتسلم ان الخطأ ذم لكن العقاب ساقط بالعفو والغفران فتزول الغفران كان واضحا لعدم سبق الكتاب ولكن سبق الكتاب كان فيما فلا يستحقون العقاب بسبب الخطأ لا الاجتهاد بعد سبق الكتاب

توضيح

انه لا كلام في ان الاثم معفو عنه وانما الكلام في ان وجوده دليل على ان المخطئ مذنب او لا وقد نص الشيخ عبد الوهاب على ان الخطأ ذنب وهذا يدل على ان الاثم موجود وان العفو لا ينافيه

توضيح

ملكة تقيد بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي
عن دليله فلتباحل المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها
وفرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث
الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة اركان لما كان مباحث الادلة
كذلك وكان في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه
وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم المحكوم به
لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته اثره مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل
يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
او اظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ ابي اسحاق في
افعال المكلفين للجنس بجانبنا ول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما قال لا يندرج حكم اذا لحكم يتعلق بكل فعل لكل
مكلف والخطاب جنس وحرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى
وبوصف بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطاب المتعلق بذاته وصفاته
وافعاله لكن في تجنيبه مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فرد قيد
بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما يخرج بذلك
ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق
شيء باحكم التكليفي وحصول صفة له باعتبار ما كونه دليلا له او سببا او شرطا
او مانعا او غير ذلك فرد آخر او الوضع لتعميم ولما كان للحكم في اصطلاحنا ثبت
الخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي
والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة
والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف والبحث عنه ههنا

لا اورد من ذلك صدود ما سبق منا ليس

المشروعة كالحل والطهارة والجواز والفساد ونحو ذلك

فان قلت اذا كان الشارع الصلوة واجبة فالحكم عليه هو الصلاة لا المطلقة والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به ما هو اصطلاح المنطق بل المراد بالحكم عليه ما هو مقابل الحكم له وبالمحكوم عليه ما تعلق به خطاب الله تعالى بقال حكم الامير على فلان بكذا وحكم له بكذا فيتناول حكم الله على المكلف بالوجوب وحكمه له بالصحة فكيف يتناول الحكم بالوجوب والحرمة

ان قلت الحكم هو الخطاب نفسه او الاقتضاء او التخيير فكيف ينسب الى المتعلق قلت الحكم هو الخطاب باعتبار تعلقه بالمكلف فهو امر اضافي

ان قلت الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف والبحث عنه ههنا

اي الطلب جازما كان او غير جازم كالندب فعلا كان المطلوب او تركا او الكراهة

مطلب اقسام الحكم

ملكة

ويتصويره ان الاجتهاد لما كان لا يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الادلة وان غيرها يكون مجتهدا فيها او لا فاذا حصل له ذلك فهل له ان

فان الحديث الاول على ترتب الخمسة على الاجتهاد وهو لو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون مغفورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين وزعم الطاعن وهواي 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 اولا لانه لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازم لكل قد ثبت من المجتهد في تلك لا اورد وثانيا ان اما واسطة غير تلك المسئلة كالعدم فوجهها والجواب عن الاول التسليم انه لازم لكن لا يمتنع من الترتب كتقارض الادلة وعدم المجال للعدول الواجب من اخر التشهد او السنة عاشرا وعن الثاني لا نسلم ذلك لجواز تعلقها بما لم يعلم تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلم رفع المحيط بالبعض بقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل ولينا في ان كلما لا يعلم يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمعا ما راته الائمة التي قررها وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والمقيد وبنيا توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة والحق عدم التجزي هو الصحيح المنقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو العالم له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل والقول التحقيق ان الاجتهاد والنظر هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا اقتدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده الخواص والعوام بمنزلة العدم بل يجب ان تكون له

الاصوليون ومنهم من يقصد الاحكام الشرعية بالعلم الحاصل بالنظر والاستدلال ومنهم من يقصد بها نفس الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس

لانه لم يقصد خطاب الله بالفعل الذي هو من افعال المكلفين

فرق بين المقصود منه والمقصود به فالمقصود منه هو الله تعالى والمقصود به هو المكلف

لان الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى لا يتعلق بالمكلف الا بعد ان يصير مسموعا له او مقروءا عليه او مكتوبا اليه

غير مجز لكن لو كتبه المروزي

ملكة

كالملك فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق به كملك المنفعة وملك المنفقة
وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه
اي في مفهومه وتوقيفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا بان
كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيدنا الاعتبار بالاولية
لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي انشاء الحكم على حكم ومصلحة متعلقة بالدنيا
والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على
حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة فلا يلزم بالشروع تحصيل
بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء في بحث العوارض
فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو اكثر يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
ينقسم الفعل باعتباره الى الصحيح والباطل والفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره
ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك
الرقبة وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق و
كذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
القضاء عليها فمرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
مما ينبغي فيسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل
باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه لايصال اليه لا اوصافه الخارجة
يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه
كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه بفسخ
منها مقابلا بها فظاهر بزيادة قيد مما ينبغي في توقيف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ
وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فلتأمل والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية
ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار

العباد فان كان اثباتا وجه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله مع
المنع من الترك فقط من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة
واجب وان كان اثباتا وجه راجحا على تركه بلا منع من 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 صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي والا فالاولى وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل وتسمى مستحبا ومندوبا
ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان اثباتا وجه راجحا على تركه اي ان كان تركه
راجحا على اثباته مع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا
الاتيان والترك في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فتدبر
فان قلت جميع ذلك يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التوقيفات المستفادة
من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التوقف المذكورة رسوما
لاحدود او لو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
فان قلت فحينئذ يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق اجيب
بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة 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 الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالاقسام
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها
من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة
تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام
وهو في الاول لا في الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب والثاني
كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في المقسم اولا وبالذات
ولا يخفى وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر

والفرق بين الادب والمستحب والنفل عسير في الاصطلاح
جدا بل لا فرق بينهن وصرح الشيخ في تلخيصه حيث قال واما
فعلوها فعله حيث من تركه وقيل ما يميل المكلف
عا فعله ولا يذم عا تركه وقيل هو المطلوب
فعله شرعا من غير ذم عا تركه وقيل هو المطلوب
وذكر في شروح الهداية ان الادب ما اعتيد عليه
النبي صلى الله عليه وسلم مرة او مرتين ولم
يواظب عليه وعرف ابو الليث السمرقندي في
مقدمة الصلاة النفل ما عرف به الادب
وذكر في شروح الهداية حيث قال واما النفل فما فعله
النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه مرة
الاشارة في الاستواء اما ذكر بناء
من المقاصد الاخروية والعقاب
وعدم العقاب
حسن
جلبي
ثم لما اورد لم ولا يناسب ما قدم زيادة
الحرام لما اورد لم ولا يناسب ما قدم زيادة
شرح شروط الصلاة لكونها اقصر الكل

الفعل الجائز اذا ثبت على خلاف الدليل
لعذر فرخصة سواء وجد خلاف المتيقن
للضرورة والقصر عندنا او ندب كالافطار
عند الشارع في قوله وابيح كالافطار
في السفر عند من لم يخصص منهم حسن
ومن قصر قال ان يقضي للمسافر جلبي
الافطار واتمام فلا اباحة
فلا اباحة
الحكم رخصة اه
منه

والنص والمفسر والمحكم لا يصح بل يجب تقسيمها الى الخاص والعام والمشترك فكذا
الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة و
ان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات
جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذ اعرفت ما ذكرنا من
مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر مستخفه 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 ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره
صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الراس فانه لم يثبت بدليل قطعي
فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار الاحاد لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان تاركا ولا انه لا يفسق ولا يضلل لان التاويل
في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض
كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى واذلال اعدائه وحكمه اللزوم على
كل اي كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو
لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فانه قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا
ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض
لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا الاثم اللزوم كيف وقد يسقط
ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرف الاسقاط لا ينافي وحدة
الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد الا
بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة
بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على عين فرض عليه
حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين
فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وحقيقته ان

مطلب الفرض

الواحد

الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد
ما صدق عليه مبهم ويتخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما و
ان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات
فكان الواجب معلوما كلف بايقاعه متعينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك
على خصوصيات يخير فيها والواجب لازم عملا اي عملا لا علما فهو كالفرض
في العمل لا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك
بل في انه لا جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متاولا وقد استخف بخبر الاحاد
وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب
بمعنى ان يكون اتيانه مما يجازى على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم
الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب
يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو
الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو و
المغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون
التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة
نوعان الاول سنة الهدى اي المكمل للدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة
العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها
قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب
الاذان تارة يكره واخرى اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحقه
اي اللوم كتطويل اركان الصلاة وسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في لباسه كالبيض
وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاذان ونحوه لا باس
ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل
لسنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة
بسنة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وقد تطلق السنة على الثابتة بها كما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما
فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب

مطلب الواجب

مطلب السنة

مطلب النفل

ولا يبقى تاركه اولى وعليه صوم المسافر والزيادة على ثلث اياما شرع في قراءة الصلاة فان كلا منها يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لا حينما تحت قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالشافعي بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسده يجب القضاء ويعاقب على تركها بما شاء وهو دون سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب القضاء فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسميته بمنزلة الوعد فيكون اداء حالما صار لله تعالى فعلا او هو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانته اداء الشيئين وهو ما صار لله تعالى بالتسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو اتمام الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصل بها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان منشاء الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشاء الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرجه المحل عن قبول الفعل فخرج المحل عن كونه محلا كصب الماء وليس ذبح الشاة قبل الحلق على الحلاق المحل على الحلاق او حذف المضاف وفي الثاني ما خرجه الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني مذموم دون العقوبة بالنار كما ان الشفاعة لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين

مطلب في ان الفعل لا يخرج بتعلق الحرمة او الكراهة عن كونه مشروعا

مطلب في ان الحرام يستوجب العقاب

مطلب في المكروه

قوله

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة وشفقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بسبب حال شفقته لامته العصاة التي لا تجعلها من الحرمان من شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رحمه الله تعالى اي حكمها واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة وهي ما شرع تاسيسا مبتدأ على الاعذار وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة لكن احدهما اي الذي هو رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاخص بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبهة حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محله بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول فهو اسقاط مع قيام المحرم و الحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة و تركها لا يوجب سقوط الحرمة كجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق الحرمة كالدلالة على مال غيره وملاذ ترك الحالف على نفقة الامر بالمعروف وبجاز في تناول مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان فعل باخذ العزيمة اما الترخص فلان حق الله لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة خراب البنية ومعنى بزهوق الروح فلان يقدم حقه واما الاجران فعل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهذا مشروع كما طبعا وعلى طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله

اي الفعل والحرمة او

مطلب في الرخصة

غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بل اشتهر بعضهم بالشهادة
اما واذا علم تفضله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قيل لا يكون منا بالا
التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وبذل النفس فاقه للمعروف تفريق
جمع الصفة ظاهرا فان اسلامهم يدعوا الى ان ينكا في قلوبهم وانما نظهر وه
واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب العزيمة وحرم للرخصة شرائي حكم الحرام
بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى شاوى الطرفين لبناء حكم الاتي فان
قبل المحرم قايم والقصر من جميعا فكيف اقتضى ما بيد الحرمة في الاول وفي الثاني
فلنا الحل الشرعية اما لم تثبت جائزا شرائي الحكم عنها وقوده النص بدليل يعتمله
خلاف اولية وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا
والشرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كالفطار المسافر فان السبب
الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قايم
لصوم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولذا لو اقام كان فرضا والحكم يدور
الصوم وقد نرائي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة واعند القيام سببت
العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة اقتضا فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا
ان تضيفه العزيمة كالصوم فيكون الفطر واحتى لو ضر فات كان آثما لتفويت
نفسه بما شرعت بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى فالمقيم المكره على الافطار
حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فيه الصبر
مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجد وانما كان الاول احق بكونه رخصة
من هذا لان هذا وجد سبب الصوم لكن نرائي حكمه بالنص فكان في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا وحق في الثاني فيه الحرمة لكن الحكم الاصلي الذي هو حرمة
قايم فيه مع الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا وهو
اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا
من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا للثقل تكليفهم

النكاح بمعنى التأهل والتداهل

وهو مثل قوله تعالى فعدة من ايام اخر الخ

مطلب افطار المسافر

حكمه ان صح

لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو ان يتفرد بالصوم في القضاء وذا كل سائر الناس الخ منه

من ان الناس وكن في الصوم المسافر لكون المسافر مخاطبا

مطلب الافضل

وصعوبته مثل شرائط قبول النفس في صحة التوبة والاغلال هي الاصار مثل ما
كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطأ وقطع
الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة وخفوذلك مما كانت في شرايع السالفة
ان حيث انها كانت واجبة علي عزنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت
الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا
لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة
من الثالث في اسقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع آخر الطرا والسقوط عن
بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر في حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث
انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس
بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع
ان يلاقي الاعيان لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا
حكم مشروع في سايرا بياعاتنا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق الثمن مشروعا اصلا
والحاجة والمشقة للضرر والمكره فان حرمة تناولها ساقطة في حقها فالحاصل
على النفي حتى لم تبق مشروعة عندنا وشدات بالاباحة حتى اذا صبر ومات
اثم اي علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر باطهل كذا
ذكره الامام الاسبيجابي في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
الا اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد
الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بعموم المشترك
وهو ليس مذهبنا على ما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون
بارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة
قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء الاجراء
كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة محقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يتناول على اباحته اجيب بانه ليس باستثناء
من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله الا من اكره فيتعلق الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه

لا يجوز المعوض ترفيهم

اعلم ان بعضهم

عليه وسلم اصحابي

غير ان الكتاب

ان ملك

وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم

التطهير بغير الماء وجوبه اطراد الصايم بعد

النوم ومنع الطبيب منهم بالذنوب وكون

الزكوة مع مالهم ولكن تاويله ذنب الليل عالنهار

بالصبح

ابن ملك

ورخص في السلم فيما حيثان العينية غير مشروع

في السلم حتى يفسد السلم في العين فانت

الرخصة مجازا فيما حيثان العينية مشروع

في البيع في الجملة كانه تشبه بحقيقة الرخصة

تنبيه

لتحقق القدرة

على التسليم

مطلب

ان ثلاثة الاعيان

في حكم الاول المضطر

فانه يعتبر حكما للمشتق

عند جمهور الشافعية

خلافا للحنفية

منكري المفهوم

لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم

اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد

اباحته فانه قال انها حرمة في حالة الاختيار

مباحة في حالة الاضطرار ابن ملك

هذا ظاهر المسافر الصلوة فهو عزيمة والافطار

مكروه وخالف للسنة وللنص وحمله مجازا

وقال الشافعي العزيمة احق والافطار عزيمة

صرح بهذا في التحفة وقال في البدايع وفي

عن ابي حنيفة انه قال من ام الصلوة السفر

فقد اساء وخالف السنة وهذا الافطار الرخصة

اسمها لغة عن الحكم الاصلي لعذر فاضف الحقيقة

وبه نقول وجد هنا اذ الصلوة والاصل

وقصت وتعتبر في حق المقيم والمسافر جميعا

ثم زيدت وقصرت في حق المقيم واقرت

كما كانت في حق المسافر فما كانت

في الاصل فرضا لم تنسخ عن المسافر

والشدة لا الا السهولة واليسر ابن ملك

وجد لكن لا الغليظ

قوله القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات العقل اي التمييز الانسانية لفوات القوى ... بل عند فواتها والخلل تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية

قوله فيتم بدون قبول وهذا لو قال الولي القصاص عن القصاص تصدقت به عليك يسقط القصاص من غير قبول ابن ملك

على ثبوت الحكم لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة
عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند
فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية
الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد
لما روى ان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته والتصدق فيما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط
محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص وهبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك
فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله
لا يرتد مطلقا لا رده بخلاف تمليكنا في الاعيان فيه محل لا يقبل اذا لم يرتد
من العبد عصى فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا و
لا رفق في هذا التخيير لتعين الفضل بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء
الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض
اذ مشقة السفر معارضة لخفة الشركة مع المسلمين وخفة الاقامة بمشقة
الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل في اكمال الصلوة ان كان اشق
ففي ثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء
ومسح الخف فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل
ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى انه ابدال
من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط لكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولا لكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كما لم يشترط ذلك
في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصير رافعا للحدث السابق الى القدم وان الشرع
اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة
بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد تبينا ذلك في الصور المذكورة فان قيل

قلنا ان ظهره ... بقي موجبا الا ... وكانت الافة ... فانما ...

فقد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب والا فيثاب في غير
المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع
والغسل واما الوضعي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي وما كان
فيه نوع خفاء عرفه فقال فاثر الخطاب يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له
اي لذلك الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي تعلق بالحكم
التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان
اثر المتعلق فيه اي في الآخر فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق
اليه اي الى الآخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف عليه اي
على المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا
اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشيء اي يدخل
في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء كالصدقة
على الكل وهو اي الركن قسمان الاول اصلي انه لم يعتبر حكم الشيء الذي يقوم بالركن
باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زائد انه اعتبر
حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المتخفف بانتفائه ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء وقد اندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه
بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء
بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد
الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فكان الجزء
اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان اشبه بالامر الخارجي
فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الجزء زائدا بحسب الكيفية كالاقرار
في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار
اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقل في المركب
منه ومن الاكثر حيث يقام الاكثر مقام الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن السلف رحمهم الله تعالى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة ...

العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار وهذا يرد عليه
علة فان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى وصف الضعف والمرض بتحقيق

ة الايمان على وجه الكمال لان حقيقة الايمان وانما عند المعتزلة فذا خلة في حقيقة
حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير كالمرض
لانقال المريض قد بدل مرضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصل النوع
تسمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم
بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم فهو به ما يضاف اليه
وجوده كالشرط ابتداء وهو به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب
وعلة العلة وطوبهما ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وهي اي
العلة الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم والتالي باطل
امر الشارع من وضع العلل للاحكام وبنا من فرق بينهما وجواز التراخي اي تراخي
الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرق بين الشرعية والعقلية فقالوا
المعلول يجب بقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والاحكام
المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدم الحكم بزمان جاز بأكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان
بدليل قبولها النسخ بعد ازمنة متطاولة كنسخ البيع والاجارة مثلا في زلقاوها
بخلاف الاسطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل
معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول فلنا اولا بالعدية لا الاجماع
ريئة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا مجموعة ومع
المقارنة لا يكون المؤثر معدوما بل هما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض
بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا بقول النسخ يستدعي وجود
الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى يتوقف وهي وقوف واصوات
ولو سلم ان مورد النسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز النسخ فلا
يثبت فيما وراءها وهي اي العلة سببة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير
ولا الترتب لا توجد العلة اصلا واذا وجد احدها منفردا لحصل ثلثة اقسام
واذا وجدا لاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى واذا وجد الاجتماع
بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قالوا ان علة اسما ومعنى وحكما وهي

العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي لحكم هذا تغير العلة اسما ويلزمه ان تضاف
الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي لحكم هذا تغير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها
اي عن العلة هذا تغير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى
للوضع والتاثير لاحكما فتراخي المعلول اعني ان لا يترتب ابتداء بل بواسطة
اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته
انواع اربعة لان التراخي الحقيقي او رتبي 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 فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما
او الى ما يحدث شيئا فشيئا فيسمى علة وجوز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان قصر
سمي علة تشبه السبب وعلة الشاذ وهو ان يكون التراخي رتبيا ليسمى علة العلة
وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى امثال كل قسم منها باعادة
الكاف فالاول وهو ان لا يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون
التراخي لما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتا
ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لما قبل البيع وحلف به من حلف لا يبيع
لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا
بملكه وايده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب
لا يستند السبب الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو نا قول الحكم عندها لمانع
قلنا ذلك الخلاف فمن العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع باطل وفاقا نه
علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لاحكما لما سبق ومباحث مفهوم المخالفة
ان الخيار داخل تحت الحكم لكونه اثرا اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل
انه علة لا سبب ان الملك اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب لما في الموقوف
ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاط المالك مع التعليق
بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي لما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغير الاحكام
من تعلق حق الورثة بالمال وحجر لم يقض عن التبرع فيما تعلق به حقهم

مطلب العلة اسما ومعنى وحكما

اعلم ان المعتبر في حقيقة العلة ثلثة امور
الاولى اضافة الحكم اليها والثلثة تاثيرها فيه
والثالث حصوله معها في الزمان وسمت
بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار
الثاني علة معنى وبالاعتبار الثالث
علة حكما

كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة والموت ترفعه شرعا ومتراخيا الى اتصال الموت به
حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة ليزاد في الالام المفضي
الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة المرض
كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في
الرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب
القصاص والتركية عند الامام ابي حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب الشهادة
بزنا المحصن للحكم بالرجم فيضمن الحاكم عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة
كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم
القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التركية شئ اليس بقتل ولا ضمان
الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع المزكين خلافا عند الرجوع
ظهر انها لم تعد معنى والاعتماد للحاذق والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت
الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة شبه السبب كالايجاب المضاف
الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوقوع والتأثير لكن الحكم تراخى
للاضافة الحقيقية ومقتضى قولهما رحمهما الله تعالى في النذر
بالصلوة والصوم لزوم وقت بعينه بالشروع فيه فان المتراخي وجوب الاداء كالصوم المسافر
والمريض ثم تجوز محمد رحمه الله تعالى اعتبارا للايجاب بالعبد بايجاب الله تعالى و
شبهه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي
اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حيث العلية لكون مشابهة للسبب لوقوع
تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتأثير اذا ثبت حكما ثبت من اوله لا وكم تخلل بينهما زمان
لا يكون مشابها للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة
علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما
لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال بافاضة العين مقام المنفعة الا
انها لم تفض حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها منفصلة حين وجود
المنفعة ليقترن الانفصال بالاستيفاء وبهذا معنى قولهم الاجارة عقود
متفرقة تتجدد انعقادها بحسب تجدد المنفعة وشبه بالسبب للاضافة اللغو
لما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة

ان الموت هو الحال الذي لا يجرد وصف الفناء فانه قائم بالمال لا استقلال له
اصلا فلا يصح ان يكون الفناء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال الفاني نائل او
لعدم مقارنته للحكم نائل او

استنادا للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغني لوجوب المواساة
لاحكما كالتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو
الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتضى الوجوب عاحصول الوصف وانه
مؤثر كاصله ويحصل للسبب شبهه 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 ولاصالته
غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي
رتبيا وهو المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما
لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف اليه ذلك الشئ حكم مقتضى الا المقتضي و
لاشك ان مطلق الشرى او الملك والالم يوضع للعتق لكن شرى القريب او
ملكه وضع شرعا له ومعنى لانه المؤثر والمؤثر مؤثر لا حكما فظن والا لكان علة
حقيقية وليس كذلك اذ الوسط ينفي الاضافة الابتدائية وانما علة معنى
وحكما لا اسما كما خرجه شيخي اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق
فاتيهما تأخر كان علة كذلك اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها
مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صار الله تعالى هذه القرابة عن القطع
باذن الرقيق وهو الظاهر فيما علا بها واما الملك فلان ملك العتق يستفاد
منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما
كان من احدهما ونفيه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان
الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك بما سبق آنفا فاذا الملك
فكشري القريب ثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشرى
لا بعده اذ لا تراخي للحكم عنه واما تأخر القرابة فلدعوى احد الشخصين بنوة عبد
مجهول النسب ورثاه او اشتراه فاذعى عتقه وغلام نصيب الآخر فخلاف
آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب
واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام السبب
المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب

لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطء كالحرمة المصاهرة وفساد الاحرام و
الاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال
والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا
منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر
هو المشقة ووقوع النجس والوطء ووقوع المني والحدث والدليل اي سبب
العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني او ابغضتني
فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها وتقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا
منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤ[ثر]
هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة الاول دفع ضرورة كتعذر
الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر كما في القلب
او دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض
والمباشرة او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطء في الحرمات واما علة
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ذكر في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق في
بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه
ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفين
تركب منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والمقصود من
الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لانه مؤثر في الجملة والتأثير لكونه جزء
للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ 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 لانه شبهة
الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا خلاف
ربوا الفضل فانه اقوى لا يثبت فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله صلى الله

تعالى

مطلب العلة اسما فقط

مطلب العلة معنى فقط

تعالى عليه وسلم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
وهو عند الامام السرخسي رحمه الله تعالى سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام
الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض
عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلو[ل]
وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر
لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان لا تاثيرا لكن ليس في جزء المعلول
بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول
علة ولا تخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كالشرط الذي
في حكم العلة كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما
السبب وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب
الى السماء والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال
فاصطلح المفسرون اشار الى الاول بقوله ما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا
وضع له وتاثير فيه وهذا اثبتنا ولما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف
كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى
لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة
وخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة
فانه علة واشار الى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب على ما دل السمع على
كونه معرفا لحكم شرعي وهذا اعم الثاني ولما كان ما يدل على الحكم من العلل وغيرها
كما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها
علة كما للعقوبات وهو اي السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في
المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه
وبين الحكم فانه كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما او لا والثاني سبب حقيقي
والاول ان يثبت الحكم بغير موضوعه المتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة
فبين الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا اضافة

مطلب العلة حكما فقط

مطلب السبب

مطلب السبب الحقيقي

وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم او وجوده وضعا متعلق بالانضياف وبلا
تعقل التأثير فى الحكم بما تعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم
عن العلة ونحوها وبقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم
بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله وبلا
تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته
فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى هو حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول
فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما
سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف الضمان اليه لكنه امتاز عن الاول لقصور
معنى العلية فيه لما ستعرفه من تراخى وجوب العلة ظاهر الحكم بخلاف
قطع الحبل وشق الزق وفتح القفص لتوسط عدم الوضع مرتين كما
الكسرة بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها وكذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لانه شبهة العلة كما
تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله 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 الغنيمة الدال على حصن حربى يوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار
صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول
فعل مختار ولم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن
جناية فى حقه لالتزامه اياه فهو اثر مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا
على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر
باتصال القتل الى الصيد والا صار كما اخذه فارسله او رداه فلم يصبه
وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة و
متاع المسجد والاموال المحترمة لتوقفها الى كالمملوكة وانما اوجبوا الضمان
على الساعى استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة ولا يضمن

من

مطلب السبب فى حكم العلة

من دفع صبيا سكينا ليمسكه له اى للدافع فقتل به نفسه لانه ضربه نفسه
صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار
فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون فى حكم العلة ولا يضمن من قال له
اى للصبى اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لنا كلا انت او لنا كلنا
ففعل فعطب لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه
فى الاول ومن وجه فى الثالث فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل
الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا نهشته حية وجرحه انسان
حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال
لنا كلنا فيضمن على ما قيل لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فيضاف اليه
وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك
واما سبب فى حكم العلة وهو ما تضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم
بلا وضع حكمها اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة
والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة
اليه فان المضاف الى المضاف مضاف كسوق الدابة وقودها فانها
تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن
السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل
لا فى حكم السبب لانه جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان
الميراث وقطع حبل القنديل ونحوه كشق الزق وحفر البئر واشراع
الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه
وادخاله الدابة فى زرع الغير وجرح الكلب والشهادة بالقود فلاضافة
الباقيات فى حكم العلة ولعدم وضعها لها لم تكن علة فلم يلزم القصاص
وغيره عند ابى حنيفة الا فى مال كالكفارة والدية وحرمان الارث واما سبب له
شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى ككونه
ايجادا لشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع للتخلل لم يوضع
ذلك المتخلل للحكم وسيأتى توضيحه فى مثاله وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه

مطلب السبب المشابه للعلة

لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة القراض كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والطين مثلا فيه فاما الحفر فهو اجاج وشرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة والحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه كخوف الالقاء يكون الضمان على الملقي للحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة صغيرتها الصغيرة بالتزوج رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة صغيرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الرضاع وبعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بانا ذكرنا من اقسام الشرط المتردد حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار دفع المانع والاقضاء الجائز كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات ثم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الجملة ان لا يكون كشف الزق حتى تخلل الخمر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل وان الحكم يضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر شرعا لطبعي ولذا اذا قتل مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هناك موضوع ان لذلك الارضاع موضوعا للافساد والنكاح بل للتربية ولا افساد ولا لزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود

وان

بيان ما قبل هذا الفعل المفضي الى رفع المانع اي الفعل السابق

على اي القاء الملقي

ما

لانه انتقل الى حيث لم يجب

فان ضمان الواقع والقدر

فان ضمان ولو لم يضمن على حافره وان بلا ازيد

ضمان الكبيرة

فعله شيئا

فعله بعد

ان فعل الكبيرة

مطلب اجتماع المولدات بالتاثير بالاعتبارات

وان لم يوضع ذلك الحكم للعقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وبانفعال ان الشهادة لم توضع للعقود انما هو بهذا الاعتبار واما بسبب مجاوز وهو طريق الحكم فيضاف اليه لانه طال بل بالمال وخص باسم المجاوز وان كان السبب مع التأثير مجاوزا في القسمين السابقين مجاوزا ايضا لان التجاوز ينقسمان الحقيقة اولى من التجاوز بالزيادة الحكمية على ما كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة الفعل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد الجزاء يكون سببا مجاوزا بالجزاء وكحلف اليمين بالله فانها ايضا سبب مجاوز للكفارة لان حقيقة التعليقات فلعدم الاقضاء فيها لا الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده تكون 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 سلم ان المعلق وقت الحنث يكون علة لا حينئذ فعلى ان لحوق ان تسمية الشئ بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة اي مجاوز بين الخطر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف العموس ظاهر كما ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا الجل عبارة المشايخ وله اي لهذا السبب المجاوز شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون الثابت بشئ مضمونا بذلك الشئ عند فواته ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فواته ذلك الثابت كذا سبيل كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذه الشبهة ثبوت فيه حتى يبرأ الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لها عرضية الثبوت فكذا السبب يكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهه كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء واستدعا

مطلب السبب المجاوز

ش كون التعليقات باجاز يا ايمان

اي جنس وجود الشرط والحنث اه

ش سببا مجاوزا اه

ش شبهة السبب للعقوبة

ش شبهة الاسباب للغرم عند قيام العين المغصوبة وبدالغاصب اه

ش المحل

ش اقتضاء الحكم

فلا يستغني عن المحل لحقيقته اه

وان

بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ
وشيوعه على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء اجزاء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا
واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا او
اجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه احترام موجب المعلق لا
وجوده فلا يكون المعلق مقتضيا لوجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم
بالايجاب زوجته لمانع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان
من لوازم الوقوع وقلنا 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 يلغو كما اذا
قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجوا لوصول بوجود الشرط
واحتمال التعليق جعل كلاما مفيدا له صاحبه ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو
علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله اعلم
ان لكل من الاحكام التي ذكر مباحث الاسباب اولا وذكر هذا البحث بعده وصدره
بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه
لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بالخطاب
الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك
لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام
الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام
مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات والامارات للمؤثرات وبعض ذلك
ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ذلك اشار صاحب التقويم بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر
للايجاب اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته
علما ورد به النقل وشهد به العقل بحدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله

او الممكنات

تعالى

مطلب
ان لكل حكم من الاحكام
سببا ظاهرا

ط
وذلك للقطع بانها مضافة الى الخطاب الله
لانه شارع الشرائع اجماعا فلو ضيفنا
اسبابه الى الزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد واضيفت الى كانت المذكورات
علة واسبابا لما انتفت الاحكام عنها ولم
تتوقف على الخطاب الله تعالى بلوغ

ولست بعلة عقلية الشرط الصحيح التاثير
كالكسر مع الانكسار لرجحان تعلقه وصفها
الشارع الماوه على الخطاب فلا شرط الصحيح
التاثير

بمنزلة

ولذا لا تثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة
قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل
بطل اليمين فتجيز الثلاث ببطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر
هذا القسم من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق
مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فحينئذ لا يبطل بحز
الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة
الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فيقاؤه
وهي سهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغير لو ليكون الجزاء
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك ليتحقق وجوده عند فوات اكبر
بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك
اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد
ما مر من ان شبهة العلة تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق
بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس
الحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت
للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس الشئ
قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام
المحل خلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح
ولما استدعى صحة ملك النكاح المحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا
فالملك في الحال زوال الحل لا الملك وقال الشافعي رحمه الله هذا القسم من السبب سبب
بمعنى العلة لانه الموجب في المآل لانه لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجز
التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير
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

ط
بمنزلة

من الجواهر والاعراض سبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الشارع الا انه نسب
الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لتعلل اهل العناد وللا يكون لهم تشبث
بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان كسببية الحدوث للعلم بوجود الصانع
الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي مؤمن
به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا مغايرا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص
فصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الاتفاق والانتفاء ووجود
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الظلام في
الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين
فلو امتنع صحته لم يكن الا بخير شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم
المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي بالايمان لعدم التكليف في
حقه فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال بخلاف
الكافر ان يؤمن فانه كره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة
الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها
اليهما مثل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في اثنتين واربعين درهما درهم
تضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى
واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي تكامل
الغنى يكون بالنماء لتصرف الحاجات المتجددة في غير اصل المال فيحصل الغنى
ويتيسر الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى
والبر الذي النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول
المشتمل على الفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالبرد والنسل وزيادة القيمة
بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد ملك النماء
وتجدد المال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم
بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قبل اليوم اي كل يوم سبب لصومه

مطلب
صحة ايمان الصبي

مطلب
في بيان سبب وجوب الزكوة

مطلب
في بيان سبب وجوب الصوم

وقبل الشهود اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت
والسبب لصدقة الفطر راس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويدل عليه قوله شيئا
او اياه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون فان عن الاولى هنا
داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره
كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا
تكليف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
اذ لا خراج على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا
وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد
وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة
الى المعنى الاصلي وبهذا اندفع قول الصبي والكافر والفطر يتشطر لان وصف
المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة
عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنة انما تجب
عن الراس لا عن الوقت لان مؤنة الشتاء سبب بقائه يقال فلان يمونه
اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان
الراس هو سبب الوجوب لما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه
والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة شرفها الله
تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فلم يجب الامرة والوقت والاستطاعة كسابقين اذ لا
اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
لما في التقدير بالوقت شرط الجواز اي جواز الاداء والاستطاعة شرط
الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا في العشر
وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما الارض النامية الا انها سبب
للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة

مطلب
في بيان سبب وجوب الزكوة

مطلب
في بيان سبب وجوب الصوم

لمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام ولذا لا يوضع على ارض
معنى لما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم مسلم ابتداء حسن جلبي
فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض
وانفاقا عليها معنى وهذا معنى
المؤنة فيها تحقيق

لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها
كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم تحقيق

ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة
مجانبة كرامة للمسلمين وفي الخراج
معنى العقوبة اهانة للكافرين تحقيق

والانتفاع وذلك لان العشر معتد بجنس 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 تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور
والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يحمونها ظاهرا لانهم يذبون
عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة
النصرة والفقراء يحمونها 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 التحقيقي معنى العبادة لانه
يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة و
في الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث التفويت مجرد التمكن لما فيه
من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على
المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا يصلح
سببا للذلة والصغار وضرب بما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما
اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب البقاء مشترك
بينه وبين العشر فما وجه تخصيصه 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
النامي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة
لم يجتمعا اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الثلاثة
رحمهم الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية
وذلك لان سبب الخراج عندهم الارض وسبب العشر الخارج من الارض و
السبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث

شرط

شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو
توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في
الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي
اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات
والكفارات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة
يعني ان السبب يكون على وفق الحكم في اسباب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في
رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك
ثابت فيها كما عرفته من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما
محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تعالى
بقاء العالم الى حين علمه نوعا باقيا 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
لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس
والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
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 يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق انه من الاحكام ما هو

اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب اخلالا وان لم يكن هو اى ذلك الحكم الغرض كالسير للمشقة فان العقل لا يدرك تاثيره لفظ استريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة توضيح منه

اثر فعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وبنده تسمى الاحكام خصائص الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فاطلاق صدر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية علما سبق فرعا ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات و

الشرط فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك و شرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشئ ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه بحيث لا بد وان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف عليه قد يثبت الوجوب ايضا لا فعلا بلا تاثير في ذلك الشئ فرع به العلة ولا اضافا اليه فرع به السبب وهو اى الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اى اضافة الحكم اليه كما في العلة او الاضافة اى اضافة الحكم كما في السبب فيخرج به السبب بل يجر وتوقفه اى توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف اضافة علته اى الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اى الشرط المحض قسمان الاول حقيقي وتوقف علته الشئ في الواقع او في علم الشارع حتى لو وجد الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح واما عند تقدمه مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمة اى كلمة الشرط وليس الشرط صيغة حتى ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اى كلمة بان يتلو الكلام على التعليق ودلالة كلمة الشرط عليه مثل كما في المراة التي انت زوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بكلمة الشرط وليس الشرط دلالة وهذا اى الشرط ودلالة مختص بغير المحض لان معنى الشرط انما يستفاد من الالهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المحض وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يتعلق عليه تصح الاضافة اى اضافة الحكم اليها فيتخلف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وتحقق الزلق اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والفعل طبيعي

لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح للاضافة الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واسراج الجناح وترك الخابط المابل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كله وان اشترط لاحتياط الا انه ثبت ان انكر ما في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل احداث شوبة مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع بجواز ان يسقط بسبب آخر بخلاف عدم البيرفانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيره واما شرط في حكم السبب وهو سابق احترازا عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعرفا على المختار وخرج به نحو سيلان المايع اذا لاختيار فيه غير منسوب اليه جزما به اذا فتح باب القفص على وجه تفر منه الطائر فخرج به فانه ليس بمعنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كل قيد عند حتى لا يضمن صاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب متقدم لان العلة متوسط بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فلو قطع القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لان في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو عصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى فر الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منها لحكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهود في النكاح والطهارة في الصلاة والعمل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الاضافة فيه بلا تخلل التاثير واما شرط اسما اى صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الطلاق ثم ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده

فان دخلت الدار بن و هي زوجته طلقت انفاقا و ان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق انفاقا و ان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو
دخلت الدارين في غير الملك الحالف اليمين و لا يبقاء اليمين لان محلها الذمة
فتبقى ببقائها فلا تشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر
الى الملك واما الشرط هو علامة و هو ما يظهر و يتبين تحقق نفس العلة مع خفاء
او يظهر تحقق صفتها اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة
الشئ معرفة و انما يحتاج الى المعرف فيما فيه نوع خفاء لما جعل التكبير علامة لقصد
الانتقال في الاركان فشرط لكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع الخفاء
في ذاتها او لتحقق صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف
تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف علم و الموقوف على الموقوف
موقوف و اما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر
مثال ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة
للنسب عندهما حتى انتفاء اى النسب بشهادة القابلة بها اى بالولادة مطلقا
اى سواء وجد جبل ظاهرا و فراش قائم او قرار من الزوج بالجبل و لانها
قالت المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة
بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها و ان انتفى الامور الثلثة لان الولادة
شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابتا النسب
منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا و لا وجودا فتقبل شهادة
النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة رحمه الله الولادة
شرط محض للنسب في حقنا لانا بنينا الحكم على الظاهر و ان كانت بمنزلة العلامة
في حق من يعرف الباطن فكان باطنا بجعل كالمعدوم الا ان يظهر بالولادة
كالخطاب النازل بجعل كالمعدوم في حق من لم يعلم و اذا صار النسب مضافا
الى الولادة في حقنا فلا تثبت اى الولادة الا بحجة كاملة على ان النسب كذلك

مطلب
كون الشرط بمعنى العلامة

و هي رجلان او رجل و امرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لان سبب النسب
قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة و كذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام السبب فكانت الولادة معرفة محضة
و مثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي هو بها
علة للرجم و هي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لها
الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه
العقوبة الغليظة بعد كمال اهليتها و الاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها
اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علية الموقوف
على العلم بالاحصان و اما انه علامة فلانه معرف لصفة العلية و امارة لها و اذا
كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهود اى الاحصان
اذا رجعوا مطلقا اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء
او بعده لان العلامة لا يضاف اليها وجوبا و لا وجودا فلا تجوز خلافا فيما
عن العلة اصلا و اما العلامة و هي لغة الامارة كالحبل و النباتة و اما شرعا
ما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب و وجود به و هي اما محض اى خالص عن شوب
الاقتضاء الباقية دالة على وجود امر حقيقي كالتكبير للانتقالات مكان الى ركن
و رمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر و اما بمعنى الشرط كما في
الاحصان و الولادة و اما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لاعلل
حقيقية كما سبق و اما علامة مجازا كالعلل الحقيقية و الشرط الحقيقي و قد
سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات و
الحيثيات **الركن الثالث** من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف الاحكام
الشرعية كالوجوب و الحرمة و نحوهما هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن
و القبح اى الحسن و القبح للافعال بمعنى الموجب و المحرم و نحو ذلك و لما
كان كل من الحسن و القبح مستعملا في معان ثلثة و كان محل النزاع واحدا
منها لما سبق في مباحث الامر و النهي اراد ان يبينه فقال في تفسير
الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا و الثواب في العقبى هذا

فلو كون العلامة دليلا على ظهور الحكم
عند وجودها لا حسب جعل

مطلب
العلامة
باقسامه

مثل التكبيرات على الانتقالات من ركن الى ركن
و الاذان على الصلوة و التسليمة على السلام
و مثل رمضان في قول الرجل لامرأته
انت طالق قبل رمضان بشهر فانه توقف
بمحض الزمان الذي يقع فيه الطلاق بتحقق

الحسن يعبر بكون الشئ ملائما للطبع
كالعلم و بكونه صفة كمال كالعلم
و بكونه متعلق المدح كالعبادة
ماتريدي

بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتضر نا على المعنى
وقالوا تقبيح بمعنى الذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اى
الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما بل هو رأى المعتزلة و
لا مدخل لهما قبل ورود الخطاب من الشارع بما هو ثابت بل هو قالوا فهم الخطاب
الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه
ينفي التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب
لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لانسلم ان المراد بالتعذيب
المذكور في الاية الكريمة التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز
ان يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب
الاخروي فنمنع الملازمة في استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت
فيما سبق قد يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق
وايضا لولا ما ذكرنا لكون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين في
كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين
كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل
الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له
لما تخلفا 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 القتل فقد يجب تارة وقد يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب
كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان
حراما فكان قبيحا والقتل والضرب فانهما ظاهرا ولو سلمنا ما ذكرتم فلا يفيد
السلب الكلي وهو ان لا شئ منهما بذاته كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا
على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند
المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم

عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات
بل بمعنى انه يقتضي الماموريه والممنوعيه شرعا في الكل وان ظهر وجه الشرع كما
انه يحكم على الله تعالى عند الاشاعرة بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس لهم ان يقولوا ان
العقل 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
لا يكون عاقل حسن الدين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة و
الدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير الملتين حتى يستقبحون في الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا نسلم ان ما نتنازع فيه اى
ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ذكر
غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح و
الذم في مجاري العقول والعادات والنزاع في ذلك فبطل قولهم بانا نفي
بالحسن والقبح لفعله مدخلا في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما
ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في
الغائب قياسا فالجواب ضعفه كيف وعند المشرع ربما لا يقوم بداية الاخرة
والثواب والعقاب والى الآخر بقوله والا فمن كان له غرض من الاغراض
واستوى عنده تحصيل غرض الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اى انقاذ
شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر على الاهلاك اختار الاول
الصدق وتخيار الثاني الانقاذ وما هو اى اختيارهما ذلك الا لحسنهما
اى الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون
الاول اى اختيار الصدق اصح اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة
والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته
لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء و
على مذهبكم عند الله تعالى اقضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه

غير منفكين

اى الدليل الثاني من الاشاعرة

اى افتضاء العقل

وان مركوز في الاذهان ح

اى غير اهل ملة الاسلام ٩/

وهو قول المصنف بمعنى استحقاق المعتزلة الذم والثواب في العقبى تامل

اى ان العقل موجب قطعا ١٢

عند اى للحاكم الموصوف بالحسن والقبح ٩/

فلانسلم انتفاء الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم
انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وكون الثناء وهو اختيار الانقاذ
البتة بمرتبة الحسنة المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك لطالة
نفسه فيجزم استحسان ذلك الفعل من غيره وحب نفسه الى استحسانه من نفسه
في حق غيره وبالجملة لانسلم ان انتفاء الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقراء
الشرايع على حسنها انما هو لحسنها عند العقلاء على ما هو المتنازع فيه بل
لامر آخر وانا الالزامي ان فقد اشار الى احدهما بقوله ولانه لولاه اي لولا
كون الفعل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا
فلزم افحام الرسل فلا تفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر
في معجزته كي نعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جايز ولا
يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر
لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام
واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله
واجيب بانه مشترك الالزام وحقيقته لجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله
اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب
المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا في الالهيات سيما اذا كان
طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل
هي من النظريات الجلية التي ينبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى
ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فلان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم
الافحام واشار الى الحلي بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر
لا يتوقف على العلم به اي الوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على
وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علم بذلك والمتوقف على
النظر هو علم بذلك لا الحقيقة فجاز في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفي الوجوب
والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح

قوله

قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد نفي الوجوب لتحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقف على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب
فلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة
التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة
القياس لعدم تكرر الوسط وهذا قياس صحيح مادة وفاسد صورة
واقول هذا الجواب الذي سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على ما راى اي شارح
لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما على
ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لامكن الزامه
بمجرد ان يقال الوجوب عليك يتوقف على علمك به بما الايخفى وبهذا لا يرد علينا
لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان التبين حينئذ
ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه
فانك اذا تاملت انه دعوى وان كانت خبرا لكنها انشاء في العاجل والآجل
لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في
المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لزحمان
طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا
سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار
الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله ولانه لولاه اي لو لا كون
العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول الدور والتعقل وهو ان الاقبح
من تعالى شانه قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبي بالمتنبي
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 ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر

اي الدور

اي لو توقف الشيء على نفسه فاذا لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نفسا ١٢ م

اي معاشر الحنفية ٤

مما يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن
الاول منا قبل الاشاعرة بانا لا نسلم ان امتناع العقل من الكذب وخلق العجز
جزء منا بعدهما قادرتها من الممكنات وقدرته شاملة بطبعها فلا امتناع عقليا
ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اى
امتناعهما لامر آخر كما ستلزامها لالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل
الذي هو العجز لان وجه الدلالة لازم الكذب وليس وهو متصف بالعجز فقد يوجد الكاذب
والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم لمزوم انتفاء الملزوم واجيب
عن الثاني من قبليهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه هو التحريم الشرعي قبل
الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لانه خارج عن البحث و
لكن معاشر الحنفية تقول شئ منها اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له بما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض
الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع امر لا وكن لا ننكره والمختار عندنا
علما الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم والكل اى فيما
ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك هو الشرع اى الشارع لا العقل لوجهين
اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور وهبه الله تعالى لمثل الشمس والقمر
الارض يضيء به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة عن
بلوغها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن
سينا العقل آلة اعطيت لدرك المعقولات لا للتصرف فيها بالرئاسة والحكم
ان رئيس بمعنى قاض امر بالتمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل
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 وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل
حدث مغلوبا للامن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب
كالعدم فجعله حاكما على النفس اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن

مطلب
ان العقل ليس بحاكم
بل انه للادراك

ان رئيس امرهم

العقل

العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العقل واللازم باطل اما الملازمة
فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم تعتبر احكام العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة
الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق فانا نعلم تلك النسبة
ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا
وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة
لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما
بخلق الله تعالى العلم بعد توجيه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض
الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه السلام
في اول 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 ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم
توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت
المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر
مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست ضرورية بل نظرية ولا
معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف
المحال واما عقليته فللبنية وكذا تصديق النبي في اوائل اقواله واجب بالعقل
اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
قائله 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 يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام
فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا
ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو اى اذا ثبت

لكنه جاز نسبة الاحكام الى
العلل نظرا لكون العقل موجبا
اه

وجوه عدم جواز نسبة
الاحكام الى العلل اه

ان لم يكن وجوب معرفة الشرع مدركا
بالعقل اه

فان ينص او لزم التسلسل او الدور اه

بعض الاول لزم الدور والتسلسل والا ثبت
بالعقل لزم ثبوت المدعى اه

وهو اما لزوم الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى اه

وهو بيان للكبرى اه

الشرع ٤

العقل

ان العقل ليس بحاكم بل هو منبه والبعض فثبت ان العقل غير معتبر بكل الاعتبار
في مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه
مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو
منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هؤلاء
وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل
معرف للايجاب والله تعالى هو الموجب بالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان
الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان
من لم تبلغه الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب ونحو ذلك
حتى اذا لم يعتقد الكفر ولا الايمان لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبي
سقط عن هذا لان الجهل فيلحق 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 التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال
على معرفة الله تعالى وذلك متفاوت وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل هو في علم الله تعالى ان يحقق بعذره والاجل لانه متفاوت بحسب
تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ... اعذر الله تعالى فيه
الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثماني
عشرة وسبع عشرة وسنذكر زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف
الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر
لم توصف اي لم تعبر عن ايمان ولا عن كفر تحت زوج مسلم ابواها مسلمان
فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة ولم توصف بالكفر كذا في الجامع الكبير وكذا
من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام ولا مهر في كل الاحوال عطف على قوله
غير معتبر بكل الاعتبار اي العقل غير متروك بكل الترك لانه وان لم يكن حاكما
بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد
ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا وترتد مراهقة وصفت

مطلب كون الصبي غير مكلف بالايمان في الاصح

الكفر

الكفر لانه التوجه اليه وقيل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر قبل
الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات وبهذا الذي ذكرنا من كون
العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرناها وقبح اضدادها يحمل المنقول
عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السماء والارض
والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد ونحو ذلك في
الشرايع اي المشروعات الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع
فالقول بقبل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما
يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم
عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد
ادى نظري القاصر وفكري الفاتر الى انها مستنبطة من الاية الكريمة لكني لم اظفر
في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه فلعل الاصح ولم اجزم به فلينظر
المسائل ولانها تبين وجه استنباطها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد
التحقيق المسألة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل
مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة 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
لادراك حسن الشرائع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها
لو فوض بيانا مفصلا هو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما
وجدهم تنبه الى جنبا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى زجرا لهم
على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني الم يبق لكم عذر في ترك الايمان و
العمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا ها هنا فقد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل
فيها من التفكر في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا
اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير
صرحوا بان ما يتذكر فيه تنبيه والعقل عن تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر
ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة وقد يحصل للتنبه منه الاستقلال

مطلب كون ايمان الصبي وكفره معتدا به اذا اعتقد

مطلب مسائل الخ نقلوها عن الامام ولم تنقل عللها

بعد اربعين سنة وربما شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حالما
لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا لما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه
استنباط الثانية ان العقل لولم يدركهما لما وبخ على تاركي الاستدلال بتوبيخ مرة
تمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان بالعبادة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة
فان ما بهم الحجة بيان شاف واما وجه الخامسة وهو ان اول الاية لما افاد ادراك
العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله تعالى وجاءكم النذير فاذكرنا
لان الافادة خير من الاعادة والشمس اولى من التأكيد **الركن الثالث**
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع وهو
انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم قدره وشمول نفعه والى اضافة
التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولذلك قال في السموات وفي الارض و
باعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها والنوع الثاني
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير لبدل المتلفات
وتخصص ببدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما
اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تعالى وحق العبد والاول غالب
كحد القذف فانه مشتمل على الحق بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ترى
حد الزنا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو لانه روي عن ابي
يوسف رحمه الله عليه ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة
واحدة او بكلمات متفرقة لا ينهض عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع
الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والتبعية غالب كالقصاص فان فيه حق الله
تعالى لا يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة فانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل
الجماعة بالواحد واجزية الافعال جبت حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح الما ان
وجب به بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه

ظ انما لم يسقط عنا بترك الجمعة والعيد مع ان الكل حقوق الله تعالى لان في اسقاطها ابطال حق العباد لان في اقامتها اجتماعهم للتجارة والمعاملة فكان في اسقاطها ابطال حقوقهم فافهم منه حرر من الحاشية عفا الله عنه

ظ لان الاعادة اعم من ان تكون بعد الفساد او لا فالاولى ان يقال لان الاعادة خير من الافادة

ظ عن الانتفاع بالزنا فانه يتضمن ذلك ايضا وهذا هو الوجه في ذكر الزنا بعد ذكر الاعادة حرر

ظ لان الزنا ما حرم الا لما فيه من اختلاط المياه وفساد الانساب وهذا المعنى لا يوجد في اللواط فلا يكون الزنا حراما بهذا الوجه

ظ وفيه ان ما ذكره من الزنا لا يوجد في اللواط ولا في اتيان البهيمة فلا يكون الزنا حراما بهذا الوجه

ظ لانا نقول ان الزنا ما حرم الا لما فيه من اختلاط المياه وفساد الانساب وهذا المعنى لا يوجد في اللواط ولا في اتيان البهيمة فلا يكون الزنا حراما بهذا الوجه

يرجع اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا سيتوجه الولي وتجري فيه الارث
ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد شيء آخر اجتمع فيه حق الله تعالى
وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية حكم
الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور
منه التقرب اليه وفيما ذكرنا في الايمان وفروعه اصوله وفروعه وزوائده يعني
ان في جملة الفروع اصلا ومخاطبا وزوائد يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل
على الثلاثة وكون الطاعة من فروع الايمان وزوائده لانها في نفسها عالم اصل
ومخاطب بفروع وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى ازعان القلب وقبوله بوجود
الصانع ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه
به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قد يثبت له خصوصية ولهذا
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وماست كوئي داشتن
وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا و
لهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا
يعرفون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا
انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين وكالاقرار باللسان
لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب وهذا يسقط الاقرار عند تعذره كالمرأة والاخرس او
تعذره كالمكره هذا عند بعض العلماء اكثر الائمة وحكم الاسلام واكثر العلماء
وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند
الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا انه على القلب خفاء فنيطت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال

قوله ولم يوصد قسم آه لا ولا نسلم عدم التعارض فان الفعل قد يكون طريق الصلاحية وعن الله سبحانه وتعالى الان للحقين جلبي سعد معنا مما لا يطمئن الشاوي عما ظن

ظ فلا يلزم تقييد الشيء بما لا نفسه ولا غيره جلبي حسن

نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وكمالاته الزايدة على اصل الوضوء الصلوة لانها على راس الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب كذا في الصارت قربة بلا واسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد ضربي النعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي اوفى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع مباشرة وقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهو بعض قبيح فيها ولا قبح في وصفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة بحتة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كفاية وسيلة اليه فانه تلك الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عن مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وتاخر من فروض الاعيان وزوايدها السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت كاملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله تعالى عبادة فيها مونة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها وتاخرها عن ذبح هو من ايام العبادة وما فيها من معنى المونة لم يشترط له كمال الاهلية المشروطة في العبادات بل ابيح ادائها الى الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المونة خلافا لمحمد رحمه الله تعالى فانه اعتبر جانب العبادة لكونها اقوى والنوع الثالث منها مونة فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يتاد على الطاهر لكن يبقى عند محمد رحمه الله تعالى كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رحمه الله تعالى وتنقلب خراجا عند ابي حنيفة رحمه الله ورفع عمر والرابع مونة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتاد على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المونة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة

٦

لان المقصود وهو الزجر لا يحصل به بل فوضها الى الائمة ولهذا الايطيب على الطاهر فلانه ليس اهلا للعبادة ٩١

كالكفارات فان فيها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء نفسه من غير ان يستوفيه منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض لها المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الائمة يستوفون بطريق الجبر فيه وجوبا معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها تستر الذنوب فلم تجب الكفارة شرعا على المسيئ كالكافر البتة لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان تتصل افعاله بغيره وتحدث منه التلف لا التسبيب وهو ان تتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارات هو العبادة فان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على ما مر وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط وكل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة فان كانت فيها جهة العبادة ايضا والمساوس حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق به حق عبد بوديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان لجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كل حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستثنى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى اباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر 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

معه نسخه

فلم يتبين حقا لزمنا اداؤه كالصلوة والزكوة حتى استحقاه الفقير فتولى السلطان اخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى ولهذا جاز صرف الخمس الى الاغنياء من الذين استحقوا الدفع والصدقات عند جاحتهم بخلاف الزكوة بعد الاخذ منهم لغير الاشراف

ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكذا الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت خلفا كاملة للايتوهم معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد لما سبق والثاني من عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الشرع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غير ملحقة بجنايته حيث حرم مع علة الاتخفاف وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه لم في بدنه ولا انتصا فنزعاله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لما سترة الفعل نفيه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولان القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد عاموره بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى برفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطره ثم لها اي لحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق و الاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء اي الصغير ثم صار بقية الدار او الغائب من خلفا عنه اذا غدا اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فاسلم احد ابويه فهو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اوجر الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يجر بل قسم او بيع من مسلم فهو دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فتحل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم حكم الماء

مطلب اصل حقوق الله تعالى وخلفه

في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد لحقيقة انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته 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 المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند العجز على التيمم عند عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ابقاء كذلك وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو لم عشر سنين ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الجبائر الا ملس حبيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استفتاء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالمتوضئ على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه و اما اذا وجد فيكون في زعم ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام فتفسد صلوته فلا يصح اقتداؤه به بخلاف ما اذا اعتقد انه امام مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد و زفر رحمهما الله تعالى فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي

مطلب الخلفية بين الماء والتراب

اي اذا لم يكن عند المتوضئ ماء فاضل عن حاجة الاصل حتى يبيد الماء الذي يتيمم ليتوضأ به صار الماء معدوما عند كل واحد منهما فليتأمل

لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما لا يجوز اقتداء المتيمم بالمتوضئ وكونه مع محدثه مع الله تعالى بوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وان وجد المتوضئ ماء وشرطها اي للخلفية امكان الاصل ليتحقق السبب للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لطهورية البحر ينتقل الحكم الى التيمم وعند الكل اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين 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 فم فلان او بثوب ما لم يكن في الملك فانه للا يوجب الكفارة لعدم امكان البر المركن الرابع من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها يتهيأ اكتساب العلوم التي من شأنها ان يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات اومن النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية لها بالقياس الى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة اي النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهي بمنزلة استعداد الطفل الكتابة فلما اخذ الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة اي العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة

الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا اخذ بعض النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة اي العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا اكتسبت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت هذه المرتبة اي العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وحصلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليه نور العقل بحيث يتجلى له ادراك المحسوسات وهوى العقل بالملكة متفاوت فاذا الانسان حدونا وبقاء اذ قد حدونا فان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل له وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل واتم الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وبهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور والاخفاء فان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض اكثر واتم اتصالا فكلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدإ الفياض الكامل من كل وجه فتزداد افاضة نور عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة والمانعة وتمت العقول في الاشخاص تفاوت العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقد ذهب قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اي العقل بالملكة افاضة للسبب الظاهر مقام حكمه كالسفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الفردية ونظائر القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بعض انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبعضها بظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل والاظهر ان بعض ما ذكر وان كان ناشئا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين وهو اي العقل وحده كاف

مطلب مذهب المعتزلة

للحكم اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع عندهم لما سبق تحقيقه
فالصبى العاقل ومن فى الشاهق وهو راس الجبل مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقد الكفر اولا ايمانا يعذب بان فى الآخرة ومكلفان بالبيان فروعه تفصيلا
فيما يدرك جهته فقالوا ما يدرك 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 من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا يدرك فالوا
ما لا يدرك جهته بالعقل لا حسنه ولا قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع لحكم خاص تفصيلا
نوفعل او لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال نوجب تلك الافعال
فعيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فحرم
كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغايب وانضاحرمة التصرف
فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا تضرر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان
حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما حكم فيه
بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيه لعدم زادة لعدم
الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا مانع فيه فيباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن
فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وعلما منافيه هذا اذا اشترط اذن الشارع
لا اذن العقل وربما يقال بهذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف
العقل عن الحكم وتفسيره بعدم العلم آن هناك حظرا او اباحة قيل بهذا مثل
من التفسير الاول لاشتماله على نوع تكلف وفى التوقف لما عرفت لكن عدم
العلم لا يقاوم الادلة او قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعرى فيقدر ان
اى الصبى ومن فى الشاهق فلا يعتبر ايمانه الاول وهو الصبى العاقل ولا
كفره الثانى وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل
فيضمن قاتله اى الثانى لان اباحته وهدر بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم

مطلب الاصلية

فى الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قول الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار
بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية
بمعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم والا نها لا تثبت الا بالعقل
يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحية لوجوب
الحقوق المشروعة له او عليه والثانى اهلية الاداء اى صلاحية لصدور
الفعل منه على وجه يعتد به شرعا فالاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب تثبت بنفس
فالذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له و
عليه توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان وجعل اهلا
لان يعقل ويفهم حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وتثبت له حقوق العصمة
والحرمة والملكية بناء على ايداعه هذا الكفار واعطائهم الذمة تثبت لهم وعليهم
حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم
الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه
فلا بد من خصوصية بها صار اهلا لذلك وهو اما الذمة فان قيل هذا صارق
على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد عامة ان اشتمل العقل الرسول آنذاك
العقل ليس عنها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبرة فى
تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر الكائنة الحاصلة عن القوى ولا كسائر
الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة فكان
هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان
قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى لما لا يخفى اجيب
بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا
به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على المال المتعلق واشارة
الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب
فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وله اى للانسان قبل الولادة يعنى ان الجنين
قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتفع بانتفاعها ويتقرر بقرارها
ومستقل بنفسه من جهة التضرر بالطبوة والترهيق للانفصال فيكون له ذمة

ظ
قال مقاتل وغيره من اهل التفسير ان الله تعالى
مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فاخرج منه ذرية
بيضاء كهيئة الذر ثم قال لهم ادخلوا الجنة برحمتى وهم
اصحاب اليمين وقال للسوداء ادخلوا النار ولا ابالى وهم اصحاب الشمال
ثم اعادهم فى صلبه وسلم فاهل الجنة
من اصلاب الابا وارحام الامهات
قال الله تعالى فمن تقبل العهد الاول
وما وجد منه الا الترجمة من عهده قال بعض
اهل التفسير ان السعادة اقروا
طوعا قالوا بلى واهل الشقاوة اقروا
كرها وذلك منهم قوله تعالى وله اسلم من
فى السموات والارض طوعا وكرها
غير الجنون

صالحة للوجوب اى لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها اى الولاية
ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة
من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى 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 واجباته بما يمكن الاداء عنه
اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه اى على الصبى من
حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه وتوبا لانقلاب عليه فان الغدر لا ينافى
عصمة المحل ويجب عليه ايضا ما فيه العوض كالثمن والاجرة فان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة
القريب نظر صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظر صلة تشبه الاعواض فان
الاول صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه الصغار
بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة
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 فى الاعواض
فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب و
تشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجرة فانها لا تجب
على الصبى لعدم تحمل الصبى للدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقويم
فيحفظ الفاعل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء
لا العقوبة عطف على الغرم اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا
الاجرية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو الحظ بسبب العقوبة
وجزاء الفعل ويجب على الصبى من حقوقه اى حقوق الله تعالى ما صح اداؤه
عنه كالغرم والخراج فانها من الاصل من المؤن لما مر بيانه ومعنى العبادة
والعقوبة فيها ليسا بمقصودين بل المقصود فيها المال واداء الولى فيه
كاداء الصبى من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه

كالعبادات

كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة
او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها وهو الملك او هو الذمة لعدم حكمها
وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن
اختيار على سبيل التعظيم لتحقيق الابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى والعقوبات
كالحدود فانها لا تجب عليه لما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص
لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل لما سبق واختلف فى عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر هل يلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لانه ليس باهل للعبادة وقد تحمل
بها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى يلزم اكتفاء بالاهلية
القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة
قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء قاصرة تبتنى عليها صحة الاداء الكاملة
يبتنى عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء
الكاملة يثبت بقدرة كذلك اى القاصرة تثبت بالقاصرة والكاملة
بالكاملة ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل
القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل
البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهو
بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن
فيه استعداد ان يوجد فيكمل واحدة منهما شيأ فشيأ خلق الله تعالى الى ان يبلغ
كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة منهما قاصرة
كما فى الصبى لغير العاقل او احدهما كما فى الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما
قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن
ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا
لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج
منفى لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج فلما طلب شرعا الاولى امره حكمة
والاولى ما بعقل ويقدر رحمة الا ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم

مطلب اهلية الاداء

اى ضمان يجب اذا شرع فيه لا طلب اتمام والمخ فيه صح اذا فسد لا يجب القضاء وفى صحة الاداء لا لزوم نفع محض لان يعتاد الاداء فلا يشق ذلك بعد البلوغ ابن ملك

اى فى اول بدنه وحاله وشانه

والعقل به تم وقت الاعتدال يتفاوت زيفضل لايشترط على وجه يتقدر عليه الوقوف
والامكان او دراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال
قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا الاعتبار وما ذكر الاحلام
الثابتة بالقارورة من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما حسن لايحتمل القبح والمقبح لايحتمل الحسن واما مترددبينهما والثاني اما نفع محض
او ضرر محض او مترددبينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال حق الله تعالى
سواء كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لايحتمل الا غير القبح كالكفر او ما
بينهما كالصلوة والصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان
في الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يلين بالشارع الحكيم ان يحرم عنه واما الضرر من
جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه فان قيل
نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كما ان الميراث عن مورثه الكافر
والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانم انهما مضافان الى اسلام الصبي
بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ميراث الاسلام والاحكام اللازمة منه
ضمنا لامن احكام الاصلية الموضوع هو ايجاب الظهور ان الايمان اعلو في السعادة
الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث
انه من ميراثه وبناء على ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبل يصح
عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا الحق الذي
ترتب عليهما في هذه الصورة واما آفات الكفر لو عفى عنه وجعل من منافيات
الطول بالله تعالى على به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه و
الطول لايجعل علما وحق العباد فكيف في حق رب الارباب فتعتبر ردته اي الصبي
في حق احكام الدارين اما في حق احكام الآخرة فاتفاق لان العفو عن الكفر ودخول
الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند
حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم

لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط
بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بجزاء الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبي
صار شبهة في اسقاط القتل وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة وطرق صح
منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد فان آجر المحجور نفسه وعمل وجب
الاجر استحسانا لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه بلا ضمان
على المستأجر وان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستأجره ان تلف
في ذلك العمل لان استهلاكه غصب بخلاف الصبي لان الغصب لايتحقق في الحر
واذا قبل الصبي المحجور مع الكفاءة وكذا العبد يستحق الرفع ويوعظ بالابلغ
سهم الغيبة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للادمية وتوسل الى ادراك المصالح
والمنافع واستدان في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بالاعهدة
ان لم يأذن الولي اي لا تلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة ويرجع حقوق
العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة وطلب بالاداء فانه احتمال الضرر لما
يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع خصومة باتمام راي الولي فتلزمه
العهدة وان كان قرضا عطف على ان كان تفصيلا حق العبد ان كان قرضا محضا كالطلاق
والهبة والقرض وخوذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا منظنة المرحمة
شرعا وعرفا وبا شتراوليه تلك التصرفات لاجله حيث لم تجز ايضا لان ولايته نظرية
ولا نظر في الضرر المحض لا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج وقع بينهما
حاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله
الا الاقراض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو
غير مأمون والغالب فيه شبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيملكه ان يطلب
مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم
القاضي وقدرته على التحصيل بالدعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر
على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا وان داين بهما اي النفع والضر

مطلب تصرف الصبي والعبد

وابتلوا اختبروا اليتامى قبل البلوغ
في دينهم وتعرف فهم في احوالهم حتى اذا
بلغوا النكاح اي صاروا اهلا له
بالاحتلام او بالسن وهو استكمال
خمسة عشر سنة عندنا الشافعي
فان انستم ابصرتم منهم رشدا
صلاحا في دينهم وامواليهم فادفعوا
اليهم اموالهم ولا تاكلوها اسرافا
لانفاقها قبل ان يكبروا اي مبادرين
ان يكبروا اي كعدم جواز تصرف الصبي او ان يشبوا
فليرفع
جملة الين

كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث
احتمال الخسران ضرر وقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا ينفع
الضرر بحال وليس كذلك لانه يصح برأى الولي لان الصبي اهل للحكم والرشد بينها اذا باشره
الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى له ويملك
الاجرة اذا آجر عبدا له ثم هذا اى الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما تردد بينهما كالبائع
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولي حتى صح
اى تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأي اصيل من وجه
دون وجه لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
فيثبت شبهة النيابة عن الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر
الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع
من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش
لا من الولي ولا من الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض
عليها فيزيلها او احديها او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض
جمع عارضة على انه جعل اسما بمنزلة كاتبة وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى
ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج ولو اريد بها لعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل
التغليب فقال انها نوعان احدهما سماوي اى انه لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما
مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا
فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين
الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر اثارها ويتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو
العقل وذلك لا يكون منجزا الا انه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله

مطلب العوارض

مطلب الجنون

ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم
ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه لم يصح الاعتقاد وليس ركنا له و
لا شرطا ولهذا تظهر الجواب عما يقال ان غاية امر الصبي انه يجعل بمنزلة الاصم فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره او لا تبعا لابويه ووليه 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 ان يتاخر الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسانا لان للصغر حدا
معلوما 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 والعياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه ولو بواسطة تبعية 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
ايمانه بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان
يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء
العبادة على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اى الجنون يتقيد بالامتداد استحسانا فقالوا
الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد
مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان
اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر
الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اى الامتداد في الصلوة بالزيادة
على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعند محمد الصلوة
يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدر بما يدخل
وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة
لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتتاكد الكثرة فيتحقق
الحرج الا ان محمدا رحمه الله تعالى اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط التكرار

وذلك لان بتكرر الصلوات تتاوى وبها اعتبر انفس الوقت اقامة للسبب الظاهر عن الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد وفي سقوط القضا فلوجن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضا عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرر جنس الصلوة حقيقة تتاوى الصلوات وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة اليوم والليلة يجب بالساعات وان لم يزد بسبب الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم تلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة فان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه نظر لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر وحل وقت وظيفة اخرى فكان الجنس كالمتكرر تكررا وقتيا وتداركه الكثرة بعد فلا حاجة للتكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة على الميت والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رحمهما الله تعالى ان اكثر الحول قايم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه يلحق بالاقل ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كالصاحي اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع اتحاد المقصود وهو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا تقدر بها شرعا لانتفاء الفعل الحقيقي فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافٍ للاهلية

ولبس

ولبس لازما للماهية الانسانية وهو المعنى بالعارض على الاهلية بما ذكرنا لانه خلق في اعلى اطوار التكليف ولم يخرج نقصا في الاصل انه خلق وافرا للعقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض ومع هذا لبس كالمجنون بما ذكرنا في البلوغ لوجوه الاول ان العرض في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يولد في الصبي الى ان يعقل ولا يولد في المجنون الثالث ان في المجنون العارض الغير الممتد حكم قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا والا خلاف في الصبي وبعده يجب ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما عرف فاذا اداها الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ وتثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال السقوط عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والبدعات والتزام المعاملات او حقوقها كما بقي فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يتغير بردته وكموجب القتل حيث يسقط ايضا عنه لاحتمال السقوط عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث بدليل ان لا يكون الصبي حرما عن الميراث بقتله مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصوره بمعنى الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعهدة عليه بل لمنافاتهما الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا ولم يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك وتولى عليه اي يلي عليه غيره بجبره عن الافاقة بمصالحه ولا تلي على غيره لان الجزء في الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلم زوجته لان على الولي في المجنون لصحته اداءه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون

بصيرورته

مطلب لا يقتل الصبي بالردة

مطلب اذا ارتد الصبي العاقل او اسرق فانه لا يستحق الارث

مطلب الصغر

جواب عن سؤال ان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل

وكون ناسد يخفف

مطلب العته

وهذا العته وهو اختلال العقل آنا فآنا لا على تخليط كلامه فيشبه مرة بكلام الفضلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد رحمه الله تعالى فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا وروى ابو بشر رحمه الله تعالى بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على المواقيت وفي عرض الاسلام على فقه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير رحمه الله تعالى فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله وحق المجنون صحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة المعلومة الحاصلة عند العقل على من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها متى وقتما شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان المعرف لكلامنا فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فالظاهر خلافه مع التنبيه له اذ في تنبيه سهو وبدونه خطا فهو في التلوح و يسمى هذا ذهولا وسهوا والبشر كالبشر وهوى النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذر في حقوق العباد لانها محترمة طاعتهم لا تبتلى وبالنسيان لانفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد في وقع العبد في النسيان بتقصيره كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو حقيقة الصلوة فلا يكون عذرا والا لا ان وان لم يقع فيه بتقصيره فقد مر مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لملاء الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنع النوم و

مطلب النوم

هو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل خرج الاغماء والسكر والجنون وعند الطحاوي سكون الحيوان بسبب منع مطوبة معدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وهو اولى النوم لما كان عجزا عن الاحساس الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركة الارادية اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم والايجاد بالفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واستظهارا لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج ويتكرر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار دون الارادة فلا تصح عباداته فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور وهذا ذهب المحققون الا انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق وكذب فلم يعبر بهما وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وفي فتحه في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة ناعما لا تفسد واذا قرا لا تصح القراءة واذا فتحه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانوا من جنس العباد استصحب تفويض مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارة النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلما تقدم من الفرق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى الفساد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يتقرر الا الاختيار وقبلها بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي

يزيل القوى ويعجز به ذوا لنهى عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو وان كان كالنوم
في ابطال عباداته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فبقي الاهلية ببقائه
ولهذا كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير معصوم عن كمال يعصم عن الامراض
مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشتد منه في فوت الاختيار والقدرة
لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل
كازالة الجنون فيبطل العبادات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي
القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس
بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل ولذا نقض اي فاته
وقوع الاعلى والاسفل في الصلوة يمنع 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 ثوب فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النقض بجواز البناء انما
ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا من الواجب
كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل
الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا
يسقطهما لانه نادر معدود شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا
عجز عن تصرف الاحرار حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اصلا للخير فما يملكه الحر من
الشهادة والقضاء والولاية والامامة وكذلك بقاء المرء في حالة البقاء فانه
شرع في الاصل جزاء للكفر وهو حق الله تعالى ابتداء فانا لما كفر ولم استكفوا عن
عبادة الله تعالى واحقوا الضرر بالبارئ في عدم النظر ولا بل التوحيد جازاهم
الله تعالى بجعلهم عبيده عبدا لين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى
ان الشارع جعل الرقيق ملكا من جزء نظرا لمعنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه
يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وسواء الرق لا يجزى شيوعا وزوالا
بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهي
لا تتجزى وان كان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث

مطلب
الاغماء

مطلب
الرق

و

والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كرا ولا تكلمها كتكلم كلا مرأتين ولا
بعد فيه فانه امر اعتباري ولا تجزئ الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور
من النصف ولا ان ردّ الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا
لا مناسب تجزي بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع
لم يعتبر انقسامه ايجابا وادلالا للايمان والاقناء فايمان عليه فاي توجيه
في التلويح انا لا نسلم امتناعه لانا وان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت
الشرع للمولى حق الحذف في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا
ولا يثبت الشهادة والولاية وفي ذلك لانها لا تقبل التجزي كالعتق فانه قوة
حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولاية ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما
القايلون بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لانه
لزوم العتق والعتق مطلوبه وهو لين بمنزلة انقاذ فاين على انقاذ الاعتاق
او لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
فعتق البعض عندهما حر مديون يجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام رحمه الله
تعالى ورضي عنه الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا وحقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته فاذا اعتق نصف العبد
ثم زال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه
انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاؤه لازم يستلزم
انتفاء الملزوم وانما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الباقي
لزوال بعض الملك منه غير نقله الى ملك آخر يكون الجاء بعض على بعض لثبوت العتق و
هو لا يوجب العتق كما لو تصدق بالا بسقط ما يقع شيء من الكسرة فان قبل ملك كل
الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على
ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق
جزاء الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام فرفع الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله

البرهان الكامل الاسفندياني من العلة على المعلول
كالنار على الدخان والآلي من المعلول على العلة
كحركة الاوراق على هبوب الريح والمصنوعات
على الصانع

اي عدم التجزي او
لانها مبنية على المال الا يعلم
برق البعض فيعدم

يقال اعتقه فعتق مثل كسره فانكسر
والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق
الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له

اي الرق
اجيب عنه بان الرق بقاء يقتضي الملك
والملك لا يتصور للمملوك الا ان يكون مملوكا
لا يتصور المملوكية للعبد
اذ الكل مستوون في انهم عبيد الله تعالى فيما
الملك متفق لهم والملك كان يتفق فيما
فيتجزى الملك لا الرق لانه تجزيه لا يستوجب
تجزي الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه
ملكا لاحد وبعضه لآخر والرق والرقيق حقا
لله سبحانه خالصا لوجه ان يكون التجزي جاريا بعضه
وقعا لتجزيه ما يثبت بالضرورة تقدر بقدرها
الا ترى ان التجزي الذي يثبت بضرورة
تعالى يقتضي زوال الملك ولا يتجاوزه
الى الرق هذا

جلبي حسن

لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق
كله لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق
شقصا له في عبد عتق كله للتلازم لا يترددون
في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا
في الكل او فحتى العتق ان ثبت في البعض دون الآخر أكان ملك

عبارة حر جزء عتق نصف عبد
واحد من العبدين كحر واحد
اه

بيان للنصف من العبدين

جلبي حسن

ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كالمعتق البعض عنده كالمكاتب
في الأحكام لكن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز لأن الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا
لأنه سبب إزالة الملك لا إلى أحد وهي لا تحتمل الفسخ وهو أي الرق ينافي مالكية المال
حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وإن ملكه المولى لأنه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا
ليتحقق العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية
منفعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا أو مكاتبا لا يملك شيئا من أحكام
ملك المال ولو بإذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لأنها للمولى كنفسه إلا ما استثني
من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرّع على الأول بقوله فلا يملك
الرقيق مكاتبا أو غيره التسري لابتنائه على ملك الرقبة ودون المتعة وخص
التسري بالذكر لأن فيه مظنة ملك المتعة كما في النكاح فإذا لم يملكه فلأن لا يملك المال
أولى وفرّع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه أن يحج و
لم يكفه الأول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير
إذ منافعه له فأصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوب الأداء أي الصحة أو
أو هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا أقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل وأما في
المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بأن المولى كالأجنبي في حق أكسابه
ونفسه ويمكن أن يقال لكون المولى كالأجنبي أمر حكمي صير إليه ضرورة التوسل إلى
المقصود بالكتابة وهو الوصول إلى البدل من جانبه وإلى الحرية من جانب المكاتب
بناء عليه صرح به أيضا في الهداية وغيره وبقوله أيضا ولا يملك جهاده لما سبق
أن الرق ينافي مالكية منافع البدن إلا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال
بدون إذن المولى وإذا قاتل بإذنه أو بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ
له لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان صلى
الله تعالى عليه وسلم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الإمام فإن
استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام والعبد يساوي الحر
في ذلك ولا ينافي مالكية غيره أي غير المال إذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح
والحيوة والدم ففرّع على الأول بقوله فالمأذون من الأرقاء يتصرف لنفسه

بأهلية

مطلب أن العبد لا يملك التسري

بأهليته خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فإنه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا
أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم إذنه سائر الأنواع وعنده يختص بما
أذن فيه كما في الوكالة له أن العبد لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه
اليد ولنا أن المقتضي موجود والمانع منتف أما الأول فلأنه أهل للتكلم والذمة
يحتاج إلى قضاء ما يجب في ذمته وأدنى طرقه اليد وأما الثاني فلأن المانع
لزوم كونه مالكا للمال وهو هنا منتف لأن اليد ليست بمال والجواب عما قال
إن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة
وسيلة إليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وإنما يلزم
ذلك لو اختص الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرّع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه
أي إذا نكح العبد بدون إذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على إذنه
لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فإنه هلاك
معنى لأنه المالك وعلى الثالث بقوله ولا يلي المولى قتله وإتلاف حيوته لأنه
مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح إقراره بالحدود والقصاص
فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة مأذونا ومحجورا إذ ليس فيها إلا القطع
وبالقائمة مأذونا لأن إقراره يصح في النفس والمال ومحجورا فيصح عند الإمام
في القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح مطلقا وعند أبي يوسف رحمه الله
تعالى يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة كمال الحال في
أهلية الكرامات فإنه يورث القدرة والعزة وبينهما تناف الدنيوية أي
الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الأخروية فإن العبد كالحر فيها
لأن أهليتها بالإسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فإنها من كرامات
البشر إذ بها يصير أهلا للتوجه للخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة
لأنه من حيث إنه صار مالا بالرق كأنه لا ذمة له أصلا ومن حيث إنه إنسان مكلف
لا بد أن يكون له ذمة فيثبت أصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين
بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بأن لم يوجد في يده مال
من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة أيضا أي إلى الذمة لأن معنى أن يستسعى لأنه

أي موجود المقتضي ١٢

أي الشافعي

او لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام رحمه الله تعالى بل ان
يصرف كسبه في الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن
لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين ثبت بالاستهلاك مطلقا ودين التجارة في
المأذون الى ان يختار المولى الفداء ولا يباع في مهر فيما اقر به وكذبه المولى
او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخذ اذا عتق وكالحل فان
استفراش الحراير والتسري والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسع
في تكثير النسل على وجه الحلية اتم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع
وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصف محله في
حق العبد فلا ينكح العبد على انباء اللغا عن الا اثنتين حرتين او امتين و
يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على الحرة للمفعول
على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف
في المقارنة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل فانه فرع الحل ايضا فضعف
بضعف الحل في الرقيق من العدة والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحد
لا يتجزى فيتكامل باعتبار جانب الوجود وفيها بما هو الاصل من مقادير
الحل وكون عدد الطلاق لا تسامح المملوكية وعدد الانكحة لا تسامح المالكية
اعتبر الطلاق بالنساء واعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم
عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة
ومن القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة
مبنية على الحل فتنتصف وكالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق
ناقصة لانه مملوك مالا يدا لا رقبة وان ملك النكاح فتنتقص دية عن
دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان
دية نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل
قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها
ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي

مطلب دية العبد

افل

اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين
الفا ينتقص ان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينتقص
بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا
في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها
تثبت باعتبار ملك الرقبة وملك التصرف وانتفى بها الغاء الا ان الغرض المتعلق بالمالكية
هو الانتفاع بالملك لحصوله وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا
لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل فاهل لاستحقاق اليد على المال
لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وذلك طريق قضاء الحاجة ملك
اليد فوجب القول بنقصان قيمته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية
وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة يتنصف النقمة الالهية والعذاب
يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصفت النعمة تنصفت النقمة
بالجناية على حسب النعمة لان الغرم بالغنم فتتنصف الحدود فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب
على الحر لا الرجم وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات
كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية
اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن العجز ثم الاصل
في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منها 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 اغتناما واسترقاقا واما امان المأذون
فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة
يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى خليفته في ملك المستحق
له في ساير اكسابه فاذا آمن الكفار فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا
ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط
وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة

مطلب دية الاناث

مطلب الرق ينافي الولايات كلها

مطلب اصل الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منها الى غيره

بل ح

وليس بهذا من الولاية فان قيل الحجر ايضا للتحقيق الرخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب
اليه محمد والشافعي رحمهما الله تعالى عليه اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود
اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور
لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا سبب لوضع فان مالية
لا يجب على العبد الضمان بمقابلتها لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان النفقة كالهبة فلا تجب ابتداء
فجنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليس في مقابلة المال او المنافع فوات الاملاك
الا بالقبض ولم يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تقوم المطالبة بها بخلاف
بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت جنايته غير القتل والموروث
اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم يجب عليه لم تحمله العاقلة
فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم يجب الدفع وجب دفعه جزاء الجناية فاذا
مات العبد لا يجب على المولى شئ الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو
الارش حتى اذا افتداه المولى بعد اختياره الفداء لا يجب الدفع عند الامام رحمه الله
وعندهما يكون كالاول حتى يجب دفعه او فداؤه والدفع هو الاصل وهو رأي الرفيق
معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان
العصمة المؤبدة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام
حتى لو وقع في دار الحرب او جب اثما فقط واما المؤقتة توجب مع الاثم الغصاص
او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر والامر فيها وفي العصمتين
فتجب الحرية اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما
وفي الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة
لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين والنفاس وهي الدم
الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادة
بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلها آخر العوارض لانها دمية صورة
وحكما وهي لا تصلحان لاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة
والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنها شرط للصلوة

على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا الصوم على خلاف القياس
لانا ذته مع الحدث والنجاسة والخروج اي لما كان في قضاء الصلوات حرج لدخولها
في العدد الكثير سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة دون الصوم او
لا حرج في قضائه لان الطهر لا يستوعب الشهر والنفاس بندر فيه فلم يسقط او
وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق
من الجنون والاغماء وهو لا يخل بالاهلية 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
على وجه كامل المريض وطالقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة لكنه اي المرض
يوجب الخلل فتراعت العبادات معه بقدر الامكان كلما اداد قوة ازداد
نقصانا فاثبتنا في الصلوة والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق به حق الغير ولا
يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موته هو علة للخلافة اي خلافة
الوارث والغريم في المال وكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم لان
اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير
المال الذي هو على قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال فيوجب المرض
الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اول
المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصوله لانه يحصل
بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل
به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر الامكان
به متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة حقها اي حق الوارث والغريم وهو
مقدار ما تعلق في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار
الدين ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم
مثل ما ذا وفى الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
واجرة الطبيب والمكفن وبهر المثل ابتداء نسلا لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله
بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف

واقع من المريض كحمل الضيف كالهبة وبيع المحاباة بجامع في الحال لان ركن التبرع صدر من اهله ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متروك فلا حكم له ثم ينقض ذلك التبرع ان احتيج اليه اى انقضى وكل ما لا يحتمل اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت حتى لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت ودين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلاف ما اذا كان الاعتاق من المرض حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على النفوذ لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك المال بغير عوض ماليّ كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بها اى بالصلة واداء حقه تعالى المالي لوجوب سبب الحجر عن التبرع وبنده الاشياء تبرعات لكنا استحسنا ذلك اى تلك التصرفات من الثلث نظرا له لقيام بعض طاقته فيه حتى قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فصنعوه حيث شئتم ولما ابطلنا اى الوصية اقتضى ذلك للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ بهذه الآية وقولنا اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث بطلت الوصية للوارث صورة بان يتبع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة او لا وقال لا تصح اذا كان عينا اذ ليس فيه ابطال شئ مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي ولانه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صور الاشياء وليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء من كل وجه مقابلا بعوض ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى لانه سلم له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال

مطلب بطلان الوصية للوارث

فان كان الراهن غنيا فلا سعاية عليه والمسئول ان كان فقيرا يسعى في قيمته ومن الدين ولكن يباع في الحال ويقضى الدين ويسعى العبد في الباقي ان كان عليه دين آخر ويعتق ان لم يكن عليه دين آخر ويسعى في الباقي ان كان عليه دين آخر ويعتق ان لم يكن عليه دين آخر

فوت السعي في الاول فقبل السعاية ومن الدين ولكن يباع في الحال ويقضى الدين ويسعى العبد في الباقي ان كان عليه دين آخر ويعتق ان لم يكن عليه دين آخر

عجز الراهن عن فكاك الرهن فقبل السعاية ومن الدين ولكن يباع في الحال ويقضى الدين ويسعى العبد في الباقي ان كان عليه دين آخر ويعتق ان لم يكن عليه دين آخر

معتق المريض قبل السعاية لانه حر من وجه عليه السعاية في الباقي ان كان عليه دين آخر ويعتق ان لم يكن عليه دين آخر

مطلب

الربوبية

الى الغريم

الربوبية بردت من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهته كالحرام حرام واعترض بانه تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث وبالجواب ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الا لا وصية للوارث نفى جنس الوصية فيقتضي ان لا تبقى وصيته شرعا في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلم على الغير الثالث ما لقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما لقاه من الالام والافضاح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح وله اى للموت حكم الجودة في احكام الآخرة وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبيح كالمعيب بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى جودة الدنيا حتى ان الميت وضع فيه كالمجنون والجودة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى نفع له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الفرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها يلحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه حاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة الاصول والاولاد الذين هم المتعلق بالذمة والاجر فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب والموت يسقط مما شرع عليه حاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق بنافي وجوب الصلات فالموت اولى ان يوصى فيتم من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ويسقط ايضا ما في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته

مطلب غريمه اكرام حرام

مطلب اكرام

حق بطلت الزكوة وسائر التبرعات عند ابي حنيفة وهو الواجب عن الميت لغوا وفعله واجبا من التركة خلافا لاختيار فلا طيبا دفعه من التركة خلافا للشافعي فيما يظهر خلافا ان الغصب او المغصوب وعندنا لا الغصب حق وعينه المال او المغصوب وعندنا حقداد الزكوة عنه يظهر الغيب عما له ان يأخذه وعندنا ليس له ولاية الاخذ بدون العباد ويلزم الدين مضافا لا يسقط صحيح وجيوة فان تلفت به انسانا او مال بغير موته لزم ضمان النفس عاقلته وضمان المال في ماله وان لم يوص لعلم ان سبب الضمان لما وجد في خلال الجودة تمكن اسناد الوجوب الى اول السبب جلبي حسن

من ص

من الوارث

الموت بعد وجوب الزكوة في ماله فوجب اخراجها كالدين عن الاصحاء لان الذمة فارغة عن الاحكام التي بعد الموت فوجب اخراجها كالدين عن الاصحاء لان الذمة فارغة عن الاحكام التي بعد الموت فوجب اخراجها كالدين

المقدرة فلانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها المال الذي
لا يؤدى منه او كفيل يوثق به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيقع الدين
حتى اذا انتفيا انتفع الدين ولهذا قال الامام رحمه الله بقبول الكفالة بالدين
عن المفلس لانه يصح اذا لم يحلف بخلاف الرقيق لانه لو رجحت تصح الكفالة بما اقر
به ويؤخذ به في الحال لان ذمته نفسه كاملة مطلوبة ومطالبته وانما ضعفت
المالية البارز حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا
متعلقا بالعين كالوديعة والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود
به حقوق العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بفعله
بخلاف العبد اذا والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له
لحاجة لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا تبقى الحاجة فيبقى ما تعلق به تلك
الحاجة على حكم ملكه ولهذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها
البرهان ان لباس حال حيوته مقدم على ديونه وبهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير
متعلقا بالعين واما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين منهم فانها
الى التجهيز ثم تقديم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل
بينه وبين ربه ثم تقديم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان
يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجة الميت
تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال
كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين
ثم يورث وتقسيم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس
اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه بحق لو احياه الله تعالى فما وجده
زيد ورثته من ماله بعينه اخذ خلافا لو ارث خلف عنه في الملك فاذا وجد
الاصل بطل حكم الخلف وكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضا بخلاف ما اذا
ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف ماله نفسه لانه صار له
بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق
بعد وقوعه لا ينقض كذا في الكافي فظهر ان متعلق بالجميع كما تثبت هذه

الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه ولذا ايضا
سقط الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف فان المولى لا يخلفه الا اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص عن العقاب قال صلى الله تعالى عليه وسلم من اعتق رقبة اعتق
الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا بقي الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء اى حال لان في بقاء الكتابة حاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك
شرف الحرية وعتق اولاده ولا يتأدى في قبره فتأذى ولده بتعيير الناس اياه
بترك ابيه قال صلى الله تعالى عليه وسلم يؤذى الميت في قبره كما يؤذى في اهله
ولذا ايضا قلنا تعتد المرأة وجوبا في العدة لان الزوج ما كان يملكها فيقع ملكه
فيها بالانقضاء العدة فيما هو من توابعه خاصة حالة الموت وهو الفسخ
بالعكس حيث لم يكن لزوجها ان يفسخها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكة بالموت فان قيل المملوكة بسبب الرق وقد انقطعا بالموت فلان
بقي الملكية وهي سمة القدرة قلنا اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء
حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيقع الملكية ما بقي الحاجة ولا تبقى
المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الا ترى انها لم تشرع حاجة المملوك
فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصح لقضاء حاجة الميت والبرهان اشار بقوله
واما ما لا يصح لحاجة فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار
والميت غير محتاج اليه وانه لا يصح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه فجعل القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما عجز بعد ثبوت
الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القايم مقامه بوجه قوله
تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي
ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص وتذاهب عفوه حال حيوة
المورث لانه لو كان خليفة عنه لصح عفوه كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان
الغرض من شرعيته لما كان درك الثار وانه يسلم حيوة الاولياء والعشائر اذ لو
لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم

مؤمنة صح

فان قلت المملوكية في الزوجة تبقى حتى كانت مشغولة بخدمة الزوج وكهنها الى
وانما الميراث فبالنص على خلاف القياس

مخلصه

حقا عليه فلو
بقي شطر حاجته
لصارت حقا لهم

مطلب
ولاية القصاص
للولي ابتداء

عليه القتال
ووجب القصاص
للمقتول لورثته
ومنتقلا اليهم من الميت عند ما وصار القصاص
للزوجين عند هما ابتداء على الاصلين لان الزوجية
تكون عند الشافعي لان الزوجية
السبب الارث والحجبة بالزوجية
ابن ملك

فاسد

احدهما ان الكفالة عن ميت الاعند وجود
لان الكفالة التزام المطالبة او التسليم او المال او الاعيان
في الاولى اجماعا
ابن ملك

والثاني وهو المشترى فعل الفضولي والعبد المأذون
وحكم هذه الصور
بجوز

نسخة
النكاح

الناس
ابن ملك
لقوله صلى الله عليه وسلم انك ان تدعهم عالة يتكففون

وليس كذلك او لو عفى احدهم او اسقوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيأ
فلذا القصاص لكونه جزاء قتيل واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الكبرة
عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح
للاخوة فاذا اسقوفي احدهم او عفى لا يضمن شيأ للباقي لانه تصرف في خالص
حقه ولذا قال الامام رحمه الله للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال
العفو عن الغايب وهو حق جهة وجوب العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم
ولا عبرة بتوهم بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم
قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده اي لا
يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى لم ينتصب البعض
اي بعض الورثة خصما عن البعض الا وفاق الظاهر لو اقام بينة على القصاص
فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل
اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس
الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر لجواز ان لا يكون موروثا كالمال واما
عندهما فموروث لانه خلف وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف الخلف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحيه
لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لوفاء حاجة الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت اقصى ما يحتمله الميت لورثته
خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال
ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف
مثلا معقولا للاصل واذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف
يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فتامل الا ان
انقلب القصاص مالا اما بصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت
للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى لقضى منه ديونه

مطلب
في ثبوت القصاص

وتنفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة
تفويت نفسه وجبوته الا انا انتنعناه للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يصلح حاجة
الميت بعد القضاء جبوته وفي الخلف عدم هذا المانع فحصل موروثا فافاد ان
الخلف الاصل لاختلافهما حالهما وهو ان الاصل لا يصلح للميت في حاجة الميت و
لا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف فوق الاصل
الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يخالف الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد لهم ابتداء
عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن بسبب
انعقد للميت لان المتلف جبوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فجعل
لهذا الاعتبار عفوه اي الجرح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب بصحته
تقدم الحال مكان واما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب
العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل
فانها تضاف ايضا كالاول منها ما يكون من المكلف نفسه الذي يحيث عن تعلق الحكم به
كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم
العلم عما من شانه ان كان مع اعتقاد انتفيض فمركب وان لا فبسيط وهو بحسب
هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا جهل الكافر
بالتوحيد او وحدانيته وصفات كماله وبنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه
مكابرة محضة وعنادا بحيث لو وضح له البراهين القطعية وارد بان الكافر
المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وانما ينكر جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم
عدم التصديق المقرر بالاذعان والقبول وقد يعبر بعض الافاضل بان
الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الابراد بان ترك الاقرار فيما
يعرفه ويجحده جهل ظاهرا قول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لتساوي كما ان الجهل
كالعلم جنانا فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب ان تخصيص

مطلب
الجهل

مطلب
الجهل بالشيء بالشيء خلاف
نفيه

وان ارتفع احدالولیین وانتقل الامر الی الآخر او عفا احدالاولیاء سقط القود فعلیه الدیة
لا القصاص لان بعفو احدهما صار موضع الاحتباء للذاهب الیه بعض اهل المدینة منان
القصاص اذا ثبت لولیین کان لکل منهما التفرد بالقتل حتی لو عفا احدهما کان للآخر
القتل الا ان الظاهر ان عفو احدهما فی الصف للاجماع فلا یکون اجتهادا صحیحا بل هو جهل فی موضع
الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فی الظاهر تعارضا وانتفی الظاهر عند
تعارض التصرف فی حق الغیر یکون علی شبهة الاشتباه ویصیر شبهة فی درء الحد

کاستحلالهم الزنا مع کونه محظورا فی الادیان کلها واشار الی الثانی بقوله او
استثنی عن العهد یعنی ان الربوا مستثنی عن عهودهم قال صلی الله تعالی علیه وسلم
الا من اربی فلیس بیننا وبینهم عهد فلا یکون للخطاب فاعراضهم فی حقه وبینا
الثانی بقوله واما جهل کذلک ای لا یصلح عذرا للکفر ای بهذا الجهل دونه ای فی
من الاول ولم امثله الاول بجهل ذی الهوی کالمعتزلة والمعتزلة بصفات
الله تعالی یعنی اطلق فیها علیه تعالی او بنزاهته تعالی عن الذات والخلاف فی زیادة
الصفات الحقیقیة القائمة بذاته تعالی کالعلم یعنی الحاصل بالمصدر وهو الذی یقال له
بالفارسیة دانش وهو الاثر الحاصل فی الفاعل من اتصافه بالمصدر کهیئة
المتحرکة المحسوسة واما العلم بالمعنی المصدری الذی یقال له بالفارسیة دانستن
فنبوته منفق علیه وموضع تحقیقه علم الکلام واحکام الآخرة ای کجهل ذی الهوی
بالاحکام المتعلقة بالآخرة کجهل المعتزلة بعذاب القبر علی ما هو المشهور منهم
لکن الزاهدی صرح بالاتفاق فیه وبالرؤیة والشفاعة لاهل الکبائر وعفو ما
دون الکفر وعدم خلود الفساق فی النار فان جمیع ذلک مخالف للدلیل الواضح
من الکتاب والسنة والمعقول وموضع استیفائه الکلام ولهذا لم یکن هذا الجهل
عذرا لکنه لما نشأ من التاویل الذی لا دلالة کان دون جهل الکافر ولما اظهر الاسلام
لزمنا المناظرة معه والالزام فلا یترک علی دیانته فیلزم جمیع احکام الشرع
والمثال الثانی کجهل الباغی وهو الخارج عن طاعة الامام بتاویل فاسد وشبهة
قاربته فیضمن الباغی بالتلف فی حق العادل وماله لبقاء ولایة الالزام علیه للاسلام
الا ان یکون له ای للباغی منعة ای شوکة وتظاهر فیسقط الالزام لعدم
وحقیقة فیعمل بتاویله الفاسد ولا یؤخذ بموجبات ما اتلف منها لکن یستردّ ما کان
فی یده لانه لا حق له قالوا المراد انه یقضی بوجوب اداء الضمان فیما بینهم للتهم
لا یجبرون علی ذلک فی الحکم لان تبلیغ الحجة الشرعیة قد انقطعت بمنعة فلا یمکن حینئذ
فیما یحتمل السقوط بخلاف الاتم فان المنعة لا تظهر فی حق الشارع والاسقوط
حقوقه وتجب علینا محاربتهم لقوله تعالی فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله
ولان البغی معصیة ومنکر ونهی المنکر فرض وذلک هنا بالقتال وقیل

الحکم الغیر اذا مر بها یعتبر الخمر ذوات الامثال ولهذا یضمن قیمتها بالاتلاف ولهما ان القیم فی ذوات القیم
وقاله یعتبر وقاله یعتبر بها وقال ابو یوسف درد
ولهذا یعتبر بها اذا مر بها جملة وان مر بها متفرقة لم یعتبر بها ولا خلاف
هدایه

علیه وسلم فی الثناء وتمهیدا لعقاب الاوة والطلود
وحجته الکافر علی غیر دون

طویل کافر جاهل غیر معاند واما متعلم طویل المعاند وجعل تسمیته فعلیه جهلا من قبیل تسمیة
المسبب باسم السبب فان ترکهم الاقرار واظهارهم الانکار مسبب عن جهلهم
بوخامة عاقبة من ترک العمل بموجب علم یفیده البراهین القطعیة فتدبر فدیانته
ای اعتقاده والکافر حکم لا یقبل التبدیل کقضاوة الاوثان مثلا باطلة حتی لا یعطی للکفر
حکم الصحة بوجه وفیما ای وبانته وحکم یقبل ای التبدیل وافعة للتعرض له لقوله صلی الله
تعالی علیه وسلم اترکوهم وما یدینون وافعة للخطاب ای ولیل الشرع فی حکم
الدنیا لا تخفیفا لهم بل استدراجا ومکرا وزیادة لاثمهم وعذابهم کان للخطاب
لا بتنا ولهم فیما لان الطیب یفرض عن مداواة العلیل عند الناس فیثبت بناء
علی ما ذکرنا من وضع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بیعها وتخلیها ای
المذکورات کهبة الخمر والوصیة بها والتصدق بها واخذ العشر من قیمتها وکذا الخنزیر
وضع لهم نکاح المحارم فیما بینهم ان عقدوا به ای اعتقدوا جواز النکاح فیثبت
به الاحصان حتی ان وطئ فی ذلک النکاح ثم اسلم یکون محصنا فان العفة عن الزنا
شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النکاح لا یکون الوطئ زنا فیحد قاذفه
ویجب النفقة بذلک النکاح ایضا لصحته بذلک المعنی ولا یفسخ ذلک النکاح ما دام
الزوجان کافرین الا عند افضائها الامر الی القاضی وطلب حکم الاسلام لاحدهما
احدهما فقط اعلم ان المراد بعقدهم لیس ما یعتقده بعض منهم لما اذا اعتقد
واحد منهم جواز السرقة او القتل بغیر سبب فانه لا یکون دافعا للتعرض بل المراد
بالدیانة الدافعة هو المعتقد الشایع الذی یعتمد علی شرع فی الجملة قال شیخ الاسلام
فی المبسوط ان نکاح المحارم وان حکم بصحته لا یثبت به الارث لانه یثبت بالدلیل
جواز نکاح المحارم فی شریعة آدم علیه الصلوة والسلام ولم یثبت کونه سببا
للارث فی دینه فلا یثبت سببا لذلک واعتقادهم ودیانتهم لانه لا عبرة لدیانة الذی
فی حکم اذا لم یعتمد علی شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشکال یرد علی
قولهم ان دیانتهم معتبرة فی ترک التعرض فانه یجب ان یترکوا علی دیانتهم فی باب
الربوا ایضا فاجاب بوجهین الاول ان ذلک لیس بدیانة لهم بل هو فشو فی
دیانتهم ایضا فالاغلب واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا

انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبادة لا تخلو عن الاشارة اليه فتامل ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله وجريحهم وانما وجب بهذا دفعا للشر عنهم بالسقوط للارث عن الطرفين اى العاول اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العاول عن ارثه لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق وتوقف زفر حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف رحمه الله يعلم لان ارثه كمال لان اعتقاده وتاويله ليس بحجة على العاول وللاضمان للمال المتلف عطف على السقوط فان الدار لما كانت متحيزة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلف متاعهم وابدينا نظرا الى الدار حقيقة والثالث جهل اختلف في احتياره الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كمنكر الشهيمة عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور والاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في احد هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات كما جهل في موضع الاجتهاد والصحيح اي غير مخالفة للكتاب والسنة المشهورة والاجماع آخره موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه اي اذا عفى احد الولين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض للسفط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل الثالث كجهل من

قوله والعبادة حيث جمع الضمير هنا مع افراده فيما سبق قال في الحاشية فانه غير الاسلوب

زنا بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه و شبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكفار فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه تنشأ عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر فيه الاسقاط وهو الدليل لا التباوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يبلغه الناسخ فان جهله بالشرائع طالما يكون عذرا حتى لو مكث ثم مدة ولم يتصل ولم يعلم انها واجبة لا يجب عليه القضاء لعدم العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب الناسخ خفي في حقه فيصير كجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه وسلم في دار الحرب لما كان لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دار الحرب فصار كجهل اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة ان استحسانا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وكجهل من 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 الفضولي لانه في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا تثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل و العبد الماذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على

ان دار الحرب سببت بجهل شهرة لحكام الاسلام لحذف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السوال عن احكام الاسلام وتركه لسوال تقصير منه فلا يكون عذرا ابن ملك

قوله لكتوم سعفوا اخر لكل من علم منهم انه خرز لامن لم يعلم درر

في ثمانية مواضع وطء الاب امه وغيره وشبهة الملك والمرتهن الام المرهونة وغيره وبطلاق على مال وباعتاق على مال والمعتدة

اتفق قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك اي درر

فان الدليل فيه قول بعض مطلقا وواجع درر

وبثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتخلص زنا نظرا الى الدليل تلويح

عطف على قوله لان ارثه وجوب الارث درر

لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة وشهرة لان دار الحرب ليست محل شهرة الاحكام الا سلام فيصير كجهل مسلم بحل شهرة الاحكام عذرا خلافا لبعض الحنفية في طلب الدليل لانه غير مقصر يصير بعد التعود وامكان السوال من اهل اليقين وهم يوجد واما جاء الخفاء لتقصيره في طلبه لعدم شهرته والدليل لم يخف انقطاع ولاية التبليغ عنهم

كرخي الوكيل للمركل الهندي

والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف
على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى
بجناية العبد فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا
تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف
فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان
العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت
له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها و
منها السكر وهو غلبة سرور بسبب امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة فيتعطل
العقل ولا يزيله ولهذا لا يزيل الاهلية للخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي سببه
اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء وبما يتخذ من
الحبوب والعسل وشرب الخمر مضطرا او مكرها فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء
صحة التصرفات من الطلاق والعتاق 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 والباذق والمنصف فلا ينافي
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 ممنوع
عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة
ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه
يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر
منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا
واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء
عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلاة ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا
وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير و
الصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام
فانه يعلو ولا يعلى عليه لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل

الاعتقاد

الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحتى
انه اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او
قذف في حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما
الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة
الحد تؤخر الى الصحو لتحصيل الانزجار لا ان اقر بما يحتمل الرجوع كالاقرار بمباشرة
اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء
منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من
الاقارير وحده اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام
هذا متفق عليه وغيره وجوب الحد منه الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد
بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى لايجاب الحد
عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ ابو منصور
بما لا يراد به معنى الحقيقي ولا المجازي بل يراد الخالية عن افادة الغرض وفخر الاسلام
بان يراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يرد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول
وضع المجاز بما سبق لحقيقته في اوائل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ
معناه الحقيقي او المجازي ويراد في التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه
التصريح به اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد بانهما هازلان
في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
بخلاف خيار الشرط حيث يشترط فيه وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب و
اهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به يعني
ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت
الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره و
استحسانه فالمكره على الشيء مختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان

المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا
عرفت هذا فاعلم انه يجب التنظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى
فالتصرفات إما عقائد واخبارات او انشاآت لان التصرف ان كان احتمال
حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منه الايمان الواقع فاخبار والا فعقائد
والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على
الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يخبر بعضهما
من ذلك واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض
والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء
فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر لان الهزل
لا يناسبها هزل بها فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد
بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب الآية فلا يراد ان الارتداد
انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل بها فيه لعدم الرضى بالحكم والاسلام هزلا
صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للقضاء
باحد المتكافئين فانه يعلو ولا يعلى عليه كما في الاكراه لان الاصل في الانشاء هو
القصد فقط والاعتقاد واما اخباراته فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت
اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا
ولغة كما اذا تواضعا على ان يقول بانت منها نكاحا او بانها بنت فانها تبين
بكذا ولغة فقط كما اذا تواضعا ان يزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يحتمل الصدق
والكذب والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك المخبر
لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير
الكذب صدقا واما انشاآت التي تحتمل العقد والفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما
فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ
البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا بطريق الجد فالبيع بالثمن المذكور

مطلب مطلق التصرفات

مطلب الهزل في الاخبار

مطلب الهزل في الانشاء

وبطل

وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل و
المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين موجبا الوجود الرضى بالمباشرة لا
للحكم وهو الملك لهما في الخيار فيفسد العقد فيه في الخيار الموجب لكن لا يملك بالقبض
الا يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي
اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان الحق واحد
منهما ولا يتم النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار
لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا
بالخيار الموجب حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض
ولذا قال وان اجازاه في الثلاثة جاز فلان اجاز اي احدهما وان اتفقا على
ان لم يخبر بهما شيئا اي لم يقع في خاطر بهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء وقع العقد عندهما اي عند الامام على ما بالعقد
الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والظاهر هو الظاهر فيبنى العقد فيه او لما ذكرنا الموا ضعة التي لم يتصل
بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بناء على المواضعة لئلا يكون الاشتغال
بما لا عبث فائدة مقصودها بالتواضع صون المال عن المتلف وكان الاصل في
العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب
الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم
يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير هنا لان احدهما يدعي عدم المقتضي
فالعقد باق على ما كان اصله الحل والزوم بلا معارض فيكون ناسخا للمواضعة السابقة
واما ان يتواضعا وقد البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالف درهم على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عندهما وصورة الوجهين
الوجه الاول الهزل في قدر العقد والثاني الهزل في الجنس وصورها اذا اتفقا
على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يخبر هما شيء او اختلفا في
الاعراض والبناء وانما اعتبر ظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء وهنا

ان قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد ابن ملك

الى في صورة المواضعة على قدر الثمن ح

ابو ح

وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم
اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية فلتأمل

ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد لانه لما جعل المواضعة هنا جعل قبول
احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان لا ينعقد العقد و قد جعلناه
اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى هذا هو الترجيح بالوصف
وعندها العبرة بظاهر العقد في صورة الوجه الثاني وبالمواضعة في صورة الوجه
الاول ان عند اعراضهما لا ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة وثنا وعلى كل حال
في الاول بالف ودرهم الا ان ينتفيا على الاعراض وذلك لان اعتبار المهر
في الاول لا يوجب بطلانا للعقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح
العقد بما يتغابن الناس فيه عادة وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر ان العمل
بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة
العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف المهر لان في الجنس حيث لا يمكن
اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل
للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ يعني ان
لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان
يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه متبعا ومقصودا
فبين الاقسام بقوله فمنه بالمال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج وهو المراة
وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون فوق الطلاق
والعتاق مرادهما وبهذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع
امراته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا
وبهذا نوى النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان
اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم النذر يمين وكفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منها اسقاط مبني على
السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به
وعند انعقاد هذه الاسباب يوجبها ضرورة عدم التراخي والرد في

وصورة المواضعة في اليمين ان يقول لامراته انا اقول ان دخلت الدار فانت طالق لكن انا اقول ذلك هازلا ليس بطريق ان يقول نذرت لله وصورة النذر مع فقيرانه يوجب على نفسه التصدق عليه على ملا من الناس وكان يكون ذلك هازلا

الهزل في الامور المذكورة اما بان يتواضع منها هو لا يقول ويقول في نفسه انه هازل

في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط كالبيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق
غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض
والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون
المال فيه متبعا كالنكاح فالمهر في الاصل بان يتواضعا على ان تثنا كحا ولا
يكون ثمنا فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق وفي قدر البدل
بالا يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على
الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على
الهزل فالف اذا عندهما فظاهر هذا في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج
الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا
بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا والمقصود
المقصود بثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على انه لم
يخبرا بما شئ من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقبل المهر
الف وهو رواية محمد رحمه الله تعالى عن ابي حنيفة رحمه الله بخلاف البيع لان
الثمن مقصود بالايجاب فيزيد بصحة العقد بالثمن وقبل المهر الفان وهو
رواية ابي يوسف عنه رحمهما الله تعالى فيما سوى البيع او جنبه عطف على
قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل في الاعراض
اي صورة الاتفاق على الاعراض كجنب المسمى وفي صورة الاتفاق على
البناء كجنب مهر المثل اجاعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت
المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر
في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد
مع الزيادة وبخلاف 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 والبناء روى محمد عن
ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل

لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل
وروى ابو يوسف عنه رحمهما الله تقاء المسمى فيما سلم البيع وعندهما اللازم
مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلما ثبت المسمى لزم
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا 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 كان لازما في الاصل
او العقد او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان خالعتك ولم يكن
بينهما خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة وديناران
ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوه في صورة الاتفاق
على الاعراض والاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض و
البناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على المواضعة واما عند
فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار ساقط عندهما لان قبول المرأة شرط
للتمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك لما 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 للهزل في ذلك كما
قبل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى
لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة
الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية لهذا
المعنى لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في الخلع
ايضا تابع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في الخلع ليست في حق الثبوت لانه
يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي والا صالة
بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اى ارادة المرأة
الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يتم الا بالشروط الفاسدة

عند الناس ويكون ذلك هزلا
واشهدا عليه
ابن ملك

عن ابي الهزل في الطلاق والاتفاق على المال ان العقد كان جدا او
من الاعراض والبناء او
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لانه
بمنزلة خيار الشرط ابن ملك

فاذا قبلت المرأة فلا يحتمل الخيار او

والمراد بتاثير الهزل وقوعه ما شرطه
من المواضعة على ما فهم من عباراتهم
ظ
١٩١

الطلاق على مال لا ينافي كونه مقصودا
للعاقد تبعا لجملة لان صورة الهزل فيما
قيل من انه لا توجيه لهذا الطلاق لان
المال ههنا لا يكون مقصودا والا لما زال
بالهزل ولا للمرأة لانها ما زالته ولان المال
لجب عليها فكيف يكون مقصودا لها
جلبي حسن

والمراد بالمواضعة ان يعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها
نيلي

الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
ابن ملك

بخلاف البيع وهو اى الهزل يبطل الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك
ويرتد بالرد فيتوقف الهزل بخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى تسليمها بالطريق
الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا
تسليمها بالهزل بعده اى بعد طلب المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا
بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه
باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون كاتبا وبانيا وهو لغة
الخفة والحركة وشرعا للمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل
على عمل غير موجب الشرع والعقل مع شائبة خلاف القبح فتناول ارتكاب كل
محظور والاخص هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه
لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان
ال الى السرف والطغيان وهو لا يخل بالاهلية اى اهلية الوجوب واهلية الاداء
لكمال العقل والبدن الا ان السفيه بكا برعقله وعمله فلاجرم يبقى خاطبا
بتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه فيجب طيب بالاداء في الدنيا ابتلاء وتجازى
عليه في الاخرة ولا يناف السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله
تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى
والنص على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية لان الرشد
عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال ايجابا بايناس رشد وصلاح منهم حيث
قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى عرفتم وابصرتم فيهم صلاحا في الفعل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم والا سنة اى سن الرشد عنده اى عند الامام
فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجارية وهو تسع عشرة
سنة فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل ستة اشهر فاقل ما يمكن
ان يصير المرء فيه جدا ذكيا وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد عليه ما
هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه

بخلاف ما اذا اصلحا بان بلغ سفيها
او عاد بعضا بعد البلوغ وانس رشده وبيت
به لا عند ابي يوسف لا يصح القلع
بخلاف البيع لان الرد
ظ

وعندهما يطلب الابراء ايضا بخلاف
ما اذا اصلحا بان بلغ سفيها او عاد بعضا
بعد البلوغ وانس رشده وبيت به
لا عند ابي يوسف لا يصح القلع
بخلاف البيع لان الرد
ظ

وعندهما يطلب الابراء ايضا بخلاف
ما اذا اصلحا بان بلغ سفيها او عاد بعضا
بعد البلوغ وانس رشده وبيت به
لا عند ابي يوسف لا يصح القلع
بخلاف البيع لان الرد
ظ

فالشفيع اذا علم بالبيع وسكت
ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون
طلب الشفعة باقيا مثالا
ظ

عند ابي يوسف لا يبطل التسليم
بالتاخير بل بالرد بالقول
ظ

لانه مما يبطل بالخيار
بخلاف البيع

عن طلب المواثبة فيبطل الشفعة
وبعده التسليم باطل ايضا

بلغ

وعلى هذا الخلاف اذا صالح
عن الشفعة على مال
ظ

وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون
خلافا بينهما لان موجبه انما
خالف الشرع للاذن القائمة
ظ

سفيها وبا
بدل

سواء كان اصلها بان بلغ سفيها
او عاد بعضا بعد البلوغ وانس رشده ويبت
به لا عند ابي يوسف لا يصح القلع
بخلاف البيع لان الرد
ظ

امواكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا
المبذرين اموالهم الذين يفسدونها فيما
لا ينفع واضافة الاموال اليهم لقوله تعالى
منع انها من جنس ما يقوم به الناس معايشهم
فان قال كيف ولا تقتلوا انفسكم او لانهم
المتصرفون فيها فقولوا هو على ظاهره
ونص قوله تعالى
لانهم يقومون بها
والتاء فيه للمبالغة
ظ

المال بعد خمس وعشرين سنة أونس منه الرشد ولم يؤنس ثم اختلف اى بعد
الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع
نفاذ التصرف القولي فيه مطلقا اى لم يجز الامام رحمه الله تعالى الحجر على السفيه
سواء كان فيما يبطله الهزل وتحمل الفسخ اولا لانه خرج مخاطب فتصرفه صادر
عن اهليه مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا خاطب
بحقوق الشرع وحبس في ديون العباد وبمنع عباراته في الطلاق والعتاق و
النذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزناه اى الحجر فيما يقبل الفسخ وبطله الهزل
كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب
الكبيرة كقتل العمد وعفونا عن المؤمن في الاخرة من القبائح وفي الدنيا من المؤمن
حسن وان اصر عليها والمال الشائع فلما يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه
باسرافه واتلافه يصير مطيته لذيوان الناس ومظنة لاستيجاب المقت من بيت
المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا وللجواب ان النظر
لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب واما يجوز لولم يتضمن ضررا
فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عباراته او بالبيان بان فضل الانسان
على سائر الحيوانات ومنها السبع وهو لغة قطع المسافة وشرعا قوم من عمر ايام
الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها في فوقها سير اوسط وهو لا يناسب الاقامة
والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة لها مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن
مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقا اى سواء حصل المشقة او لا كالخياط والمريض
فان منه ما ينفيه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يفيره اى لا يوجب اذ وياره كالمرض
الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه بل بما ظنه بعض اصحابنا بالحديث بل بالمرض الذي
يوجب المشقة فيتوتر في قصر رباعيات الاربع اى يسقط السفر اذا شرط الرباعيات
الاربع من الصلوات حتى لم يبق الا ما لم يشرع اصلا عندنا وكان ظاهر
المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله تعالى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاصل

بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر مع العلم
بالقبح وفسادا لعاقبة كذا في المغني والسر له
الطائع لله سبحانه

عمم ط بوجهه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر له من جهة دينه ومن جهته انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى عنه في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب

وهو ابتداء الاهلية وابطالها والظاهر بقاؤه بالبلوغ والعبارة والاهلية تؤديان اصليه والتصرف تؤديه زائدة فيبطل القوي على الضعيف منكا فيناسب منعه بهذا ضرر فوق ذلك الفرد الذي يعتريه في اعمال لو صحت عبادات

اى فوق الفرد الذي يعتريه في المال لو صح جلبي حسن

مطلب السفر

مع قوله صلى الله عليه وسلم السفر قطعة من العذاب زين المناوي

ط التخمة الامتلاء بكل انواع الاطعمة حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه اذ ما يضره به الصوم والا فما لا يضره به تتعلق الرخصة به فانه يلزم الصوم منه

ولنا قول عائشة رضي الله تعالى عنها فرضت الصلوة في الاصل ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل
لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزائد على الركعتين اذا ادّاه كما سبق عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا احد النفل وان هذه
رخصة اسقاط كوضع الامر والقياس ان لا نقصر وقد امنا فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق
عليكم فاقبلوا صدقته فيه والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد يعفو له عن الايام واعتاد فيه ايانا من المناد
فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النفل جائز بالسفر لا بالاسقاط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فنوع وخفف اداؤه
وشبه انه رخصة تاخير في الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فلم يصح اداؤه ولا تخيير بين القصر والاتمام لا يجوز فلان لا اختيار
للطاعة وهو ان يكون للمختار وقوف فيما يختار لا يكون للعبد فاختيار العلة انقلب عين مفيده الرفق وذلك في ان يكون اخف
منفيه باختياره او يدفع عن نفسه مضرة واما الاختيار الطاعة من ضيف اتاه
ليتقاضاه عن جزاء الضيف ووزر الضرر قال
الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
اى يسقط عن ان يكون له وقف فيما يختار
الا يرى ان الطاعة خير بين انواع الكفارة
لتخيار ما هو الارفق للمكلف ولو اوجب
متعينا في القصر فلم ينتفض الاختيار
رفقا للعبد فكان في وجوبه الاختيار
الا يرى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه
بين الفداء وبين الدفع لان الدفع
عبده وهو الف درهم وبين الدية
عشرة الاف درهم وكذا اذا جنى عبده
جناية عمد بين اسلامه نفسه وبين الفداء
بمطلب السفر احكام

وزيدت في الحضر والاصل
رخصة اسقاط كوضع الامر والقياس ان لا نقصر وقد امنا فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق
عليكم فاقبلوا صدقته فيه والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد يعفو له عن الايام واعتاد فيه ايانا من المناد
فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النفل جائز بالسفر لا بالاسقاط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فنوع وخفف اداؤه
وشبه انه رخصة تاخير في الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فلم يصح اداؤه ولا تخيير
بين القصر والاتمام لا يجوز فلان لا اختيار
للطاعة وهو ان يكون للمختار وقوف فيما
يختار لا يكون للعبد فاختيار العلة انقلب
عين مفيده الرفق وذلك في ان يكون اخف
منفيه باختياره او يدفع عن نفسه
مضرة واما الاختيار الطاعة من ضيف اتاه
ليتقاضاه عن جزاء الضيف ووزر الضرر قال
الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
اى يسقط عن ان يكون له وقف فيما يختار
الا يرى ان الطاعة خير بين انواع الكفارة
لتخيار ما هو الارفق للمكلف ولو اوجب متعينا في القصر فلم ينتفض الاختيار
رفقا للعبد فكان في وجوبه الاختيار
الا يرى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه
بين الفداء وبين الدفع لان الدفع
عبده وهو الف درهم وبين الدية
عشرة الاف درهم وكذا اذا جنى عبده
جناية عمد بين اسلامه نفسه وبين الفداء
بمطلب السفر احكام

له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع لما روي ان عثمان رضي الله تعالى عنه صلى بمنى اربعا فانكر عليه
الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن
القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
اداء اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر لان ما فات في السفر لا يقضي
في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائت لان ما ثبت في الذمة لا
بغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام
اخر لان في اسقاطه حتى اذا ادرك رمضان لم يقع فرضا لكنه اى السفر لكونه اختيارا ملحوبا
للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر
على الصوم من غير ان يلحقه ضرر فلم يحل الفطر لمسافر صام اى اصبح صائما وهو مسافر
ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر رمضانا فيه للمشقة وذلك لان افطار الفرض
الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط بما
تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها بقران السبب
البيع بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه يجب في الجملة بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة تبيح ما لا يمكن دفعها فيتوتر في
اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في
رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران
شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا
تجب الكفارة لان المرض سماوي فيتمكن به ان الصوم لم يجب عليه واحكام
الى السفر تثبت بالطرق استحسانا بالاثر وهو ما روى بطرق الشهرة
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ترخصوا برخص المسافر كلها وزنهم القرآن والقياس ان لا تثبت احكامه
الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما روينا وفي
الاقامة قبل الثلاثة اى قبل ثلاثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اى موضع
الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة

لانه ضمان مال لاجزاء الفعل وهو يعتمد على عصمة المحل لا كون الفعل عمدا وغيره وهما متحققة لان الخطاء لا ينافي عصمة المحل الى ملك والدليل على كونه ضمان اتلاف جماعة لو اجتمعوا على اتلاف مال انسان وجب عليهم ضمان واحد لو كان المتلف واحدا لان المحل ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل منهم ضمانا كاملا كما في القصاص وجزاء الصيد

وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة تدفع السفر وبعدها يرفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها للخطاء تطلق تارة على ضد الصواب واخرى ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء الاية ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد هنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد لعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به دليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجوه وقصدنا اقله ترك الشبث والاعتدال المكتسبة وهو لا ينافيها اي الاعطبين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن لكنه يصح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع بما في القبلة والفتوى ويصح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو وقعت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا والحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان أثم اثم ترك الشبث وان لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك الشبث والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا لوجوب الجزاء الظاهر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك الشبث محظور فيكون جنايته قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد وحق يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل وكذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على كل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال بما ان جزاء الصيد لحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل المحل ولذا لا يتعدد وتم لا يتعدد الفاعل لكنه عذر في وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل بالا ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك الشبث فيصلح سببا للجزاء الظاهر الدائر بين العبادة والعقوبة وفي طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت طالق فقال انت طالق لا

عند الشافعي رحمه الله تعالى لعدم القصد كالنايم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح فلذا افهم البلوغ عن عقل مقام العمل بالفعل بالسهو وغفلة لانه حتى لا يوقف عليه بلا حرج وقام مقام القصد في النايم والمغمى عليه قولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه منا البيع والاجارة وطوعا لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النايم قد ذكر بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى غاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من الشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النايم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدر فحصه يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه وخطاء في شئ ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله تعالى ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كالبيع المكره ما وجود اصل الاختيار نظرا الى ان الخطاء اختياري ينعدم لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو فعل الغير فاعلا مكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر لما مر والظاهر ان الاكراه بعدمه ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره وان سئ لكنه قد يفسد بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان جزعه يحمله على اختيار الفعل وهذا النوع من الاكراه هو الملجئ الى الوجوب بالبناء الفاعل واضطراره الى ايجاد عين الفعل خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب او وعيد بما يوجب غما يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاشراف يغتمون بالحبس ساعة والارذال يغتمون بالضرب او الحبس في الغرب الذي لا يكون الكرباج في حقهم على الضرب المبرح وكذا الحبس الذي يكون مديدا ينفتح منه والاشراف يغتمون بالكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم فالحاصل ان الاول يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبسه ايام او ابنه اقول عنده

قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل ظن من يقول بانه اكراه يقول
بانتفاء الرضا ثمة وسواء الاكراه مطلقا اى سواء اعدم الرضا او فسد الاختيار
او الا فلجئا اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء البقاء الذمة والعقل
والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره كالجنون
لانه مبتلى به حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك
لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى
يؤجر المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر او بترك اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة
والمباح في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه
لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو
يهون عنده كالمال اذا وفق له اولا هو اقرب على الفاعل من القتل والضرب وبقي
ذلك مما اكره به وان افسده اى الاكراه الاختيار في بعض صوره كالاكراه وهو در
على صاحب الحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع
التكليف فاذا عارضه اى الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
يترجح اى الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه
بان يجعل نسبة المكره الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير مثلا سيانا والا اى وان
لم يمكن بان لا يجعل تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا
في الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة
الى هذين القسمين فان امكن نسبتها الى الحامل وهو الامكن فشرع في بيان التصرفات
بحسب هذين القسمين فقال فهو الاقوال لا يصح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصح آلة للمكره انه يمكن للمكره الجاء الفعل المطلوب بنفيه فان حمل غيره عليه بوعيد
تلف صار كالة فعله بنفيه وبقولنا لا يصح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل
بنفيه فاذا حمل عليه غيره بنفي مقصود اعليه فهو الاقوال لا يصح المتكلم آلة لغيره
اذ لا يصح ان تتكلم المرأة ملبيا في غيره حسا على وجه لا يشق للسان المتكلم اختيار
اصلا فانحصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اى على المتكلم فان كان

القول

القول بما لا ينفسخ اى لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل ذلك القول والمراد
حكمه اى بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي نجمها قول الغاية طلاق
عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار ايلاء
وفي فيئه نفع مع الاكراه عدتها عشر فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ
وتتوقف على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه
صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انها يعدمان الاختيار بالحكم فلان
لا تبطل بما لا يعدم الاختيار دون الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف
او حبس على قبول مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على
الف درهم مثلا فقبلت ذلك عنه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج
والقبول من الزوجة بدونه اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضا
ولم يوجد لما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته
على مال يلزمان اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا ينعدمه واما الثاني
لانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن مما لا ينفسخ
والا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اى ينعقد فاسدا
اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضا كالبيع
ونحوه اى الاجارة والمشاركة والنكاح بالاكراه الملجئ او غيره الاقاريركما اى من
الاقرار بالمال وغيرها كالديون الدليل على عدم الخيار فيه وهو الوعيد والافعال كشرب
الاكراه عليها فسمان بعضها كالاتلاف المذكور وعدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل
يقتضي على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى
لا يرجع الحامل بشيء من احكام المتلفة 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 اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان
على اتيهما وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكره عليه كان العقر على
الزاني لكن لو تلفت الجارية بذلك فيه الاختلاف المذكور وبعضهم الاى ليس
كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو ضمان لانه اما ان يلزم من جعله

انه لو كان الكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان
المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف لما اذا
اكره على الاعتاق حيث يقع عن المكره
لانه منفعة الاكل للمكره فيجب الضمان عليه
لما لو اكره على الزنا حيث يجب العقر
على الزاني فلا يرجع به على المكره
الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان
فائدة العبد ملكت له بخلاف الاعتاق لان منفعة
فرج المحيط لو اكره انسان على الاكل فاكل
فاطلق ان كان الآمر اشد من المكره
شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان
كان شيئان يجب على المكره قيمتان
منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على المكره هذا
او شيئان لانه اكل طعاما مكرها يتغير ذا
لان الاكراه على الاكل طعاما مكرها على التقيؤ
لا يعدل الاكل آبن ملك

ط
لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب
وانما يوجب الحقوق بناء على الصدق فاذا بطل الصدق بقي الكذب
وعدم الرضا وهو دليل على الكذب الا ان
الجبر بما لم يبيح لحقوق تلوح

الة تبديل محل الجناية ولا فان لزم من التبديل تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اى بجميع الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الالة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل وبمخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل وبرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها ولم قلنا لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كالاكراه محرم بحج على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل الة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا لا اذ انسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وان ادعوا انه لم يلزم من الة تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كالاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء كان موجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه كالحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فيه ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى ابقائها بمقتضى الطبع بمنزلة الة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان من موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح الة للحامل فى حق الاثم اذ

لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره بل يكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه الة لزم تبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بجنايته فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله الة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وانما هو نفسه على من هو مثله والحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار مع انها تكون حراما او مباحا او مرخصا ثم ان المحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما من حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط او لا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاولى حرمة لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم الاقتل لان لطرف المؤمن من الحرمة النفس والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فسادا الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما الزنا بالمراة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثانى حرمة تسقط كالخمر ولحم الخنزير والميتة فان الملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة وان الاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وانما اختص الاضطرار بالمخمصة

هذا استحسان وفي القياس يطل لانه لا تأثير للاكراه في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه
الاستحسان ان الاكراه انما اوجب الحل فاذا قصر صار بشبهة حسن جليل
القاصر ح

وهو صفة النوع ح
الا الاضطرار

يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره
عن اكل الميتة وحوجا حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي و
ان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما صرح 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 تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي للحل متعلقة بها لكن قد يرخص
للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى اي متعلقة بها بمعنى
كون تركها حراما الذي لا تحتمل اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان
الاكراه عليه اكراه على حرام لا تسقط حرمته ويهو ترك الايمان الذي 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 اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في
حقوقه التي تحتمل الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام
لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ثمن بهوا بل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال
لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم
والحج وغيرها من العبادات فترخص في جميع ما ذكرنا من امثلة النوع الثالث بالملجئ من
الاكراه وذلك لانه في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه
يعتقد الوحدانية والنبوة وما يشبهها بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا
صورة فكان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع لفوت حقه في النفس صورة
ومعنى فاجتمع هنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق
العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لان
بفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما
واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى واذا لم يقتل فقد ترخص
بالاذن صيانة للاعلى وكذا سائر حقوق الله تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد
الحرم افي الاحرام واما في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق

للعبد

حتى لو اظهره وقلبه مطمئن بالايمان لم يأثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر بل افنى
لاعزاز دين الله آخذا بالعزيمة صار شهيدا بالامر ان حبيب بن عدي لما امتنع عن
اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الشهداء وقال
صلى الله عليه وسلم رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فحبسوه
بها فقيده عثمان بكثر الشين بكر وبيب رسول الله عليه السلام وهو بيب التهم وندر رسول الله بخبر
فصلبوه حسن جليل
صيانة للنفس ايجاز واطراف بها صاحبه
حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة
تحتمل السقوط ١٩/

للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط حلال لانه ظلم وجرمة الظلم مؤبدة لكنها
تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها بحق رخص فيه لان حرمة النفس فوق
حرمة المال لكونها نامية لا مبتذلا وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء
حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه بانيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان
شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لم يأثم لم يكن في معنى العبادات بحال وجه بناء على آن
الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بلا استثناء فقالوا
كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة
بحقوق العباد حكم ما في حقوق الله تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوق الله تعالى بنوعيها
في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالمعنى الذي سبق آنفا

تم الكتاب الجليل الرفيع بعونه وكرمه وحسن توفيقه
على يد عبده الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير
سليمان بن محمد بن الحسن من حوالي ارضروم
يوم الاثنين من نصف شعبان سنة
بيت الله المحرم شرفه الله تعالى ادرك
مما شرف على الابد السرمد
والحمد لله والصلوة والسلام
على رسول الله
سنة
١١١٥

بعوض الله الملك العلام
التي وصفتها فاضل العقول بثناء الانام
ايدي العباد ايات والسن الاقلام
من دعا فاض المداد كتم فحسن وثمان مائة
انواع تاريخ المصنف

الدين وهو ياباه الامتناع من الخلف عليه
لان الامتناع من الخلف ليس هو واجبا لذاته
انما هو واجب لغيره وهو الدين لان الحكم يدور مع علته وجودا وعدما
الصلوة والصوم وليس حذف وهمته من كلامه
انه لم يجد نصا بعينه بل قاس عليه بما ذكره
طاقيده ظهر الحق فقال ظهر ما جودا
ان شاء الله تعالى

قوله واما التبديل وهو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واحترزنا بالشرعي عن غيره وبالمطلق عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه وكذلك المقيد بالتابيد وبنص عن الاجماع والقياس وغيرهما وبمتاخر عن التخصيص وعن الاستثناء بالغاية والشرط والوصف قال فخر الاسلام هو بيان بالنسبة الا النسخ تبديل بالنسبة التبديل على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل القاتل عند الله تعالى وتبديل لحياته المظنونة استمرارا عندنا قول فان كانت حرمتها فيجوز ان يجد ايضا بانه رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه وليس التحرز عن الرفع بطايل لانه ان عنى بان الحكم وتعلقه قديمان فغير مفيد لان انتهاء امد الحكم على المكلف بناء وبقاءه عليه وهو معنى الرفع فانما الانفي بالمرفوع الخطاب القديم ولا تعلقه بل الحكم الحاصل عند المكلف المتعلق بتعلق التنجيز بقطعنا بان الوجوب المشروط بالعقل منتف بانتفائه وبان تحريم شئ بعد وجوبه منتف لاستحالة اجتماعهما وان عنى بانه يرفع تعلقه بفعل مستقبل لزم منع النسخ قبل الفعل وبانه بيان لامد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا خلاف في المعنى وقد احترزنا بهذا القيد بقوله بعد ثبوته عن رفع الاباحة الاصلية فانه ليس بنسخ ومنا جاز النسخ بالفعل بقوله بدليل شرعي لما فرغ من بيان الضرورة وما تعلق عليه من المباحث شرع في بيان التبديل وهو النسخ فانه عبارة عنه قال الله تعالى واذا بدلنا اية فسمى النسخ تبديلا والنسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل والتشيب والشباب اي ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل وهو تحويل شئ من مكان الى اخر او من حالة الى اخرى مع بقاء اثر في نسخ يقال نسخت النحل العسل اي نقلته من خليته الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر ومنه نسخ الكتاب لنقله الى كتاب اخر ثم اختلفوا فقال الفقهاء ابو بكر والغزالي انه مشترك بينهما لانه استعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الازالة مجاز في التبديل وعند الامام وقاضي القضاة الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث اخرى والمراد الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك اولى من العكس لكثرة الفائدة وقال الفقهاء انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة وقيل الاول انه يجوز في الشرع منقولا من النسخ بمعنى الازالة لانه اوفق للمفهوم الشرعي منه النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وقد يقال انه اوفق للنصر ايضا فان التوجه نقل من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس في اصطلاح اهل الشرع عرفه المصنف بانه بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده فقوله كالجنس وقوله انتهاء فرع به بيان المجمل وغيره من اقسام البيان غير النسخ وبيان شرعية الحكم ابتداء

وقوله حكم شرعي خرج به بيان انتهاء حكم غير شرعي وهو العقلي كالبراءة الاصلية فان بيان انتهائها ابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعي اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك وكذا انتهاء الاباحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل ورود الشرع بنص متاخر عنها لا يسمى نسخا بالاجماع ودخل فيه الامر وغيره ودخل فيه ايضا نسخ التلاوة دون الحكم لان نسخها بيان انتهاء حكم قرآنها وقوله مطلق عن التابيد والتوقيت اي غير مقيد بهما احترز به عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه وبعد انتهائه لا يتصور نسخه وهو ايضا بين من الاول بانه منتهى بانتهاء وقته فلا حاجة الى بيان انتهائه بنص متاخر كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل واحترز به عن الحكم المقيد بالتابيد فانه لا يجوز نسخه وفي التقييد به خلاف وقوله بنص اي بيان حاصل بنص احترز به عن الاجماع والقياس فانه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والجنون وعدم المحل كسقوط غسل اليدين والرجلين بالسقوط والقطع فانه ليس بنسخ ايضا لانه ليس بنص بل بثبت ذلك بالعقل وانما قال بنص ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في النص الفعل والتقرير والقول من الله تعالى او من رسوله عليه السلام وقوله متاخر عن مورده اي عن زمان وروود الحكم الاول احترز به عن البيان المتصل بالحكم الاول كالاستثناء المتصل بالعام مثل الخصيص العام فانه لا يكون نسخا عند الجمهور منا صحى بناء وهو مختار المصنف كقوله لاقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلا او غير مستقل كالاستثناء كقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والفاء في مثل ثم اتموا الصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت صحيحا والوصف مثل اعط الناس الفقراء فان هذه الامور لا تكون الا متصلة فلا يثبت النسخ لشئ منها ووقع في بعض النسخ عن الاستثناء بالغاية باتصال الباء بلفظ الغاية والصواب ان يكون عوضها الواو واذ الغاية والشرط والوصف ليس باستثناء ولانه يوهم الاحتراز عن الاستثناء الذي هو حقيقة في النطق بالبعض بعد الشئ بغيرها وهو الغاية وايضا على ذلك التقدير لم يحصل الاحتراز عن الغاية بل حصل بها عن غيرها مع انه يمكن ان يقال ان بيان الانتهاء بالغاية خرج بقوله مطلق عن التوقيت فيلزم كونه بيان الانتهاء بالنوم والغفلة ليس بالنص بل هو بالنص وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث فالاولى اجعل قوله بنص احترازا عن بيان الانتهاء بالموت فقط اجيب عنه بانه لا فرق بين الميت والنايم والغافل في انقطاع التكليف عنهم فان التعقل شرط التكليف بالعقل والنايم والغافل لا يعقلان التكليف كالميت فيكون بيان الانتهاء في الجميع بالعقل والحديث للدليل الانتهاء بالنوم والغفلة لان الانتهاء به قبل في هذا الحد لحث نفسا ولا فان بيان الانتهاء بالنص دليل النسخ لا نفسه وجوابه بانا لا نسلم بانه دليل النسخ بل هو عين النسخ وانما الدليل على النسخ هو النص الدال

على الانشاء والفرق ظاهر بين البيان بالنص وهو انزال في الصلة البنا وبين النص وأما ثانيا فان العدل اذا قال للنسخ حكم كذا فهذا ليس بنسخ بالاجماع بل هو دال عليه وجوابه بان النص انما يطلق على الوارد من جهة الشارع كالكتاب والسنة وقول العدل ليس كذلك فلا يصدق النص عليه وهذا ان على الوارد وأما ثالثا فانه غير مشكل لوجود النسخ بفعله مع انه ليس بنص لان النص من قبيل الالفاظ والفعل ليس كذلك وجوابه بان المراد بالنص هو منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو متناول لفعله النبي عليه السلام وتقريره بالمرة وجعل النسخ من قبيل البيان هو مختار فخر الاسلام واما شمس الائمة فلم يجعله من اقسام البيان لانا البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فحد النسخ غير حد البيان فلم يكن بيانا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فانه في حق العباد فهو رفع للحكم الثابت والبيان انما يكون بيانا بالنسبة الى العباد فانهم محتاجون اليه فاما في حق صاحب الشرع فلم يكن بيانا فان الاشياء معلومة بالنسبة اليه تعالى واحكامه فول فخر الاسلام حيث يجعل التبديل وهو النسخ من اقسام البيان وهو الاقرب لان النسخ فعل الشارع وحقيقته هو اظهار مدة الحكم للعباد واما كونه رفعا لما هو المستمر ظاهرا في حقنا فليس ذلك حقيقة في نفس الامر فان الواقع في نفس الامر كونه موقتا في علم الله تعالى فيتبين بانتهائه لكنه مستمر المشروعية فكان النسخ في الواقع بيانا واظهارا لتلك الحقيقة لا رفعا فكان اعتبار كونه بيانا اولى من اعتبار كونه رفعا والبيان غير منحصر في اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء فان اظهار المراد بانشاء حكم ابتداء من غير وقوع حادثة يكون بيانا ايضا كالاوامر الواردة بالصلاة والزكاة وغيرهما ولانم ان النسخ رفع بعد الثبوت بل هو بيان انتهاء مدة مشروعيته وان كان لهذا الحكم في حق صاحب الشرع ولكن هذا لا ينافي كونه حقيقة فيه ولا نسلم انه رفع بالنسبة الينا بل هو بيان بالنسبة الينا ايضا اذ يعلم ان الحكم كان موقتا وان الاستمرار الذي رأوه هنا غير مطابق لما في الواقع وان كان العباد محتاجون الى البيان فجعله بيانا بالنسبة اليهم هو الذي سبق بالنسبة اليهم في الظهور وهو لا ينافي كونه بيانا بالنسبة الى الشارع بمعنى الاظهار لهم بما يكون واظهار المجهول لمن لا علم له انما يتحقق ممن العالم به وليس المراد بكون النسخ اظهارا وبيانا بالنسبة الى الشارع انه اظهار الشئ لنفسه بعدما لم يكن ظاهرا لحق نبذ كون الاشياء معلومة له بل المراد انه اظهار للعباد ولما يجهلونه وهذا لا ينافي كون الاشياء معلومة له بل يحققه قال فخر الاسلام هو اي النسخ بيان بالنسبة الى الشارع اي اظهار وبيان لمحض مدة مشروعية الحكم الاول وانتهائه ليس فيه رفع وتبديل بالنسبة اليهم لانه كان معلوما عنده انه ينتهي في وقت كذا بانتهاء لكنه كان موقتا بذلك الوقت عنده فكان النسخ بالنسبة الى علمه تبيانا للمدة لا رافعا الا انه اطلق اي لم يبين العباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهاءه فكان

انزال النص

النص الدال على انتهائه بيانا مختصا لما هو الواقع عنده لا رفعا للحكم اصلا وتبديلا بالنسبة الينا لانه اطلق ولم يبين وقته كان ظاهره البقاء في حقنا لان اطلاق الامر يشتمل بوجه البقاء وعلى التابيد من غير ان يقطع القول بمرور الوقت فكان النسخ تبديلا بالنسبة الينا لانا كنا ظاهره الاستمرار والثبوت وزال وخلفه شئ آخر وكون النسخ مخالفا للنسخة بكونه بيانا في حق صاحب الشرع وتبديلا بالنسبة الينا واقع على مثال القتل اي نظيره القتل فانه ايضا مخالف بالنسبة الى المقتول والبنا فانه بيان محض لانتهاء اجل المقتول عند الله تعالى فانه كان موقتا بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوما لله تعالى فان المقتول ميت باجله بلا شبهة عند اهل السنة لان اجل كل احد كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل بالمقتول حاصل بخلقه تعالى لما هو حاصل بفعل المكتسب حتف انفه لا بفعل القاتل فان فعله ايضا بخلق الله تعالى وتبديل اي ابطال وقطع حياة المقتول المظنون استمرارها عندنا لكون القاتل هو المباشر للقتل في حقنا حتى وجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على العاقلة ان كان خطاء فالصاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق في الشرعيات والعقليات واحد واجيب بان الحق واحد لكن بالنسبة الى ما هو واقع عند الله واما بالنسبة الى العباد فحق العمل متعدد وحتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا محضا لا رفعا وابطالا وهو كالاسباب فانها علامات نصبت بالنسبة الى الشارع وان كانت موجبة بالنسبة الينا قال المصنف اقول فاذا كان للنسخ جهتان جهة البيان بالنسبة الى الواقع في نفس الامر وعلم الله تعالى وجهة الرفع والتبديل بالنسبة الينا لما هو المختار عند فخر الاسلام فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد انه ما يرفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه باعتبار جهته كونه تبديلا ورفعا بالنسبة الى العباد ولما جاز ان يحد بانه بيان حكم شرعي الى آخره باعتبار كونه بيانا بالنسبة الى الشارع فقوله رفع حكم يتناول النسخ وغيره وقوله شرعي بعد ثبوته احترز به عن رفع الاباحة الاصلية فانه ليس نسخا لما قرر ذكره المصنف قيل فيه بحث لان قوله بعد ثبوته لا يفيد اخراج الاباحة الاصلية لانها ايضا ثابتة فيكون رفعها ايضا بعد ثبوتها والاولى ان يجعل قوله شرعي احترازا عنها لانها ليست بشرعية وقوله بعد ثبوته بيان للواقع اذ الرفع لا يكون الا بعد الثبوت لا احتراز عن شئ وقيل احترز بقوله بعد ثبوته عن رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان رفع الصلاة عن النائم والمغمى عليه قبل ثبوت الوجوب عليهما قيل فيه بحث لانه ان اراد بوجوب الصلاة نفس وجوبها فهو ثابت عليهما بسببه وهو الوقت فلا يصح قوله رفع قبل ثبوت الوجوب عليهما وان اراد وجوب الاداء فهو لم يثبت

مطلب المقتول

مطلب ان الحق لا يتعدد

لها بدل

نع حقها اصلا الا انه وجد منع رفع **وقوله** بنص احتراز عن الاجماع والقياس فانهما ليسا بنا ينص
للحكم الشرعي وقيل احترز بالنص عن الرفع بالموت والجنون وغيرهما ليس بنص **وقوله** متأخر احتراز
عن رفع الحكم الشرعي بمتصل مستقل كالتخصيص او غير مستقل كالرفع بالاستثناء والشرط والغاية والوصف
كما تقدم وقيل اندقوله متأخر غير محتاج اليه لان رفع الشئ لا يكون الا بمتأخر والاستثناء والشرط
وغيرهما من الامور المتصلة خرجت بقوله رفع لان هذه الامور غير رافعة للحكم الثابت بصدر الكلام
بل هي مبينة ان الصدر لم يرد به الحكم في هذه الاشياء واجيب عنه بان هذه الزيادة غير مخلة بصحة
الحد وفائدة التمييز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة واعلم ان بعض الفضلاء
احترز بقوله تعريف النسخ عن الرفع وعرفوه ببيان انتهاء الحكم الشرعي الخ وقد ذكرانه يجوز تعريف
النسخ بانه رفع حكم شرعي باعتبار ثبوت المثل له بناء على ما اختاره صفوان الاسلام اشار الى الجواب
عن ذلك وهو موقوف على بيان ان الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بفعل المكلف تعلقا علميا وهو
بهذا المعنى قديم قايم بذات الله تعالى لا يقبل الانتهاء ويطلق تارة على المتعلق بفعل المكلف تعلقا
تنجيزيا خارجيا وهو بهذا المعنى حادث حاصل على المكلف بعد ما لم يكن لانه بهذا المعنى مشروط
بالعقل الذي هو مناط التكليف التنجيزي وهو حادث فالمشروط به اولا وهو بهذا المعنى يمكن
انتهاؤه والمراد بالحكم المأخوذ في التعريف هو الحكم بهذا المعنى فالتحرز عن الرفع في تعريفه ليس بطايل
اي ليس فيه فائدة يعتد بها لانا ان علنا التحرز عن اطلاق الرفع على النسخ وقال انما احترز عن
الرفع ولم يقل انه رفع بل قال انه بيان انتهاء الحكم بناء على ان الحكم وتعلقه العلمي قديمان لا يقبلا
الرفع والانتهاء فهذا التعليل غير مفيد لقصدهم وهو بطلان كون النسخ رفعا وصحة كونه بيانا
لان الانتهاء امد الحكم الثابت على المكلف وهو الوجوب مثلا بيان لانتفاء ذلك الحكم عن المكلف
لانه اذا انتهى امد الحكم لم يبق الحكم عليه وهو معنى الرفع فيكون انتهاؤه مستلزما لعدم بقائه و
عدم بقائه هو معنى الرفع اذ لا معنى للرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف وحينئذ لا يكون تعليلهم
المذكور مفيد البطلان الرفع وصحة البيان لتحقق الرفع في بيان الانتهاء فيلزم الوقوع فيما حذروا
عنه فان قلت لا نعني بالمرفوع الخطاب القديم ولا تعلقه القديم بل نعني به الحكم الحاصل على المكلف
بعد ما لم يكن المتعلق به تعلق التنجيزي والحكم بهذا المعنى حادث مشروط بفعل المحكوم عليه و
ادراكه وهما حادثان وقابلان لعدم البقاء والانتهاء اكد هو معنى الرفع لانا نقطع بان
الوجوب المشروط بالعقل مثلا ينتفي بانتفائه لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه ونقطع ايضا بان
تحريم شرب الخمر بعد وجوبه ينتفي لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد وان علل التحرز عن الرفع بان
النسخ على تقدير كونه رفعا انما يرفع تعلق الحكم بفعل العبد في المستقبل ولكن رفع تعلق الحكم في المستقبل يستلزم

لان

مطلب بيان ان الحكم الخ

لان تعلقه بفعل العبد في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد جملا يتصور رفعه فلم يكن ان يكون النسخ عبارة
عن رفعه وكان يجوز بيان انتهائه فلذلك اختير في تعريفه بيان الانتهاء واحترز عن تعريفه بالرفع لوهم
بسبب ذلك التحرز منع نسخ الفعل قبل وقته كما هو مذهب المعتزلة لكن الفقهاء يجوزون النسخ قبل
الفعل فلا يصح تعليلهم للاحتراز كما وان على الاحتراز عن الرفع بانه ان النسخ في الحقيقة بيان امد
تعلق الحكم بفعل العبد في المستقبل المظنون استمراره اي استمرار ذلك التعلق بسبب اطلاقه
وعدم تقييده بما مر فلا خلاف بين كونه رفعا او بيانا في المعنى لانه لا بد من انقطاع ذلك
التعلق وانتفائه عند النسخ على تقدير كونه بيان انتهاء امد ذلك التعلق اذ لا يعني ببيان امد
التعلق الا بيان انتفائه وانقطاعه وكذا لا يعني القايل بكونه رفعا بالرفع الا انقطاع
وانتفاء فلا فرق بين كونه رفعا وبيانا فلم يفد تعليل التحرز عن الرفع وانتقاله الى البيان
بهذا المعنى وهو كون النسخ بيان الامد مقصودهم وهو عدم صحة تعريفه بالرفع وصحته بالبيان
لانه اذا لم يكن بينهما فرق لم يمكن صحة احدهما ووقوع الاخر فمتى صح احدهما وهو البيان صح
الاخر ايضا وهو الرفع قيل والقايل ان يقول ذوالمد جاز ان يكون لعدم المقتضي لظن الدوام
والاستمرار فصح قول الفقهاء ودون قولكم فانه ليس رفعا بدليل متأخر فيرد فيه نظر لان عدمه آنا
نفسه وهو باطل ضرورة او بغيره ويلزم منه رفع الحكم بدليل متأخر قيل وفي النظر بحث لانا لا نم انه
يلزم منه رفع الحكم بدليل متأخر فانه يجوز ان يكون بالانتهاء فانه من انواع النسخ عند الجمهور و
لهذا نظروا بنسخ التلاوة والحكم جميعا بما رفع من صحف ابراهيم ومن القرآن بالانساء كما روى
ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة وبتأييده قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها على قراءة
من قرأ بضم النون وكسر السين واجيب بان الانساء دليل على بيان انتهاء الامد او على الرفع
فيكون كل منهما بدليل متأخر فان استمرار الانساء من الله تعالى دليل عادي على انه على تقدير
كون الانساء بمعنى لا يكون شئ من التعريفين وهما التعريف بالرفع والتعريف بالبيان صحيحا
لان الانساء السبب رفعا ولا بيانا بدليل شرعي وجوابه ما ذكرنا بان الانساء من الله تعالى بمنزلة
الدليل الشرعي على الانتهاء او الرفع والا يلزم التكليف بما لا يطاق والتعريف بالبيان لما اختاره
الفقهاء اولا لانه في الواقع كذلك فانه بيان للكوم المنسوخ موقتا واشداء المشروعية واما
رفع ظن الاستمرار فغير موافق للواقع لكونه ناشيا عن عدم العلم واعتبار الواقع اولى من اعتبار
التوهم الناشئ عن الجهل على انه لو اريد به الرفع الانقطاع لا يصح المعنى لان النسخ فعل الناسخ
والانقطاع صفة المنسوخ فلا يصدق احدهما على الآخر فلا يجدي ثم قال المصنف رحمه الله
ومن اجاز النسخ بفعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول النسخ بدليل شرعي بدل قوله بنص حتى يدخل الفعل

مطلب جواز النسخ قبل الفعل

مطلب سورة الاحزاب تعدل البقرة

مطلب ان الانساء من النسخ

مطلب نسخ التلاوة والحكم مع النظر فيه

والقول فان الدليل يطلق عليهما دون النص فانه يطلق على اللفظ فقط قوله مسئلة
اهل الشرايع على جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني
في الوقوع لنا القطع بعدم استحالة تكليف في وقت ورفعه وان اعتبرنا المصالح كما هو المنزلة
فالمصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التوبة امر الله تعالى آدم بتزويج بناته من بنيه
وقد حرم ذلك وقوله تعالى لنوح بعد الطوفان حملت لك كل دابة ما كالك ولذريتك واطلقت
ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلما كلوا وقد حرم كثيرا منها واستدل بتحريم السبب وكان
مباحا وبجواز الختان مطلقا ووجوبه في ثامن الولادة عندهم وباباحة الاختين في شرع
يعقوب وتحريمه عندهم واجيب بانها رفعا باحة كانت ثابتة عقلا والنسخ حكم شرعي اتفق
اهل الشرايع من المسلمين وغيرهم على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا وخالفت اليهود في
الجواز وخالف ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني في الوقوع وذكر المصنف رحمه الله ان اليهود خالفوا
في الجواز مطلقا وليس كذلك فانهم افترقوا على ثلاث فرق فذهبت السمونية الى امتناعه
عقلا وسمعا وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا
ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لكن الى العرب خاصة وانه لم ينسخ شريعة
موسى محمد عليهما الصلوة والسلام فانه بعث الى بني اسماعيل دون بني اسرائيل واشاروا بقوله تعالى
الدليل على الجواز بالعقل والنقل اما العقل فلان احكام الله تعالى لا تخلوا اما ان تكون معللة
بمصالح العباد وتابعة لها بان يعتبر فيها رعاية مصالحهم والمخالف ممن اعتقد ذلك كالمعتزلة
ولا تكون معللة بمصالحهم والمخالف ممن يعتقد ذلك كاهل السنة وعلى التقديرين يلزم جواز
النسخ اما اذا لم يعلل بمصالحهم بل لانه ان يفعل ما يشاء كيف يشاء وبحكم ما يريد من غير اعتبار مصلحة
وغرض وحكمة فالقطع حاصل عقلا بعدم استحالة التكليف بالفعل في وقت معين ورفع التكليف
في وقت آخر اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فان الله تعالى امر بالصيام في شهر رمضان
وفرض الصوم فيه ونهى عن الصيام يوم العيد بها وايام التشريق وحرم الصوم فيها واما اذا
علل بمصالحهم فلان مصالحهم قد تختلف باختلاف الاوقات وتتغير بتغير الازمان لما
تختلف باختلاف الاشخاص فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت
معين للمصلحة في استلزام النهي عنه للمصلحة في وقت آخر فيجاز كون الفعل مامورا به في وقت
ومنهيا عنه في وقت آخر وهو المطلوب كالادوية والاغذية تضر في وقت وتنفع في وقت
آخر وكذا تنفع الشخص وتضر آخر فيما مر وبنهي الحكيم بحسب ذلك قيل لوضح بهذا الدليل لزم
جواز نسخ شرائعكم بل بانه فيما اجيب بانه لا يلزم اللزوم المذكور وانما يلزم ذلك لو جاز اختلا

مطلب
في امر آدم

مطلب
في امر نوح

مطلب
في امر الختان ووجوبه
في اباحة الاختين

مطلب
خلاف اليهود
وابي مسلم

مطلب
دليل الجواز للنسخ

مطلب
تعليل افعال الله

مطلب
لزوم نسخ الشريعة

المصالح على وجه لا تفي بها القواعد الثابتة على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم وهو ممنوع فان القواعد
التي في شريعتنا ممهدة على وجه توافق مصالح العباد الى انقراض العالم وعلى تقدير التسليم يلزم منه
الامكان الوقوعي وهو غير ممتنع لان الشرعي لاطلاع الشارع على عدم وقوع اختلاف المصالح الممكن لذاته
الى آخر الدنيا وبتقدير تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى بما نقل فيما ورد في التوبة ان الله تعالى
امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء بالاتفاق وهو النسخ
بعينه وفيما ورد ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك بعد الطوفان اني جعلت لكم
كل دابة ما كالك ولذريتك واطلقت ذلك اي الاكل لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلما كلوا
وقد حرم كثيرا من الدواب على من بعده من ارباب الشرايع وهو عين النسخ والوقوع دليل الجواز قيل
انما يكون ما ذكرتم نسخا ان لو كان امر آدم بذلك والاباحة لنوح وذريته عليه السلام مؤبدين
وذلك ممنوع فانه يجوز ان يكون ذلك موقتا بظهور شرع من بعده فيكون من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء وقته لا نسخا اجيب عنه بان المنقول في التوبة امر آدم والاباحة لنوح عليهما السلام
مطلق عن التوقيت في اللفظ والاصل عدمه فيكون التحريم بعد نسخ الاباحة مقيدا بظهور شريعة
من بعده في علم الله تعالى فذلك لا يقضي في كونه نسخا فان النسخ لا يكون الا لما هو موقت في علم الله تعالى
ومطلق بالنسبة الينا واستدل على المذهب الحق والالزام على اليهود بوجوه وهي مزيفة عند
المصنف رحمه الله منها تحريم السبت على موسى وقومه بعدما كان مباحا قبله ومنها جواز الختان
في شريعة ابراهيم عليه السلام مطلقا في اي وقت اراد المكلف في الصغر او الكبر ووجوبه في اليوم
الثامن من الولادة عندهم اي عند اليهود فان موسى عليه السلام اوجب عليهم ذلك ومنها اباحة
الجمع بين الاختين في شرع يعقوب وتحريمه عندهم اي عند اليهود وقوع النسخ في هذه الصور
الثلاث دليل الجواز واجيب عن هذه الاستدلالات بان التحريم في السبت و
تحريم تاخير الختان عن اليوم الثامن وتحريم الجمع بين الاختين رفع اباحة كانت ثابتة عقلا
بحكم الاصل وهو ليس بنسخ اذ النسخ انما يكون حكم شرعي لا عقلي لما تقدم ويمكن ان يقال لما تقررت
تلك الاباحة في تلك الشرايع صارت حكمة تقتضي ابقاءها ما لم يطرأ ما يزيلها فيكون رفعها
رفع حكم شرعي فيكون نسخا قوله قالوا الوضع يبطل قول موسى عليه السلام المتواتر ان شريعته
مؤبدة قلنا نختلق ولانا نقطع عادة بانه لو وضع عارضوا به محمدا صلى الله عليه وسلم قالوا
ان النسخ حكمة ظهرت بعد ان لم يكن لزم البدا والا فالعبث واجيب بعد تسليم اعتبار المصلحة
انه حكمة علمنا انها تكون عند نسخه لاختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الظهور بعد ان لم يكن
قالوا ان قيد الاول بوقت فليس بنسخ لانتهائه بانتهاء وقته وان دل على التابيد لم يقبل

مطلب
في امر نوح

مطلب
في امر الختان ووجوبه
في اباحة الاختين

مطلب
في اي شيء يكون النسخ

مطلب
الزام اليهود

لاجتماع الاخبار بالتابيد ونفيه وهو تناقض ولانه يؤدي الى انقدر الاخبار بالتابيد
لاحتمال النسخ وانه الوقوف متابيد حكم ما وللزوم نسخ شريعتكم مع التصريح بالتابيد فلنا
مطلق فيدل على تحقق الوجوب واما البقاء وعدمه فلا استصحابا ومن الصيغة ولو سلم والالة
على التابيد صريحا منع التناقض على قولنا من يجيز النسخ فان الامر بشيء في المستقبل ابدا لا يستلزم
استمراره وانما يستلزم ان الفعل في المستقبل ابدا متعلق الوجوب فاذا تبين زوال التعلق
به لنسخ لم يكن ذلك قضاء كالموت وانما التناقض في الاخبار ببقاء الوجوب ابدا مع نسخه ونسخ
شريعتنا محال لثبوت الاخبار المتواترة ببقائها بان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فانا لو
لو جاز لكان اما قبل الفعل ولا انتفاع بما لم يوجد ولا بعده لانه معدوم ولا معه والا لارتفع حال
وجوده قلنا المراد ان التكليف الثابت ابدا ان لم يكن زال كما يزول بالموت لا الفعل قالوا
ان علم استمراره ابدا فلا نسخ وكذلك ان كان مقيدا بمدة معينة لان انتفاع الحكم بوجود
غاية ليس بنسخ قلنا بعلم مستمرا الى وقت ارتفاعه بالنسخ وذلك بحقيقته ولا يمنعه ولجريه
على الاصطلاح واجماع الامة ان شريعتنا ناسخة للشرايع وان التوجه الى الكعبة ناسخ لبيت
المقدس وايه المواريث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين لما فرغ من الاستدلال
على المذهب الحق شرع في بيان استدلال اليهود في امتناع النسخ بشبه خمس الاولى قالوا
لو صح نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى عليه السلام الثابت عنه بالتواتر ان شريعته
مؤبدة ما دامت السموات والارض واللازم باطل لان موسى عليه السلام رسول صادق
معصوم عن الكذب وبطلان قوله والملازمة ظاهرة لانه اذا انتسخت شريعته لم تكن مؤبدة و
قول موسى عليه السلام تدل على انها مؤبدة فالقول بالنسخ يبطل القول بالتابيد اشار اليه بقوله
قلنا مختلف الى جوابه وبيانه ان هذا الخبر مختلف اي مفترى على موسى عليه السلام فانه لم ينقل
قبل اول من اختلق وافترى ووضع ذلك لليهود ابن الراوندي الزنديق ليعارض به
دعوى رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والدليل على انه لم يصح هذا القول عن موسى عليه
السلام وانه مفترى عليه القطع عادة باشر لو كان نقل عن موسى عليه السلام صحيح الذكر واللفظ
صلى الله تعالى عليه وسلم وعارضوا محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بها في وقت دعوى النبوة واحتجوا
به عليه لحرصهم على معارضته ودفع دعوى نبوته وكان ذلك اقوى حجة لهم والعالم بذكر واله
عليه السلام دل على انه ليس بصحيح عندهم وانه مفترى بعد ذلك الشبهة الثانية قالوا لو
صح النسخ لزم البداء على الله تعالى او العبث واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان النسخ
ان كان لحكمة ظهرت لله تعالى بعد ما لم يكن ظاهرة له حالة الامر قبل النسخ لزم البداء والا

اي وان لم يكن النسخ لحكمة ظهرت بعد ما لم تكن ظاهرة له لزم العبث وهما على الله تعالى محالان
اما البداء فلانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء يقال بدا لنا الامر الفلاني او وجه الرأي او سور
المدينة اي ظهر بعد خفائه والبه الاشارة بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وقوله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وبدا لهم سيئات ما كسبوا والظهور بعد الخفاء
مستلزم للعلم بعد الجهل وهذا لا يجوز في حق الله تعالى فان الجهل نقص فلا يجوز اتصاف جنابه الكريم
والادلة القطعية العقلية والنقلية دالة على انه عالم بالاشياء كلها عالما هي عليه ازلا وابدا ويجوز
عن ذلك من تثاقل وزعزع الارض وطارق السماء واما العبث فلانه علامة السفه والجهل ومنافاة
للحكمة فيستحيل على الحكيم ابطال الحكمة واجيب عنه اما اولا فبالمنع وهو انا لا نسلم انه لو صح النسخ لزم احد
الامرين فوله لان النسخ ان كان لحكمة ظهرت لنا الآن قلنا لم لا يجوز ان لا يكون النسخ لحكمة ظهرت لله تعالى
بعد ان لم تكن ظاهرة له قوله لزم العبث قلنا انما يلزم هذا لو كانت الاحكام تابعة لمصالح العباد
ومعللة بالحكم والاغراض وهو ممنوع فان هذه الشبهة مبنية على ذلك وهو قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وفي صحتها كلام واما بناء على تقدير تسليم اعتبار المصلحة في احكامه تعالى
فبانا لا نسلم لزوم العبث على تقدير ان لا يكون الحكم ظهرت بعد عدم ظهورها فانا نختار ان النسخ
لحكمة عليها الله تعالى في الازل ان تلك الحكمة تكون حاصلة عند نسخ الحكم لاشتمال ذلك الحكم على مصلحة
العباد من وقت كذا الى كذا وعند انقضائه تختلف المصلحة وتكون المصلحة في عدم مشروعيته
لاختلاف المصلحة بحسب الازمان والاحوال فلم يلزم ظهور ما لم يكن ظاهرا ولا خلو النسخ عن حكمة
حتى يلزم البداء والعبث بل هذا محض العلم والحكمة وشبهة اليهود انما نشأت من الجهل بالفرق
بين البداء والنسخ فاعتقدوا بان النسخ هو البداء فيكون محالا ولكن بينهما فرق وهو ان البداء
لما ذكرنا ظهور شيء بعد خفائه والنسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم على ما ذكرنا وليس في ظهور
ما كان خفيا فانه ليس لظهور مصلحة او مفسدة لم تكن ظاهرة بل لما ذكرنا انه تعالى علم في الازل
كون الحكم الفلاني مصلحة الى وقت كذا وكون الحكم الفلاني مفسدة في وقت كذا الى كذا فشرع الاحكام
القابلة لكونها مصلحة في وقت دون وقت مقيدة باوقات كونها مصلحة فيه في علمه وبعض اعيان
العلم والحكمة لا حصول علم مجهول ولا ظهور امر خفي الشبهة الثالثة قالوا الحكم الاول الذي
ورد على النسخ ان كان مقيدا بوقت محدود معين فليس بنسخ لان الحكم حينئذ ينتهي بنفسه انتهاء وقته
المعين كانتهاء الصوم بدخول الليل لا بدليل آخر متأخر فلا يكون نسخا وان كان غير مقيد بوقت
معين بل الخطاب الاول دل على التابيد لم يقبل النسخ لاربعة اوجه اولها الوقوع قبل النسخ لزم التناقض
واللازم باطل اذ التناقض قضايا ردة للجهل والجهل عن ايراد ما لا تناقض فيه ومستلزم للكذب

مطلب معنى البدا

مطلب ان شريعتنا ناسخة للشرايع

مطلب استدلال اليهود

مطلب ان الاحكام تابعة لمصالح العباد وبحكمه ام لا

مطلب كون النسخ لحكمة

مطلب الفرق بين البداء والنسخ

مطلب ان الخطاب الثابت بدليل لا يقبل النسخ

وذلك محال في كلام الشارع العالم القادر الصادق واما الملازمة فلانه حينئذ يلزم اجتماع الاخبار
بتابيد الحكم والاخبار بنفي تابيده لانه باعتبار دلالته على التابيد اخبار بتابيده وباعتبار وقوع
نسخه اخبار بنفي تابيده فالاخباران بهما متناقضان لان اخبار الشارع صدق وقد بينا انه لو دل
ما دل على التابيد للنسخ لادى الى تعذر الاخبار عن الشارع للعباد بتابيد شئ من الاحكام ولا
يبقى له طريق الى اعلام عباده بذلك اذا اراد اعلامهم به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
غير متعذر عليه بالنزاع اه الملازمة فلا حينئذ لجواز طريان النسخ على ما دل عليه التابيد في اعلامه
لهم بذلك التابيد ولا يمكنه الاتيان بعبارة ليس فيها هذا الاحتمال لانه اى طريق يقع
الاخبار فيه احتمال النسخ وقد بينا انه لو قبل ما دل على التابيد للنسخ لادى الى نفي الوثوق بتابيد حكم
من الاحكام فيتعذر على الاخبار والاعلام فيستلزم انه لا يوثق بوعد الله تعالى ووعيده
على سبيل التابيد فانه اى حكم فرض احتمل عدم التابيد لجواز طريان النسخ عليه واللازم وهو
نفي الوثوق باطل لتحقق الوثوق بتابيد بعض الاحكام فانا نعلم قطعا تابيد حرمة الكفر ووجوب
الايمان الى غير ذلك من الاحكام المؤبدة ورابعها انه لو قبل ما دل على التابيد النسخ للزم جواز نسخ
شريعتكم مع التشريع من نبيكم تابيده اذ لا مانع لغير ذلك النص فحيث لم يكن التابيد ما فهو من قبول
النسخ جاز نسخه بالنص الدال على التابيد حينئذ لا يمنع النسخ فجاز نسخ شريعتكم ولكن اللازم وهو
جواز نسخ شريعتكم باطل عندكم اشار المصنف الى الجواب عن ذلك بقوله قلنا مطلقا اى لانسلم الحصر في
القسمين وهما التوقيت والتابيد بل هنا قسم آخر وهو الخلو عنهما بان يكون الخطاب الوارد عليه
النسخ مطلقا عنهما غير متعرض للتقييد بوقت والتابيد فيدل على تعلق الوجوب بالفعل فقط بلا
قيد الزمان وهذا هو المستفاد من الصيغة فان التوقيت والتابيد بعد البقاء والاستمرار غير داخل
في المطلق اما بقاء التعلق او الوجوب واستمرارهما وعدم بقائهما غير مستفاد من الصيغة
فلا يمتنع نسخه ولو سلم الانحصار في القسمين وسلم دلالة الخطاب الاول الوارد على النسخ على
التابيد صريحا وانظر انا هذا القسم منع لزوم التناقض لما على قولنا فانا لا نجيز نسخ مثل هذا
فلا يرد علينا فان قالوا اوانا على قولنا من جواز نسخه فلا يلزم التناقض ايضا لان الامر الشئ في
المستقبل ابدا الى وقت التخصيص على التابيد مثل صم رمضان ابدا الا يوم العيد استمراره في جميع
الازمان في الزمن المستقبلة ابدا وهذا لا ينفي استمرار الوجوب بالعوارض كالجنون
والاغماء المسقوطين وهذا لان المستلزم لاستمراره انما الامر وصيغته وهو ضمن فاسد لان
الامر لا يقتضي التكرار ولفظ ابدا وهو ايضا فاسد فان الابد ظاهر في الدوام لا قطع لانه
قد يستعمل في الزمان الطويل وانما يستلزم الامر بالشئ في المستقبل المقيد بالتابيد ان الفعل في

في المستقبل هو صوم رمضان متعلق الوجوب اى محل تعلق الوجوب لكن تعلق الوجوب انما يحصل
ما دام وقته فما دام لا يلزم منه دلالته على كونه متعلق الوجوب ابدا استمرار التعلق ابدا وبقاؤه
فان الموجب ليس بمشتق بل البقاء العدم وليس الزوال باستصحاب الحال فانا نبين زوال
التعلق به بدليل كالناسخ او غيره من الموانع لم يكن منتفيا قبله لان الاصل لم يستلزم الاستمرار
لم يكن متعرضا لزمان وجود الناسخ فلا يقع بين الدليلين تعارض لعدم اتحاد الزمان فتحقق شرط
التناقض فلا يكون منتفيا قبله بل يكون متركا للظاهر وهو الاستصحاب بدليل اقوى منه وهو الناسخ
المزيل له وذلك كالموت فانه يزيل تعلق الوجوب بالمكلف فان الخطاب الدال على الوجوب
عليه ابدا يقتضي الوجوب دائما ومع هذا لم يستمر ابدا بل انقطع بالموت ولا يلزم منه تناقض اذ
الموت صار قرينة على ان المراد بالتابيد مدة بقائه فكذا ها هنا والناسخ قرينة تكون المراد من
التابيد المدة التي قبل ورود الناسخ وانما التناقض في الاخبار ببقاء الوجوب ابدا مع نسخه بان يقال
صوم عاشوراء باق ابدا فانه يمتنع نسخه والا يلزم الكذب في اخبار الله تعالى وهو محال وبهذا
قالوا الاخبار ليس بمحل للنسخ فانه يقتضي كون المخبر به حقا ابدا فيكون متعرضا لبقائه واستمراره
فاذا صح نسخه لم يبق مستمرا فتناقض فهذا هو الفرق بين الاخبار والانشاء وهو الامر والنهي
حيث صح النسخ في الانشاء وان قيدا بالابد لعدم اقتضائه البقاء دون الاخبار لاقتضائه
البقاء ليكون الخبر مطابقا للواقع فيكون صدقا فلم يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد المقيدين
بالابد فان بقوتهما باخبار الشارع الصادق الذي لا يحتمل خلاف الواقع دون الانشاء قيل وفيه
بحث اذ اريد بعدم استلزام الاستمرار عدم وقوعه قطعا لاحتمال ان يكون ان يراد
من الابد الزمان الطويل فلا فرق بينه وبين الاخبار فيصح نسخ الاخبار المقيد بالتابيد ايضا
لاحتمال ان يراد بالتابيد الزمان الطويل بجاز فلا يلزم الكذب فان المجاز ليس بكذب لوقوعه
في القرآن وان اريد به الفرق بين الانشاء والاخبار بان يجوز في الامر ابدا تعلقه بالفعل
في جميع زمان المستقبل ما دام من التابيد في ابتداء ورود ولا يلزم من ارادة التابيد والاستمرار
في ابتداء ورود بقاء الاستمرار بجواز انقطاع الطلب التعلق في بعض الازمان المستقبلة
ولا يجوز مثله في الخبر فليس بصحيح لانه اذا كان استمرار التعلق مرادا في الابتداء ثم ينقطع يلزم الخلف
وهو محال على الله تعالى وجوابه قد بيناه الفرق الصحيح بين الاخبار والانشاء قيل هذا
تمام الكلام في الجواب عن الدليل الاول بما قرناه دون الثاني والثالث فانه لم يتعرض
لجوابهما فالجواب عن الثاني انا لا نسلم انه لو جاز نسخ ما دل على التابيد تعذر على الشارع الاعلام
تابيد حكم من الاحكام بجواز ان يخلق الله تعالى لنا علما ضروريا بذلك او بضم القرائن والمؤكدات

محل النسخ

مطلب
الفرق بين الاخبار
والانشاء

اللفظية لما لفظا لابد قاطعة لاحتمال ارادة غير الظاهر او بطريق الاخبار فانه لا يحتمل النسخ ولهذا خرج
عن الثالث قريب من هذا وهو انا لا نم انه لو جاز نسخ ما دل على التابيد لما حصل لنا الوثوق بشئ من
احكام والوعد والوعيد لجواز ان ينضم اليه من القرائن والمؤكدات القاطعة لاحتمال النسخ او
يخرجه مخرج الاخبار فلا يحتمل النسخ واشار الى الجواب عن الرابع بقوله ونسخ شرعنا محال يعني ان
اردتم انه يلزم من نسخ ما دل على التابيد جواز نسخ شرعنا عقلا فمسلم لكن لا يلزم منه الوقوع
او شرعا فممنوع فان نسخ شرعنا محال شرعا لثبوت الاخبار المتواترة من الصادق ببقائها الى
يوم القيامة وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا نبي بعدي والخلف في خبر
الصادق محال قيل بل هو محال شرعا لما ذكرتم وعقلا ايضا وهو انه لو جاز نسخ شرعنا لزم
التناقض وهو محال لذاته واما الملازمة فلان البراهين القاطعة دالة على صدق الله تعالى وصدق
رسوله وقد اخبر الله تعالى بانه خاتم النبيين واخبر الرسول بانه لا نبي بعده فوجب ان يكون ذلك
كذلك فلو جاز نسخ شرعنه يلزم جواز نبي بعده ولا يكون هو خاتم النبيين فيلزم التناقض
فثبت ان نسخ شرعنه ممتنع عقلا وهذا ليس بجيد فان هذا الدليل لا يفيد اكثر من انه عقلا جائز
بل يفيد مقدمة بقلية وهو اخبار الشارع وعدم جواز الخلف في خبره فالعقل لا يدل على انه ممتنع لذاته
ولا الشارع اخبر بانه ممتنع لذاته فيكون ممتنعا بالغير وهو خبر الصادق بعدم الوقوع مع امكانه ذاتا
واما الشبهة الرابعة انه لو جاز نسخ وجوب الفعل كان جوازه اما قبل وجود الفعل وهو باطل
لان ارتفاع ما لم يوجد محال واما بعد وجود الفعل وهو ايضا باطل لان الفعل بعد انقضاء وقته
وارتفاع المعدوم محال ايضا واما مع وجود الفعل وهو ايضا باطل لانه لو نسخ للزم ارتفاع محال
وجوده فيلزم الجمع بين النفي والاثبات وهي استحالة ظاهرة وفي كلام المصنف مواخذة
لفظية لانه استعمل كلمة اما من غير تكرير وهو كلمة اما مرة واحدة في عطف قوله ولا بعده على ما بعد الاول
واجاب عنه بانا نختار شقا ثانيا جواز نسخ قبل الفعل ان كان مامورا به الفعل مرة وان كان مكررا فيجاب
انه يجوز نسخه قبل مباشرة شئ منه او بعد المباشرة مرة او مرارا ولا استحالة في شئ من ذلك
فان النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل الفعل جائز عقلا وسيأتي وهذا لان المراد بنسخ الحكم ان التكليف
الثابت بالحكم المكلف بخطاب التنجيز هو بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال بالنسخ بمعنى انه ظهر لنا
انقطاعه وانتهاؤه بالنسخ فانه لبيان انتهاء الحكم كما قال وانقطاع الخلود وليس المراد بالنسخ
والرفع ان الفعل رفع ولا بانتساخه انه ارتفع بل المراد انه ارتفع التكليف بعد ما كان
مكلفا به وليس الحث في رفع الفعل فالتردد غير موجه واذا اطلق عليه الرفع فالمراد به بيان
انتهاء التكليف به قبل مباشرته بان تكون المصلحة اقتضت انتهاء التكليف به قبل الفعل

مطلب نسخ شرعنا محال

مطلب جواز النسخ بعد الاعتقاد

او بيان انتهاء التكليف بتكراره وانما كان مستحيلا لو كان المراد بالمرفوع النسخ الحقيقي وهو
الاعدام دون بيان انتهاء التكليف الشبهة الخامسة قالوا لا نسلم انا ان علم الله تعالى استمرار الحكم
المنسوخ ابدا فالنسخ اي لا يجوز نسخ ما علم الله تعالى استمراره ابدا والا يلزم خلاف ما في علم الله
وهو محال لانه جهل واما ان علم استمراره الى وقت معين بان علم كونه مغيا بغاية معينة وهو
المراد بقوله وكذلك ان كان مغيا بغاية معينة فهذا ايضا لا يجوز نسخه لان ارتفاع الحكم حينئذ
يكون بوجود غايته وانتهاؤه وهو ليس بنسخ اجاب عنه بانا نختار القسم الثاني وهو انه تعالى
علم استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله تعالى انه يرتفع فيه ذلك الحكم بالنسخ وذلك
لا يحقق النسخ ولا ينحصر فان النسخ كما عرف بيان انتهاء حكم كان مغيا بمدة معينة عند الله تعالى مطلقة
عندنا فهو بيان لخصوص في حق الشارع وتبديل بالنسبة الينا فقط واشار الى الزام الاصفهاني
بعد بيان شبه اليهود بقوله واطبق على الاصفهاني اجماع السلف من الصحابة والتابعين على ان
شرعنا ناسخ لجميع الشرائع السابقة ولا يصح عقد الاسلام الا باعتقاده واجماعهم على وجوب
التوجه في الصلاة الى الكعبة ناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس واجماعهم على ان اية
المواريث وهي قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية ناسخة لاية الوصية للوالدين والاقربين
وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين واشار
بهذا الاكثر منا الى تخصيص وهي من ضروريات الدين فان قال مراد الاصفهاني بيان الشرائع الماضية
لم تنسخ بشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فهذا كفر لانه مستلزم لانكار محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وتكذيبه له فيما جاء به مما في الشرائع الماضية ولكن الممكن ان يكون مراده مع الاعتراف
بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام وصدقه والسلام مع عليه بانه انما يحط مخالفة الشرائع المتقدمة
فلا بد من تاويل كلامه فيحتمل ان يكون مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الوقت وورود
الشريعة المناوئة انما نشئ القران ان عيسى عليه السلام بشر بشرع محمد عليه الصلوة والسلام
او وجوب الايمان به عند ظهوره فيكون انتهاء الشرائع المتقدمة بشريعة النبي عليه الصلوة والسلام
من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء غايته وهذا ليس بنسخ بل هو مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل او هو من قبيل التخصيص نزل الازمان كما ان تخصيص العام من قبيل التخصيص
نزل الافراد والاعيان والتخصيص ليس بنسخ قوله مسئلة شرط النسخ التمكن من
الاعتقاد فيجوز قبل الفعل خلافا للمعتزلة والبصري لنا اذا ثبت التكليف قبله وجب
جواز رفعه اعتبارا بالجواز اذ رفع التكليف بالموت والجامع قطع تعلق التكليف ولان
كل نسخ قبل الفعل لانه محال بعده لتحصيل الحاصل وبعده لاجتماع الضدين وهما الفعل وتركه

مطلب بيان ما يوجب الايمان الاصفهاني

مطلب لا يصح الايمان الا باعتقاد بقاء شرعنا

مطلب ما يوجب مراد الاصفهاني

مطلب شرط النسخ

لم يقع وقد وقع فانه نسخ فرض خمسين صلاة ليلة المعراج بخمس قبل التمكن من الفعل اتفق
اهل الاصول على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل والمراد من التمكن ان يمضي بعدما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به بان امر باربع ركعات وقت بعينه فاورد
من ذلك الوقت ما يسع فيه اربع ركعات ثم نسخ ذلك قبل الاقدام على الفعل وبعده فهذا جايز
بالاتفاق الا انه نقل عن الكرخي انه خالف في هذا حيث لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من
الوقت ما يسعه او لم يمض ووقت الاداء في جواز نسخ الفعل قبل التمكن منه بعد التمكن من الاتيان
به وقوعه وجوبا على احدهما ان يرد الناسخ بعد دخول الوقت قبل انقضاء زمان يسع
الواجب بما قيل للمكلف اذبح ولدك فجاء ولدك اسباب ثم قيل له بعد تحصيل بعض الاسباب
لا تذبحه او قيل له صم غدا ثم شرع في الصوم فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم ونانيهما
ان يرد الناسخ قبل دخول وقت الواجب بما قيل الحج هذه السنة ثم قيل قبل دخول اشهر
الحج لا تحج او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل
الحديث الى ان شرط النسخ التمكن من الاعتقاد دون الفعل فيجوز النسخ عندهم قبل التمكن من الفعل
وهو مختار المصنف رحمه الله خلافا للمعتزلة والصيرفي من الشافعية وبعض اصحابنا وبعض اصحاب
احمد حيث شرطوا لجواز النسخ التمكن من الفعل فلا يجوز النسخ عندهم قبل التمكن منه واستدل
المصنف رحمه الله تعالى على المختار بوجوه واشار اليه بقوله لنا الى آخره الاول انه اذا ثبت ان
التكليف بالفعل يتوجه الى المكلف قبل الفعل كما تقدم ان التكليف انما يتوجه قبل وقت
المباشرة وجب جواز رفعه قبل الفعل بالنسخ والملزوم ثابت فالملزم من ان التكليف انما يتوجه
قبل الفعل فالملزم ايضا ثابت بيان الملازمة اعني جواز رفع التكليف بالنسخ قبل الفعل
لجواز رفع التكليف بالموت قبل الفعل اذ قياس احدهما بالآخر والجامع بينهما قطع تعلق
التكليف الثابت بهما فان رفعه بالموت لبن الا قطع تعلق التكليف وبيان انتهاء
وانقطاعه به فكذا بالناسخ اذ الفرض ان كلا من النسخ قبل وقت الفعل لان النسخ رفع المكلف به بدليل
شرعي ورفع التكليف بعد الفعل محال لكونه تحصيلا للحاصل وكذا رفعه مع الفعل ايضا محال
لانه يلزم منه اجتماع النفي والاثبات في وقت واحد واذا امتنع النسخ بعد الفعل ومعه
تعين ان يكون النسخ قبل الفعل فلو لم يجز النسخ قبل الفعل لم يجز النسخ اصلا لكن النسخ جايز
بالاتفاق فثبت ان كل نسخ قبل الفعل قبل قوله لا يجوز النسخ معه لاجتماع الفعل وعدمه
بحث لانه يلزم من رفع وجوب الفعل ارتفاع الفعل حتى يلزم اجتماع الفعل وعدمه
ولان الفعل الذي هو جزء الباعث وهو الآن الذي هو زمان الرفع فيكون ارتفاع

التكليف

التكليف بعده لتقدم الرفع على الارتفاع فلا يلزم اجتماع الفعل ورفعه معا في زمان واحد وان قيل
لا يجوز النسخ معه لاستحالة اجتماع التكليف ونقيضه بدليل الفعل لانتهم الضلالا قلنا ان الجزء
الحاضر غير متجزئ فمتى رفع التكليف فقد ارتفاعه فيما يليه من الجزء المستقبل فالملزم اجتماعهما مع
عدمه ولكنه مع هذا يفيد المطلوب وهو جواز النسخ قبل التمكن من الفعل فان قيل ان النسخ الواجب
المضيق يكون قبل انقضاء وقته كما لو فيد جواز نسخ الفعل قبل مضي زمان يسع فيه الفعل وان
فرض جواز نسخه في اثناء وقته كان النسخ قبل زمان يسع فيه المنسوخ وهو المطلوب الثالث
انه لو لم يجز النسخ قبل الفعل لما وقع لان الوقوع دليل الجواز لكنه وقع لما روي ان النبي صلى الله
امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ فرض الخمسين بفرض خمس صلوات باشارة موسى
عليه السلام بالرجوع وطلب التخفيف وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل وهذا لان حكم النسخ
عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن جميعا تارة ولعمل القلب بانفراده اخرى واشتراط التمكن
من الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل تقدير فان القلب هو الرئيس الاعضاء
وهو المسئول عنه فابتلاؤه هو المقصود واما التمكن من العمل فمما الزوائد الذي يحتمل السقوط
فيحتمل ان النسخ بيانا لمدته ويحتمل انه لا يكون قبل حديث المعراج لانكره المعتزلة بالكلية فلا يمكن
الزامهم به ومن اقر به من غيرهم لم يقل لم يثبت في حديث المعراج نسخ الصلوات بل هو من
زوايد القصاص بدليل انه لا بد من التمكن من الاعتقاد في صحة النسخ وهم بعد ذلك فان
الفرض غير مخصوص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل الفرض ان عليه وعلى الامة ونسخ ذلك قبل علمهم
وبلوغ الخطاب اليهم اجيب بان حديث المعراج وفرض خمسين صلاة ونسخها الخمس منها
مشهور ومذكور في الصحاح من كتب الاحاديث فوجب قبوله ولم يجز القول بكونه من
زوايد القصاص بعد ثبوته وصحته والنبي عليه الصلوة والسلام هو الاصل لهذه الامة وقد وجد
التمكن من عقد قلبه فيكون التمكن من عقد القلب في حق الامة ثابت حكما قوله واستدل
بان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد فعزما توصمما واوشك عليه ولو تاه لم يقدم ونسخ
قبل التمكن واجيب بانه لم ينسخ فان الامر قايم غير منسوخ وانما لم يتصل بحكمه لهذا لا للنسخ واعترض
بعد تسليمه انما يكون قبل التمكن لو اقتضى الامر الفورية او تضيق وقت الوجوب واجيب لو
كان موسعا حكمت العادة بالتاخير حذرا من النسخ او الموت لعظم الامر ولانه لو كان موسعا
لم يمتنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل ليقاء الامر حتى لم يفعله بعد وبقاء الامر هو المانع
من الجواز عند الخصم حذرا من توارد النفي والاثبات مع اتحاد الوقت والمحل لما فرغ
من الاستدلال الصحيح على المختار شرع في الدليل الزايف على هذا المذهب وهو

مطلب الامر بخمسين صلاة

مطلب مذهب الصيرفي في جواز امكان النسخ

مطلب
قصة ابراهيم خليل
الله بذبح ابنه

قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فانه عليه السلام امر بذبح ولده لوجهين الاول قوله تعالى حكاية
عن الولد افعل ما تؤمر حين قال له ابراهيم على احد التاويلين عنى اني ارى في المنام اني اذبحك
فانظر ماذا ترى فانه يدل على ان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بالذبح فان المراد بقول الولد
افعل ما تؤمر الذبح فانه هو المامور به هنا حيث اورد كلام جوابا لقوله ابه اني ارى في المنام اني
اذبحك والا لما ناسب ذلك فدل على انه فهم منه الامر بالذبح فكان ابوه مامورا بالذبح واقدام
ابراهيم عليه السلام على الذبح فانه اخذ المدية وتله اي صرعه للجبين اي على الجبين ولو لم يكن الذبح
مامورا به لم يقدم عليه بمجرد منام فان الاقدام على مثل هذا الامر العظيم لا يكون بدون
الامر القاطع ولم ينكره المصدق الله تعالى بتوصيف ابراهيم ولده بالذبح الذي هو اقصى مراتب التحمل
ولولا انه كان مامورا به لما خوفه ولهذا قبل ان المراد بقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين
هو تكليفه فثبت ان ذبح الولد مامور به ثم نسخ قبل التمكن من الفعل فلو لم يجز النسخ قبل التمكن
من الفعل لوقع ولانه لو كان بعد التمكن لزم العصيان بناء على ان المامور به عند اول زمان الامكان
واجيب عنه بانا لا نسلم ان الامر بذبح الولد نسخ قبل التمكن فانه لم ينسخ لان الامر بالذبح قائم غير
منتف ولو نسخ لكان نقضا اذ النسخ بيان انتهاء الحكم والدليل على انه لم ينسخ انه تعالى سمى ابراهيم
محققا لرؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو نسخ قبل التمكن لم يسم بذلك
فان التصديق والتحقيق انما يكون بالامتثال دون النسخ وانما لم يقبل المامور به وهو الذبح
محل المضاف اليه وهو الولد للفداء اي لاجل قيام الفداء مقامه فمنع من الاتصال للنسخ بما نص الله
تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم لان الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول
المكروه المتوجه عليه يقال فداك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه وفي تسمية الشاة فداء
دليل على بقاء الامر بذبح الولد وعلى انه لم ينسخ لكن صارت الشاة قابلة للذبح وقابلة للولد عند
صيانته له مع بقاء الامر مضافا اليه فصار محل اضافة السبب الولد ومحل قبول حكم الشاة وصار
الولد مذبوحا حكما ولهذا قال عليه الصلوة والسلام انا ابن الذبيحين وقد ذبحا حقيقة بل فديا
بالقربان ولكن لما قام القربان مقام الولد في قبول الذبح صار مذبوحا حكما وصار ابراهيم ممتثلا
ومصدقا للرؤيا بالحكم الثابت بالامر فلم يصر منسوخا اذ لو نسخ لما احتاج الى الفداء لان المكروه اذا
لم يتوجه الى الشيء لا يحتاج الى دفعه بما يقوم مقامه وهو الفداء قيل فيه بحث فان الفداء هو الامر
بذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد وهو موجب لرفع الحكم الاول وهو وجوب ذبح الولد بانقاء
الشاة مقامه ولا معنى للنسخ الا هذا وكونه بدلا لا ينافي النسخ كما ان وجوب الاعتداد بالاقراء
اشهر وعشرا بدل عن وجوب الاعتداد بالحول وهذا هو النسخ حقيقة وقولهم الامر قائم غير منتف

بعيد

بعيد عن التحقيق اذ الامر وبقيام الامر فان كان للحكم الاول فمسلم وهو لا ينافي رفع تعلقه كما
عرفت في موضعه وان كان تعلقه لحادث التجزي فلا نسلم ان الامر بهذا المعنى قائم اذ قيامه
بسبب تعلقه بذبح الولد فاذا تغير المحل القابل لهذا التعلق وهو ذبح الولد تغير حقيقة هذا
التعلق وحدوث تعلق آخر بذبح شاة وبهذا يحصل الجواب ولا يحتمل صحة ذلك جواب فانه يجب
ان يكون الامر بالتوجه الى الكعبة في الصلاة غير ناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس لان
الامر بالتوجه الى بيت المقدس باق غير منتسخ وانما لم تصل كلها وهو التوجه الى القدس لصيرورة
الكعبة بدلا عنه فيكون التغير في كلية الامر لعين ما ذكرتم وهذا باطل قطعا واجيب عنه بانا لا نسلم
بان الفداء هو الامر بذبح شاة بدلا عن ذبح الولد اذ لا دلالة للفداء على ذلك بانفراد اهل
اللغة والتفسير بل الفداء ما ذكرنا وهو قيام الشيء مقام غيره في قبول المكروه المتوجه عليه وهو
يقتضي بقاء توجه الذبح الى الولد لانه امر بذبح الشاة بانقطاع الاول بالنسخ اذ لم ينقل
احد انه امر بامر آخر بذبح شاة والنسخ لا يكون الا بدليل متأخر عن الاول وبهذا البيان
كان الاعتداد فانه لم يرد فيه لفظ الفداء المؤذن ببقاء الاول بما ذكرتم وههنا والمراد بقيام
الامر الاول بقاء تعلقه الحادث التجزي وتسميته فداء دليل ظاهر عليه ولم يتغير المحل فانه لم
يحدث تعلق آخر بل التعلق الاول باق لكن وقع الفداء من تحقق موجبه والولد اذا لحقه حدث
بعلق آخر لما كان الفداء فداء له لانه انما يكون فداء اذا قبل المكروه المتوجه الى الولد
مع بقائه لا بعد انقطاعه وانتهائه بالذبح ولا يتخيل منه اولى من تحقق ان لا يكون بعد النسخ
وحقيقة الجواب المذكور مما يجزم به المحقق ولا يوجب ذلك ان يكون الامر بالتوجه الى الكعبة
غير ناسخ للتوجه الى القدس لان ما يلزم ذلك لو كان فالمذكور فيه لفظ الفداء وليس كذلك
واعترض على الاستدلال المذكور وهو الاستدلال بقصة ابراهيم على وقوع النسخ قبل التمكن
بعد تسليم ما ذكر بعد تسليم ثبوت النسخ فيما امر به ابراهيم عليه السلام من الذبح مع كونه ممنوعا اي
ولئن سلمنا ثبوت النسخ فيما امر به ابراهيم عليه السلام لكن لا نسلم انه وقع النسخ كان قبل التمكن من
الذبح وانما يكون النسخ قبل التمكن لو اقتضى الامر المطلق الوجوب على الفور وقد تقدم وقت
الوجوب في الواقع حتى يلزم كون التأخير عن ذلك الوقت عصيانا صادرا من المعصوم
الذي لا يصدر ذلك منه وهما ممنوعان فانه يجوز ان يكون موسعا ويكون النسخ بعد مضي وقت
التمكن من الفعل فلا يلزم كون ذلك النسخ قبل التمكن منه ولا تتم الاستدلال عليه وهو لزوم
العصيان من التأخير اذ لا يلزم العصيان من التأخير بعد التمكن على تقدير كون الوقت موسعا
فانه مخير في الاتيان في اي جزء شاء ولا يتعين الا بفعله واجيب اي عن الاعتراض الاخير على الاول

بوجهين الاول انه لو كان وقت وجوب الذبح موسعا لاقتضت العادة تاخيره مثل ذلك الفعل العظيم والابتلاء الاليم رجاء النسخ او موته احدهما لعظم هذا الابتلاء فالظاهر عادة عدم الاشتغال فيه مع جواز التاخير ورجاء الفرج ولكن لم يؤخر ابراهيم عليه السلام بل بادر الى الامتثال فدل على انه جزم بالمضيق ولكن الخصم ان يمنع ويقول لانسلم انه لم يؤخر جوازا ان يكون اشتغاله بالذبح في آخر وقت الموسع وما ذكرتم انما يتم لو كان وقت الفعل لو كان وقته الوقت المقدر المقدار معين بل كان مطلقا عن الوقت فيكون وقته الوقت الذي هو آخر الاوقات انه لو كان الوقت موسعا ومضى منه ما يسع الفعل لم يمتنع لاجل رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي بالفعل الواقع في الزمان الذي قبل وقت الفعل وانما لا يمتنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت الفعل في الزمان المستقبل ليبقى الامر وموجبه حتى لم يفعل المكلف ذلك الفعل بعد التقدير انه لم يات بذلك الفعل في اول الوقت الموسع فكان الامر وموجبه وهو الوجوب باقيا ضرورة لعدم الموجب لسقوطه اذ لا اقتضاء قول الوقت في اسقاط موجب الامر فاذا كان الامر باقيا كان النسخ رفع تعلق الوجوب بالفعل المستقبل ضرورة اذ تعلق الوجوب في الزمان الماضي لم يكن و بقاء الامر وموجبه وهو الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصم وهو المعتزلة من جواز نسخ الفعل عندهم من توارد النفي والاثبات على محل واحد في وقت واحد فان الخصم يقول ان النسخ مع بقاء الوجوب يوجب توارد النفي والاثبات على شيء في وقت واحد في محل واحد وهو محال فيمتنع النسخ فلا تجوز النسخ عندهم في الوقت الموسع لبقاء المانع المذكور ويمتنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بانقضائه بنفسه ويمتنع ايضا قبل اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب المانع فيه فتعين ان يكون النسخ قبل وقت الموسع وهو المطلوب والخصم منع عدم جواز النسخ في الموسع بعد مضي الزمان الذي يسع فيه الواجب على اصله وانما يمنع كون المانع بجرد بقاء الوجوب بل المانع عنده كون الامر به دليلا على اشتماله على مصلحة وجواز نسخه قبل مضي ذلك الزمان وقبل التمكين يدل على ظهور عدم اشتماله على مصلحة بل يدل على اشتماله على مفسدة وهو على الزاني محال لانه بدا وللجواب عنه انما يلزم ذلك لو كان نفس الفعل مقصودا من الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون المقصود منه الابتلاء بالجزم والاعتقاد وظهور البشر والتهيؤ للقصد الى الامتثال وهو حاصل قوله قالوا لم يؤمر ولهذا استبطأ المنام وجواز انه امر بمقدماته ولذلك قيل قد صدقت الرؤيا فلو كان المامور به الذبح ولم يحصل لم يصدقه قلنا منام النبي وحي ولو كان وهما لما اقدم على الحرام والامر بالمقدمات خلاف الظاهر قالوا واحد وكما ذبح النحر وروي انه ضرب عنقه بنحاس فمنعه منه فلا يكون نسخا قلنا لو النحر اشتهر لانه نحر بامره ولو ضرب كان تكليفا بما لا

الذي

لا يطاق ولا اشتهر فكان نسخا قبل الفعل فان قالوا لو جاز فلعله ان يؤمر بالفعل وقت نسخه وفيه توارد النفي والاثبات قلنا لو يؤمر لم ينسخ لعدم ارتفاع شيء فلم يكن ما مور به ذلك الوقت بل قبله قالوا المانعون من جواز النسخ قبل التمكن اعترضوا على الاستدلال اولا بقصة ابراهيم من وجهين الاول قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بشيء لا بالذبح ولا بمقدماته وانما توهم انه امر به لهذا نسبه الى المنام وقال اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام لا يثبت به شيء والا يقظة وقوله افعل ما تؤمر لا دلالة فيه على انه امر به لهذا ذكره بالمستقبل دون الماضي اي افعل ما تؤمر في المستقبل ولو كان قد امر به لقال افعل ما امرت به الثاني انه وان سلم انه امر بشيء لكن لا نسلم انه امر بحقيقة الذبح بل انه امر بمقدماته ابتلاء له وامتحانا للصبر ولدعائه ذلك وقد امتثل بايقان مقدماته حيث اخذ السكين وتله للجبين وصرعه للطاقين ولذلك قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا فدل على كونه ما مورا بالمقدمات اذ لو كان ما مورا بنفس الذبح ولم يحصل الذبح منه لما كان ابراهيم مصدقا للرؤيا فكيف يقال له قد صدقت الرؤيا ولم يصدقه اجاب عن الاول بقوله قلنا منام النبي عليه السلام وحي يجب العمل به فيما يتعلق بالاوامر والنواهي واكثر وحي الانبياء كان بطريق المنام فيكون حقا وبهما وقد روي انه عليه السلام كان وحيه ستة اشهر بالمنام حتى قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة لان زمان نبوته كان ثلاثا وعشرين سنة وقال عليه الصلوة والسلام لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة وقد رأى ابراهيم عليه السلام في المنام ذبحه فيكون ما مورا به ولو كان ذلك المنام وهما لما اقدم ابراهيم عليه السلام على الذبح الذي هو حرام فانه لا يجب بحيث لا ينفصم ان يقدم على الحرام بمجرد وهم لا اصل له ولانه لو كان وهما لما احتاج الى الفداء ولما سماه بلاء مبينا وما تؤمر وان كان مستقبلا اريد به الماضي بدليل اشتغاله ابراهيم عليه السلام بمقدماته واشار الجواب عن الثاني بقوله والامر بالمقدمات خلاف الظاهر اي الامر بالذبح على مقدماته خلاف ظاهر اللفظ فان قوله اني ارى في المنام اني اذبحك ظاهر في فعل الذبح ومقدماته غيره فالحمل على خلاف الظاهر ولانه لو كان ما مورا بمقدماته لما احتاج الى الفداء لانه قد اتى بما امر به فلا يستحق شيئا وانما قيل له قد صدقت الرؤيا لتحقق الذبح بذبح الفداء العظيم مقامه كما في حق المتمتع اعتمادا على الاستدلال المذكور بعد تسليم ورود الامر بالذبح بوجهين ايضا الاول قالوا سلمنا انه كان ما مورا بالذبح حقيقة لكن لا نسلم انه نسخ لانه وجد من الذبح الما مور به الذي هو مقدوره لهم وهو امرار المدية وقطع الحلقوم لكنه كلما ذبح وقطع الحلقوم التحم عنقه عقيبه والتصل ما قطعه بقدرة الله تعالى واصبح صحيحا كما كان فلم يذبح بقال التحم الجرح اذا برأ واتصل ما تفرق ولهذا قيل قد صدقت الرؤيا ومنع على ذلك والثاني انا وان سلمنا عدم وجود حقيقة الذبح لكنا لا نسلم

مطلب المانعون من جواز النسخ قبل التمكن

ذلك بطريق النسخ بل لمنع التدافع عن حصول الذبح فانه روى انه صفح عنقه بنحاس راى جعل على عنقه صفيحة
من نحاس او حديد مانعة له من حصول الذبح فلا يكون ذلك نسخا اجاب عن الاول بقوله قلنا الوجه
لا شتهاره انه يجوز ان يامر بتوفير الدواعي على نقله وما احتاج الا الفدا ولا اجر الله تعالى بذلك فلما اخبر
بالفدا كره ذلك بالتسليم وتله للجبين فلو وقع هذا كان آكد في الانقياد والتسليم فكان اولى بالنقل
واعظم في الاكرام واجاب عن الثاني بانه لا يجوز ان يكون عدم الذبح لمانع التصفيح لانه لو صفح
عنقه لما ذكروا كان الامر بذبحه تكليفا بما لا يطاق وذلك غير جائز ولا شتهاره ايضا لكونه من الآيات
العظام ولاجر الله تعالى به ومع هذا يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح بوجود الصفيحة
وهو المطلوب واورد بانا نعلم بالاشتهار الالتحاق لكون الواقعة كانت في الصحراء الخلوة لا لحضرة
الجمع العظيم وبانه لا يلزم من عدم الذبح للمانع ان يكون ذلك نسخا فان النسخ هو رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر والمانع المذكور ليس بدليل شرعي غاية الامر انه يمنع انفاذ الامر وذلك ليس بنسخ
اجيب عن الاول بانه وان كانت الواقعة في الخلوة لكن لو كان ذلك واقعا لاخبر ابراهيم
واسمعيل عليهما السلام بذلك ولاشتهر لانهما صادقان في الاخبار والنقل وذلك لغرابته و
عن الثاني ان القايل بالنسخ لا يقول بانه نسخ بالمانع المذكور بل بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
وانما لم يذكر المانع المذكور لعدم التمكن من الذبح فيكون النسخ بالدليل المذكور قبل التمكن بالمانع
لا بنفس المانع ثم احتج المانعون من جواز النسخ قبل التمكن من الفعل بعدة دلايل الخصم و
قالوا بانه لو جاز النسخ قبل التمكن من الفعل فاما ان يكون المكلف مامورا بالفعل وقت النسخ فيلزم
ان يكون رفع النسخ ذلك لوقت واردا لرفع والاثبات على شئ واحد في حالة واحدة وهو
محال واما ان لا يكون مامورا بالفعل وذلك لوقت فيلزم ان لا يكون نسخا لان النسخ هو رفع حكم شرعي
بدليل شرعي فاذا لم يكن الفعل مامورا به لا يكون ثابتا وما لا ثبوت له يستحيل رفعه فلا نسخ لعدم
ارتفاع شئ فعلى التقديرين لا يجوز النسخ فيه اجاب عنه بانا نختار بانه لو لم يكن مامورا بالفعل في ذلك
الوقت ووقت النسخ لوجود الناسخ فيه ومع وجوده يمتنع كونه مامورا بالفعل بل يكون مامورا
بالفعل قبل ذلك الوقت ثم انتهى التكليف عنه وانقطع بالناسخ وقت وروده متصلا به لان
النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيكون عقيبها بالضرورة على ان المكلف مامور قبل الموت وينقطع
عنه التكليف بالموت عقيبه متصلا به **قوله** مسئلة اذا قيد المامور به بالتابيد لا يجوز نسخه
خلافا للجمهور ولو كان التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب لما لم يقبل الناسخ وقالنا انه
حكم مقيد بالتابيد فكان نصا على عدم انتهايه بمدة والناسخ بيان انتهايه فيكون نقضا وانما التابيد
للدوام والنسخ يقطعه فيكون نقضا قالوا لا منافاة بين تابيد الفعل الذي تعلق به التكليف

وبين انقطاع التكليف كانقطاعه بالموت قلنا ما بينتم تكليفين بالضرورة خلافا للموت
المقيد بالتابيد الا ان يكون امرا او خبرا فان كان امرا خلاف العلماء في انه هل يجوز نسخه
ام لا فذهب طايفة من اصحابنا كالخصاص والشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد و
شمس الايمة وفخر الاسلام الى ان المامور به اذا قيد بالتابيد مثل صوموا ابدا لا يجوز نسخه
وهو مختار المصنف خلافا للجمهور رفعا منهم وذهب جماعة من اصحابنا واصحاب
الشافعي رحمهم الله تعالى وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر منا صحيحا بنا وان كان خبرا بان يكون
التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب واستمراره نحو مثل الصوم واجب مستمر ابدا الى الاجل او وجب
متعلقا بالفعل ابدا فاتفقوا على انه لا يجوز نسخه واليه اشار بقوله لم يقبل النسخ وفاقا وقد ذكر
في الاحكام ما يدل على انه اختار جوازه ايضا وكذا ذكر الخلاف وغيره فلا يكون متفقا عليه فقوله
وفاقا نظر لو قوع الخلاف فيه ايضا واصح المصنف رحمه الله على ما اختاره بقوله لنا الآية وبيانه
من وجهين الاول ان الخطاب المقرون بالابد حكم مقيد بالتابيد صريحا فكان نقضا على عدم انتهائه
بمدة فان صيغة التابيد تقتضي ثبوت مدلولها وهو تقييد الحكم بالتابيد والناسخ بيان انتهاء
ذلك الحكم فيكون نقضا فصل الناسخ والتابيد صريحا اولا شك ان بيان عدم الانتهاء وبيان الانتهاء
متناقضان والتناقض في كلام الشارع محال الثاني ان التابيد للدوام فيكون المقيد به دايما
والنسخ يقطعه اي يقطع دوام ذلك الحكم ويرفعه في بعض الاوقات وهو وقت ورود الناسخ
فيكون نقضا فصل الدوام والناسخ القاطع له فيستحيل ذلك في كلام الشارع لما كان في النسخ جهتان جهة
كونه بيانا وجهة كونه رفعا بين التناقض في الاول على تقدير كونه بيانا وفي الثاني على تقدير كونه
رفعا قبل لانم ان المقيد بالتابيد نص لاحتمل غيره فانا المفروض انه يدل عليه بالظهور وهو يحتمل
غيره وان كان مرجوحا كالعام المؤكد بالكل فانه لا يمنع تخصيصه عند الجمهور وردّ بانا المقيد
بالدوام صريحا نص في التابيد لاحتمل غيره لانه ظاهر وبهذا الاعتبار خالف فيه من له اونى ذوق ولا نم
ان المفروض انه يدل عليه بالظهور بل المفروض دلالته عليه بالنص ولا نم ان العام المؤكد
بالكل يحتمل التخصيص وعلى تقدير احتماله انما يكون ذلك باتصال قرينة نطقية او غيرها اما عند
خلوه عن القرينة المتصلة فهو دال على مدلوله بالقطع فلا يجوز تخصيصه بدليل منفاو فان تاكيده بكلمة
كل يقطع احتمال التخصيص الجمهور قالوا في جواب ما ذكره المصنف رحمه الله استدلال لمذهبهم بانا لا نم
التناقض بين تابيد الحكم ونسخه اذ لا منافاة بين تابيد الفعل الذي تعلق به التكليف وهو
ايجاب الفعل ابدا مثل صم ابدا وبين انقطاع التكليف به في بعض الاوقات بالناسخ و
انما قلنا انه لا منافاة بينهما قياسا على انقطاع التكليف بالموت فانه لا منافاة بين تابيد

مطلب
ان المامور به اذا قيد بالتابيد لا يجوز نسخه

مطلب
ان النسخ لا يقع في الاخبار

مطلب
انما يفوت من جواز النسخ قبل التمكن من الفعل

مطلب
ان العام المؤكد بالكل لا يمنع تخصيصه عند الجمهور

لفعل الذي تتعلق به التكليف وهو ايجاب الفعل ابدا لعدم ابدا وبين انقطاع التكليف
بالفعل وبين انقطاع التكليف بالموت بالاتفاق فكذا بالنسخ وهذا لان دلالة التابيد على
تعيين الوقت في قوله صم ابدا لا يزيد على دلالة قوله صم غدا على تعيين الوقت والتنصيص عليه ثم
قوله صم غدا يجوز نسخه قبل مجئ الغد ولا يلزم انقطاع التكليف بصوم الغد بالنسخ قبل مجيئه
بل لا يلزم انقطاعه بالموت قبل مجيئه فكذلك ايضا يجوز نسخ التكليف المقيد بالتابيد وقطعه
وشمل صوم الابد قبل مجئ الاوقات المستقبلة التي تتناولها التابيد بما جاز قطعه بالموت
فكل جواب لكم ههنا فهو جوابنا كما جاب المصنف رحمه الله عنه بقوله قلنا تناهي المنافاة
انما تبين التكليفين بالفرورة اي بين التكليف بالفعل ابدا وبين التكليف بالفعل الناسخ له
بالنسخ مشروعية المكلف به بعد كونه مشروعا ورفع دوامه فاحد التكليفين مقيد بالدوام
على سبيل التنصيص والآخر وهو الناسخ مقيد بعدم الدوام ورفع دوامه ولا شك ان رفع
الشئ وعدم دوامه منافيان لدوامه ابدا على سبيل التنصيص بخلاف التكليف بالفعل وانقطاعه
بالموت فانه لا يوجب المنافاة بين التكليفين اذ الموت الموجب لانقطاع التكليف ليس
بتكليف او نقول التكليف الذي طرا عليه الموت لم يكن الدوام فيه على سبيل التنصيص او نقول
الموت لا ينافي التكليف ابدا اذ الموت لا يرفع دوام ذلك التكليف بل يحققه اذ دوام التكليف
بالنسبة الى الميت بقاؤه مدة حياته وبموته قبل النسخ تحقق دوام التكليف فلا يكون
منافيا له ولانه لم يرتفع بموته مشروعيته للحكم ابدا لبقاء مشروعيته في حقه بالنسبة الى سائر
المكلفين اذا كان الحكم عاما بخلاف النسخ فانه يقطع دوام التكليف بالنسبة الى جميع الاشخاص
فيكون منافيا للدوام لكونه رافعا له مطلقا فحصل الفرق بين الموت والنسخ وجعل النسخ
تكليفا في قوله لا منافاة بين التكليفين انما يصح ان لو كان الجواب حكما مخالفا للسابق اما
لو كان بيانا لانتهاء الحكم الاول من غير بدل فلا واما ان يحمل قوله على تكليفين عن دليلين شرعيين
او حكمين شرعيين فان النسخ وان كان رفعا بلا بدل فهو يستلزم شرع شئ فان رفع الوجوب
يستلزم جواز الترك ورفع الحرمة يستلزم جواز الفعل وكل واحد منهما والفرق بين جواز
نسخ صم غدا قبل مجيئه وعدم جواز نسخ صم ابدا عسير ووقع في كلام المصنف رحمه الله تناقض
فانه منع التناقض في نسخ المقيد بالتابيد بقوله جواز ابدا لبيهود في مسئلة امتناع النسخ و
لم يعترض عليه شئ وههنا ادعى التناقض ولم يمنعه اللهم الا ان يقال ان ثمة نقل
كلام القوم وههنا بين ما هو المختار عنده قوله مسئلة الجمهور على جواز النسخ بالنقل
خلافا لبعض الشافعية واما الاخف والمساوي فانفقوا انه ان لم ينقل برعاية الاصح

فلا

فلا اشكال وان قيل به فلا امتناع عقلا وان نسخ حكما بالنقل وايضا لو لم يجز لم يقع وقد نسخ التخيير في صوم
رمضان والفدية بتعينه وعاشوراء بمرمضان والحبس في البيوت بالطواف والصفح عن الكفار بقتالهم
مقاتلتهم ثم نقضنا لهم كما قرر قالوا لو انتقلوا لا لانتقل الا شق واجيب من المعارضة قلنا لا نسلم في ابتداء التكليف
وتقدير المصلحة فلا يبعد ان يكون في الانتقال الا انتقل الا شق فالوقائع بخيرهم او مخيرهم وان
قال القرآن لا تفاضل فيه والا شق لا خير للمكلف قلنا خيره باعتبار جنس الثواب في العاقبة وذلك
بانهم لا يصيبهم ظمأ الآية اختلف العلماء في جواز النسخ ببدل انقل فذهب الجمهور الى جوازه
وهو اختيار المصنف رحمه الله خلافا لبعض الشافعية والظاهرية ومنهم من جوزه عقلا و
منعه سمعا واتفقوا على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم و
بعد صلاة العشاء في ليالي رمضان ببدل اخف وهو حل الاشياء المذكورة فيها فانه روي انهم
رضي الله عنهم باشروا بعد العشاء الاخيرة فندم واتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتذر اليه فقال
رجل واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
الآية وكذا اتفقوا على جواز النسخ ببدل مساو كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه
الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام استدل المصنف رحمه الله تعالى على الحكم الاول
بقوله فلنا الآية الاولى للحال لا لحلول من ان يقال بوجوب رعاية الاصلح للعباد كما هو مذهب
المعتزلة او لا يقال ذلك بل هو مذهب اهل السنة وعلى التقديرين جاز النسخ ببدل انقل اما
على التقدير الثاني وهو القول بعدم رعاية الاصلح فلا اشكال في جواز ذلك الله تعالى له ان
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد سواء كان ذلك اصلح للعباد او لا وسواء كان انقل او اخف واما على
التقدير الاول وهو القول برعاية الاصلح وبان الاحكام تابعة لمصالح المكلفين والى اشاره
بقوله وان قيل به اي برعاية الاصلح فكذلك لانه لا امتناع عقلا في نسخ حكم ببدل انقل اذا كان
مصلحة العباد في الانقل فان التعويض ان لحكم تابع للمصلحة الثاني انه لو لم يجز النسخ ببدل انقل
لم يقع فانا نرى الوقوع ودليل الجواز لكنه واقع فانه قد نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بالمال
المشروع في ابتداء الاسلام على جميع المكلفين على ما قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا شك ان وجوب الصوم على التعيين اشق من التخيير وايضا نسخ وجوب صوم
عاشوراء في ابتداء الشرع قبل وجوب صوم رمضان حين دخل النبي عليه الصلوة والسلام المدينة
ووجد اليهود صياما يوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان ولا شك ان صوم شهر رمضان بتمامه
اثقل من صوم يوم عاشوراء وحده وايضا نسخ الحبس في البيوت والايذاء باللسان بالتعنيف

مطلب النسخ بانقل منه

مطلب قصة عمر رضي الله عنه

مطلب نسخ التخيير بين الصوم والفدية ببدله

مطلب نسخ صوم يوم عاشوراء

مطلب نسخ الحبس في البيوت

مطلب نسخ الصفح والعفو عن الكفار

والتعبير فخذ الزوانى وعقوبتهم بالجلد وهو جلد مائة فى غير المحصن والرجم بالحجارة فى المحصن والملائ
انتقل من المنسوخ فى ايضا نسخ الصفح والاعراض والعفو عن الكفار انما ثبت فى اول الاسلام بآية
المسالمة كقوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بامره وانما نسخه بآية السيف بقتال وقاتلهم كما
قال تعالى وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم تقتالهم كافة كما قاتلوكم كافة
وقتلوهم حيث ثقفتموهم ولاشك انا القتال اثقل من الصفح والاستكانة لقاتلون بعدم جواز النسخ
بمثله اثقل بوجهين الاول وهو عقلى انهم قالوا ان نسخ الحكم بمثله اثقل على المكلفين فتقلهم
من الاخف لها الاثقل اشق عليهم وابعد من مصالحهم لانهم ان امتثلوا وآثروا به التزموا
زيادة المشقة وتفردوا به وان تركوه عوقبوا عليه وعلى التقديرين تقلهم الى الاثقل ابعد
عن مصلحتهم وهو ابعد عن مصلحة لا يشرع عليهم انه الاحكام تابعة لمصالحهم جاء عن بقوله
قلنا الاثقه وبيانه من وجهين الاول نقض اجمالى وهو انا نجد والمذكور وهو تقلهم الى الاشق
لازم فى ابتداء التكاليف بالعبادات والزواجر وغيرها فان الناس كانوا قبل التكاليف فى
سعة الاباحة الاصلية والمراة الخالية عن مشقة الاتيان بالواجبات فتقلهم الى التكاليف
الشاقة تقل الى ما هو اشق وابعد من المصلحة فلو صح دليلكم لزم عدم جواز التكاليف ابتداء
ولهم ان يقولوا اختص ابتداء التكليف بالاجماع الناشئ على تقدير تسليم القول بان الحكم تابع للمصلحة
لانهم ان تقلهم الى الاشق تقل الى ما هو ابعد من المصلحة اذ لا يبعد ان تكون مصلحتهم فى انتقالهم
الى الثقل كما يرضهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة ويفقرهم بعد الغنى اعلم تعالى ان ذلك
اصلح لهم الوجه الثانى من ادلة القائلين بعدم جواز النسخ بالثقل وهو نقل انهم قالوا ان
الله تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فدل على ان البدل خير المبدل
اذ المراد بقوله تعالى انا شئ خير منها والله اعلم بما هو خير لكم واصلح لمقاصدكم وليس المراد
منه انه يأتى بخير من الآية المنسوخة نفسها لان القرآن كلام الله تعالى وهو خير كله ولا تفاضل
فيه من حيث هو ولا شك ان الاخف خير من الاثقل بالنسبة الى العباد والاشق والاثقل عليهم
ليس بخير لهم فلا يجوز النسخ به والا لزم الخلف فى خبره تعالى وهو محال اجاب عنه الامام بان
الاشق ليس بخير لهم بل هو خير لهم باعتبار جزيل الثواب الحاصل لهم بسبب المشقة فان
ثواب الاشق اعظم لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله
ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله
لا يضيع اجر المحسنين فانه يدل على ان العبد يثاب على عمله بقدره وان كان قليلا ولقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها اجرك على قدر نصبك اى تعبك ولقوله عليه السلام

افضل

افضل الاعمال احمز باى اشقها قوله مسئلة يجوز نسخ التلاوة والحكم معا والتلاوة وحدها
والحكم وحده خلافا لبعض المعتزلة لنا ان جواز التلاوة حكم وما يتعلق به من الاحكام حكم آخر
فثبت بالدليل جواز نسخها ونسخ احدهما كغيرهما وايضا الوقوع اما فيهما فظاهر وقد عائشة رضى الله
تعالى عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات وما نسخ التلاوة فما روى عمر رضى الله تعالى
عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا الآخر وتلاوة ابن مسعود فى كفارة اليمين
متتابعات واما الحكم فكنسخ آية الاعتداد بالحول وحبس الزوانى والاذى باللسان بالجلد قالوا
التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية ولا ينفكان قلنا لا تغاير فان العالمية قيام العلم بالذات
بخلاف التلاوة فجاز تعاقبهما بالترتيب حكم الاعتداد وجواز الصلاة عليها وبها مقصودان كما لمتشابهة
فجاز الانفكاك وايضا التلاوة امارة الحكم فى ابتدائها دون دوامها فاذا انتفى دوامها لم
يلزم انتفاء مدلولها وبالعكس قالوا لو نسخ الحكم وحده كانت التلاوة موهمة تعالى وتؤدى
الى التجهيل وابطال فائدة القرآن قلنا الجهل مع الدليل للمجتهد والمقلد فرضه التقليد و
الفائدة الاعتداد وجواز الصلاة اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة والحكم معا والحكم وحده و
اختلفوا فى جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة فجوزه الجمهور وهو اختيار
الصيرفى وابى ذلك خلافا لبعض المعتزلة فيهما واستدل على المختار بوجهين الاول وهو عقلى ان
جواز التلاوة حكم وطلبها ثواب عليها وحكم على الجنب بالاجماع وبقوله عليه الصلوة والسلام من
قرأ القرآن واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات وما يتعلق به اى بالتلاوة من الاحكام
الثابتة بها والمترتبة عليها من الوجوب والتحريم وغيرهما حكم آخر غير جواز التلاوة فتغاير اى
فكان كل واحد من جواز التلاوة والحكم الثابت بها مغايرا للآخر فاذا كان كذلك جاز نسخهما معا ونسخ كل واحد منهما على الانفراد كغيرهما من الاحكام لما كانت احكاما متغايرة
جاز نسخ البعض دون البعض بجواز ان يكون اثباتها مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت آخر
وان يكون اثبات احدهما مصلحة مطلقا فى جميع الاوقات واثبات الآخر مصلحة فى وقت
دون وقت لما عرفت انا المصالح قد تختلف بحسب الاوقات والاحكام تابعة للمصالح
على قول الحشوية القائل وهو نقلى وايضا اشار بقوله وايضا الوقوع اى لو لم يجز نسخ كل واحد
من الاقسام لما وقع لكنه وقع والوقوع دليل الجواز اما وقوعه فيهما اى فى التلاوة والحكم فما
روت عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وقد
نسخ التلاوة والحكم معا فانه ليس فى المصحف عشر رضعات محرمات ولا حكما ثابتا فى الشرع
بالاجماع اولا وبان التمسك بهذا ضعيف فانه لم يثبت كونه قرآنا لعدم التواتر ولا كونه خبرا

مطلب نسخ الحكم مع التلاوة

مطلب نسخ عشر رضعات محرمات

عند الشافعي رحمه الله على ما عرف فلم يثبت به المطلوب وهو نسخ تلاوة القرآن والحكم معا لتوقف
على ثبوت كونه قرآنا اجيب بانه وان لم يثبت كونه قرآنا بالنسبة الينا لعدم التواتر لكنه
ثبت كونه قرآنا بالنسبة الى عائشة رضي الله عنها والى من سمع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فان سماعهم من النبي عليه السلام كاف لكونه قرآنا اذ لا يشترط التواتر في حقهم فيجوز فالاستدلال
به على جواز نسخ التلاوة وحكمها واما وقوع نسخ التلاوة دون الحكم بما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال
كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله فانه نسخ
تلاوته وحكمه باق وتلاوة ابن مسعود رضي الله عنه كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات بزيادة
متتابعات وتلاوة ابن عباس رضي الله عنه من اياما اخر وقراءة سعد بن ابي وقاص ولله ان اوله
اخت فلكل واحد منهما السدس فان هذه القراءات ما نسخ تلاوتها وبقي حكمها والسؤال
الاول عاد والجواب واحد فانه قرآن بالنسبة الينا اذ للاظنين بهم انهم اخترعوا ما رووا
من انفسهم فيحمل انه كان ما تلي ثم نسخ تلاوته بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قليلا
منهم او اراد وقوع نسخ الحكم دون التلاوة فنسخ حكم اية الاعتداد بطول الثابت في حق المتوفى
عنها زوجها بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول غير اخراج بوجوب الاعتداد باربعة اشهر وعشرا الثابت عليها بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وبوضع الحمل الثابت بقوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه نسخ حكم دون تلاوته وكنسخ حكم اية
حبس الزواني في البيوت والاذى باللسان الثابتين بها وبقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في
البيوت وقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما باللطم وهو الرجم او الحلد فانه نسخ حكمها
بالجلد دون التلاوة واستدل المانعون من جواز نسخ احدهما دون الآخر بوجهين الاول قالوا
ان التلاوة مع حكمها متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر فان نسبة التلاوة مع حكمها كنسبة
العلم مع العالمية لان التلاوة مثبتة للحكم كما ان العلم مثبت للعالمية فان الذات اذا ثبت لها العلم
ثبت لها العالمية والعلم والعالمية متلازمان لا ينفكان فكذا التلاوة وحكمها لا ينفكان فلا
يتصور نسخ احدهما بدون الآخر اجاب عنه بقوله فانا لا نقر بما ذكرتم لانا نرى الامر انا التلاوة مع حكمها
كالعلم مع العالمية فان ذلك موقوف على تغاير العلم والعالمية كتغاير التلاوة والحكم فانه لا يمكن ان
يكون نسبة التغاير من كنسبة الشيء الى نفسه ولكن لا نسلم تغاير العلم مع العالمية بل هما متحدان
غير متغايرين فان العالمية اي عالمية الذات هي قيام العلم بالذات وهو عين علم الذات

مطلب نسخ الشيخ والشيخة

مطلب قراءات المنسوخة التلاوة في فاطر صح

اذ لا معنى لعلم الذات الا العلم القائم به واذا لم يكونا متغايرين لا يمكن بقاء احدهما بدون الاخر
ضرورة تخلف التلاوة مع الحكم في منهما متغايران في بقاء احدهما بدون الآخر فجاز بقاء التلاوة
بدون الحكم لوجهين الاول انه يترتب عليها اي على التلاوة حكم الاعجاز وجواز الصلاة بها وهما
حكمان مقصودان مترتبان على نفس التلاوة فجاز بقاؤها بعد نسخ الحكمين وان لم يثبت بها حكم
الذي دلت عليه كالمتشابه فانه ثابت في القرآن مع انه لا يثبت به الا الاعجاز وجواز الصلاة
فجاز الانفكاك اي انفكاك التلاوة عن الحكم بنسخ الحكم مع بقائها فلم يكونا متلازمين كما علم مع
العالمية فارتفع الثاني ان التلاوة امارة الحكم في ابتداء انزاله اي ابتداء التلاوة بان يكون وجودها
في ابتداء ورودها معرفا للابتداء بالثبوت للحكم دون دوامها فان دوامها لا يكون معرفا لدوام
الحكم حتى عرف ابتداء الحكم بها استغنى عنها في الدوام فاذا انتفى دوامها اي دوام التلاوة
بنسخ حكم لم يلزم انتفاء مدلولها اذ لا يلزم من انتفاء العلامة والامارة انتفاء الحكم وبالعكس
اي لا يلزم من انتفاء دوام الحكم بنسخه بدليل انتفاء التلاوة التي كانت امارة في الابتداء
فانه لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة فلم يكن بينهما تلازم فجاز انفكاك كل منهما عن الآخر
بنسخ كل منهما بدون الآخر الوجه الثالث من استدلال المانعين انهم قالوا لا يجوز نسخ الحكم وحده
بدون التلاوة اذ لو نسخ الحكم دون التلاوة لزم ايقاع المكلف في الجهل والاعتقاد الباطل على الله تعالى
فان بقاء التلاوة وحدها موجبة لبقاء الحكم لكون التلاوة امارة الحكم والدليل على بقاء الدليل
مشعر وموجب ببقاء المدلول فيؤدي الى التجهيل اي ايقاع المكلف في الجهل فانه يعتقد بقاءه
مع انه غير باق في الواقع والى ابطال فائدة القرآن اذ فائدته بيان الاحكام الشرعية التي دلت
التلاوة عليها لكن التجهيل وابطال فائدة القرآن باطل فيبطل ملزومه وهو بقاء التلاوة
بدون الحكم اجاب عنه بمنع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو نسخ الحكم وحده لزم التجهيل وابطال
فائدة القرآن اما عدم لزوم التجهيل فلان النسخ لا يكون الا بالدليل ضرورة والمكلف ان كان
مجتهدا يعلم بذلك الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل اذ الجهل مع قيام الدليل وان كان مقلدا
يجب عليه الرجوع الى المجتهد لان فرض المقلد التقليد وبالرجوع اليه يعلم بزوال الحكم بالناسخ فلا
يقع في الجهل ايضا واما عدم لزوم ابطال فائدة القرآن فلان فائدته لا تنحصر في اثبات الحكم
بل قد تكون فائدته الاعجاز او التلاوة وحرمة الجنب وجواز الصلاة بها وحصول الثواب بقراءتها
كالمتشابه قوله مسئلة الزيادة على النص نسخ كعكسه الايمان في كفارة اليمين والتتابع
للجلد خلافا للشافعية لنا ان المطلق لا يعرض له تقييد فيساوي الافراد بالنسبة اليه والتقييد
نسخ فاذا ورد متأخرا كان رافعا لما اقتضاه الاول من الاطلاق وبيانا لمدة انتهاء حكمه

وهو معنى النسخ قالوا التخصيص قلنا التخصيص بيان ان بعض الافراد ليس بمراد مع التناول
والمطلق من حيث هو لا دلالة له الا على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات من حيث خصوصها
وان كانت من لوازم الوجود فالمامور به في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمكلف بالاتيان
ببعض معين هو من لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر عليه واذا لم تتناولها اللفظ لا يكون
تخصيصا ولا لفظه ولا المخصوص نائبا منابه فالعام والحكم بعد زيادة القيد ثابت به لا بالمطلق
فالتخصيص اخراج وبهذا انتفى ما قالوه على هذا فالنسخ اذا الحق بالحكم لم يبق هذا بل بعضه والبعض
الذي ليس له حكم كلا حكم ولذلك لم تزد فضيلة الفاتحة ولا اشتراط الطهارة ومثله كثير اتفق اهل
الاصول ان الزيادة على النص اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها عن العبادة المزيد عليها
كزيادة صلاة على صلوات او زيادة صوم او حج او زكاة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليها لانها زيادة
حكم شرعي من غير تغيير للاول وشرط النسخ تغيير الاول وتبديله بالمتأخر ونقل عن بعض العراقيين
من اصحابنا ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس نسخ بناء على انها تزيل وجوب الوسطى فقط
على الصلاة الوسطى المامور بالمحافظة عليها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
لان السادسة اخرجها عن كونها وسطى وهذا ليس بصحيح لوجهين الاول ان كون العبادة وسطا امر
حقيقي ليس بحكم شرعي فلا يكون نسخا لما عرف ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي لا حقيقي ورد هذا
الوجه بان الامر المحقق يصير شرعيا بورود الشرع وتقريره وقد ورد الشرع بذلك في الآية المذكورة
ولهذا اختلف الفقهاء في الوسطى بانها الصبح او العصر او غيرذلك والثاني انه يلزم منه انه لو اوجب
الشارع اربع صلوات ثم زاد عليها واوجب صلاة خامسة او صوما او حجا وجب ان يكون ذلك
نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعة كما اخرجها
السادسة عن كونها وسطى وهو خلاف الاجماع ورد هذا الوجه بالفرق وهو ان الشرع
قد يرد بكونها وسطى فيكون رفعها نسخا ولم يرد بكونها اخيرة او رابعة صريحا فلا يكون رفعها
نسخا لانه ليس بحكم شرعي ولكن اختلفوا في غير هذه الزيادة كتقييد المطلق لزيادة الشرط
قيد الايمان في كفارة اليمين وزيادة النفي على الجلد في حد الزنا اذا ورد شاهد على
المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان هل هو نسخ ام لا فقال عامة
العراقيين من اصحابنا واكثر المتأخرين من مشايخنا وراء النهر يكون نسخا معنى وان كان
بيانا صورة وهو مختار المصنف رحمه الله تعالى بعالم الغير الاسلام وقال اكثر الشافعية ليس بنسخ
وهو مذهب الحنائي وابي هاشم وجماعة من المتكلمين وعن بعض الشافعية ان الزيادة
ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كانت نسخا وان لم تغير لا

مطلب
الزيادة على النص

لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزنا واليه مال الغزالي ونقل عن الكرخي وابي عبد الله البصري
ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب فانها
توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم تكن مغيرة لا تكون نسخا كزيادة
وجوب ستر شيء من الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان
ستر الكل لا يتصور بدون ستر البعض فلا تكون مغيرة لحكم الاول في المستقبل فلا تكون مقررة
له واستدل المصنف على المختار وهو انها ليست نسخا بان الزيادة على النص تقييد المطلق بيان
انها حكم شرعي ابتداء حكم شرعي مثله لانا المطلق لا تعرض له للقيد لعدم دلالة الامر على قيد بعينه
بل دلالته على نفس المعنى المشترك بين القيود فتكون افراده متساوية بالنسبة اليه لوجود الكل
على السواء والاطلاق معنى مقصود من الكلام له حكم معلوم ثابت به وهو الخروج عن العهدة
بايتان فرد من افراده ينطلق عليه الاسم اتى فرد كان من غير تعرض لقيد فان المطلوب
نفس مفهومه المشترك والتقييد معنى آخر مقصود مناف لمعنى الاطلاق فان التقييد اثبات
القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم ثابت به وهو الخروج عن العهدة بايتان ما وجد فيه
القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك القيد فيكون حكم المقيد مناقضا لحكم المطلق وكل واحد منهما
حكم شرعي فاذا ورد المقيد متأخرا عن المطلق بعد ما يصح به النسخ من المتأخر كان التقييد
رافعا لما اقتضاه الاول وهو الاطلاق لكونه مناقضا له فان الاطلاق يقتضي الجواز
والخروج عن العهدة بدون القيد والتقييد يقتضي عدم الجواز وعدم الخروج عن العهدة
بدونه فيتبين الحكم الاول الشرعي الثابت بالمطلق بالحكم الثاني الثابت بالمقيد فكان التقييد
نسخا له وبيانا لمدة حكمه وهو معنى النسخ لو جود حد النسخ فيه فانه بيان انتهاء حكم شرعي
لا آخر ما عرف ولا يعني بالنسخ الا هذا استدل القائلون بانا الزيادة ليست بنسخ وقالوا
بانا المطلق عام كالرقبة في كفارة اليمين فانها تتناول المؤمنة والكافرة والزمنة و
غيرها فزيادة القيد عليه اخراج لغير المقيد بها عن الارادة كزيادة قيد الايمان على الرقبة
اخراج للكافرة منها فيكون تخصيصا للعام والتخصيص ليس بنسخ اجاب عنه بانه ليس
تخصيص لوجهين الاول بانا التخصيص بيان ان بعض افراد العام ليس بمراد منه مع
كون العام متناولا له لاشتماله على الافراد على سبيل الاستغراق قطعا لما هو المختار عندنا
او ظهورا لما هو مختار غيرنا والزيادة على النص ليست كذلك لان المطلق من حيث هو
لا دلالة له الا على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات واللواحق الزائدة على الما
من حيث خصوصها فلا شمول له على شيء من الافراد لا قطعا ولا ظهورا وان كانت المشخصات

مطلب
ان الزيادة متى تكون نسخا

مطلب
الفرق بين المطلق والمقيد

مطلب
الاستدلال الما يمنع كون
الزيادة على النص نسخا

مطلب

من لوازم الوجود فانه المطلق لا يمكن ان يوجد الا في ضمن المشخصات وذلك لا يوجب كون المطلق داخلا عليها فالمامور به هو المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمطلق بالقيد المطلق في ضمن اي مقيد كان فالامتثال وجوده الخارجي بدون قيد واذا لم يتناول المطلق المقيد والافراد لا يكون تقييده تخصيصا لتوقف التخصيص على التناول ولا تناول واشار بقوله والمكلف به الخ الى جواب عما يقال ان المطلق اذا كان دالا على الماهية من حيث هي وهو العدد المشترك للطلاق لا يتصور وجودها في الخارج فكيف يصح الامر به فاجاب بما ذكر انه يمكن وجودها في ضمن مقيد من المقيدات والطلاق والطبيعي له وجود في الخارج في ضمن جزئي من جزئياته الخ في ان العام اذا خص منه شئ بقي الحكم فيما وراء المخصوص وهي الافراد الباقية تحت العام ثابتا بنفس اللفظ العام كلفظ المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين اذا خص منه اهل الذمة بقي الحكم فيما عداهم من الافراد ثابتا بلفظ المشركين بنفسه فلا يكون التخصيص نسخا لان النسخ بيان مدة الحكم الثابت وبهذا لم يكن ثابتا لانه اخراج ما لولاه لدخل لان الاستثناء فان التخصيص بيان عدم ارادة الفرد المخصوص من العام من الاصل وعدم ثبوت حكم العام فيه اصلا فلم يكن فيه بيان الانتهاء والحكم بعد زيادة القيد كقيد الايمان في قوله في كفارة اليمين فليتأمل بالمقيد لانا بالمطلق اولا وبالآخرة بالمقيد فجواز التكفير في الرقبة المؤمنة غير ثابت بالرقبة المطلقة بل بالمقيدة فتخصيص العام اخراج ما لولاه لكان ثابتا بالعام وهذا اي تقييد المطلق اثبات ما ليس بثابت لولا القيد فلا يكون التقييد تخصيصا للعام ولا مشابها له اذ لا مشابهة بين اخراج ما كان داخلا في اللفظ وبين اثبات ما لم يكن ثابتا وهو ظاهر فعلى هذا اي على ما قررنا من الدليل على كون الزيادة نسخا ان النفي وهو التغريب اذا الحق بالجلد وزيد عليه في كونه من الحد ويصير المجموع حدا لم يبق الجلد وحده حدا بل صار بعض الحد وليس لبعض الشئ الثابت حقا لله تعالى عبادة او عقوبة او كفارة حكم كله في الاجزاء والخروج عن العهدة فان الركعة من الفجر ليس بفجر ولا بعضه بدون انضمام ركعة اخرى وكذا بعض الحد لا يتعلق به شئ من الاحكام كطهارة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف عند نا فلم يكن الجلد وحده بعد زيادة النفي حدا وقد كان حدا قبله فكان في زيادة التغريب نسخا لكونه حدا للنفس للجلد وانما قيدنا بقولنا الثابت حقا لله تعالى احترازا عن الثابت حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا فانه لو قضى بعض الدين كان قضاء بقدره اعترض على ان زيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لان زيادة التغريب لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على الجلد وهذا النفي معلوم بالعقل بالبراءة

الاصلية

الاصلية ودون الشرع فانه لم يثبت للزايد نفيا ولا اثباتا ونافي الاحكام من كون الجلد وحده جزءا وكونه كمال الحد وكذا وجوب الخروج عن العهدة بما فانه لولا الزايد فما يؤتى للاول الثابت عقلا فلا يكون رفعه نسخا لان ليس حكم شرعي اصلا لانه ليس بشرعي بل كل واحد منهما كون الجلد وحده جزءا والخروج عن العهدة حكم شرعي لورود الشرع به لان الطلاق الخارج عن التقييد بالزايد المطلوب هو وجوب الاجزاء والخروج عن العهدة فكانا حكمين شرعيين ثبوتهما بالنص المطلق والباقي بالشرع الاول ورد الشرع به فكانا رفعا فيها نسخا فرع اختصاص الخ على الاصل المذكور وهو قولنا فقال والاكثر اي لا يجوز ان الزيادة على النص نسخ فلم يجوز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لانها نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز ولم يفرضية الفاتحة على التعيين في الصلاة لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن تقتضي جواز الصلوة بدون قراءة الفاتحة بمطلق القراءة فكان تقييده بفرضية الفاتحة بعينها نسخا لذلك الاطلاق بخبر الواحد هو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو غير جايز ولذلك لم يزد اشتراط الطهارة للطواف لان اطلاق قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق تقتضي جواز الطواف بدونها فكان تقييده بزيادة الطهارة نسخا للاطلاق بخبر الواحد وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا انكم اباح فيه المنطق وهو غير جايز ومثله اي عدم زيادة الفاتحة واشتراط الطهارة للطواف من الاحكام الواردة في احاد الاحاد وكثير منها اشتراط النية والترتيب في الوضوء وقيد الايمان في كفارة اليمين والظهار وغيرها تمامه في موضعه واعترض بان اية الجلد دالة على نفي التغريب فزيادته من باب النسخ وبجوابه مع التغريب وبدونه والاعم لا دلالة له على الاخص فزيادة التغريب لا تكون نسخا لها واجيب بانا مفهومها لما كان مختصا مع التغريب وبدونه كان مطلقا فتقييد التغريب رفع للاطلاق فكان نسخا لما بحذا الطريق ان ايجاب الجلد دال على النفي فانا لم نقل به واورد بانا ذكرنا منقوضا بما ذكرتم وهو قولنا فقال والاكثر الخ واجيب بان ما ذكرتم منقوض بما قلنا بل منها انكم قيدتم اطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم بقدر الربع بقدر الناصية ومنها انكم قدرتم جواز الوضوء بالنبيذ وقيدتم اطلاق اية الوضوء والتيمم ومنها انكم اوجبتم فصل الطهارة بالقهقهة وغيرها زيادة على ما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة فقد اجزتم الزيادة باخبار غير صحيحة ولم تجيزوا باخبار صحيحة ومنها انكم زدتم الخوف في تكميل المهر على اية الطلاق قبل المسيس بخبر عرض البرعة مع مخالفته ومنها عدم الاشتراط فانه زيادة على النص المطلق بخبر الواحد اجيب باية الوضوء فانه لما مسح على الراس بجملة الالصاقة فالنبي خبر الناصية بيانا وهو يجوز دخول المقدار دون

مطلب فاقرؤا ما تيسر

مطلب دليل فرضية الفاتحة

مطلب في مهمات عليها

الحق فلا يتعين المسح على الناصية وانما لم يجعل جبر استيعاب الراس بيانا لانه لو جعل ذلك
بيانا لما جاز اقتصاره على الناصية بخلاف ما لو جعل جبر الناصية بيانا فانه جعل جبر الاكثر بيانا
لجواز تحصيله المسح على الجميع على ما هو السنة والصحيح عدم جواز الوضوء بالنبيذ فان القول
بالجواز مرجوع عنه وهو على تقدير التسليم فانما ساغ العمل بقوله عليه السلام تمرة طيبة وماء
طهور فيجب خلافه عموم قوله فلم تجدوا ماء وينقض الوضوء بالقهقهة من قبيل عبادة
مستقلة بعد اخرى فلا يكون من النسخ في شئ وتكميل المهر بالخلوة ثبت بقوله تعالى وكيف
تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والافضاء عبارة عن الخلوة على ما ذكره ابن عمر
النضر باللغة او عبارة عن الدخول لغة الفضاء وهو كناية عن الخلوة ووجوب عدد
الاشواط بشبث بحديث مشهور يجوز الزيادة به على ما عرف في موضعه قوله مسئلة الاجماع
لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فهو الناسخ ولان النسخ لا يكون الا في حياته عليه السلام
والاجماع حينئذ ومن اطلق من اصحابنا ذلك فمراده انه دليل وجوب الناسخ وكذلك
القياس لما بينا ذهب اكثر العلماء الى ان الاجماع لا ينسخ به شئ من الادلة وهو المختار
عند المصنف وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز
ان يكون ناسخا للكتاب والسنة واستدل المصنف على المختار بوجهين الاول ان الاجماع
لا بد له من سند فان كان سنده النص فذلك النص هو الناسخ لا الاجماع المستند اليه وان كان
سنده غير النص كان سنده قياسا بالضرورة فالحكم المنسوخ بالاجماع الذي سنده القياس ان
كان قطعيا كما ذا الاجماع منعقدا على خلاف القطع فكان خطاء فلا يكون ناسخا للقطع وان كان
ظنيا فحينئذ لا شرط العمل بمعارضة الاجماع لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه
واذا عارضه ولا يجوز ان يكون ذلك الظني راجحا على معارضه الذي هو الاجماع والا يلزم ان يكون
الاجماع خطاء واذا ذال شرط وجوب العمل به لم يكن ثابتا فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يكون
الا لما هو ثابت فثبت على التقديرين بانه لا يجوز نسخه بالاجماع وبهذا وارد على كل نسخ غير
الاجماع فان المنسوخ يصير مرجوحا بالناسخ وكان شرط العمل بذلك المنسوخ رجحانه فاذا
زال شرط وجوب العمل به لم يكن ثابتا فلا يكون منسوخا على ما ذكرنا ثم الثاني ان النسخ لا يكون
الا في حياة النبي عليه الصلوة والسلام للاتفاق على عدم جواز النسخ بعده ولا اجماع حينئذ
اي لا ينعقد حين حياته عليه الصلوة والسلام لوجوب الرجوع اليه في الحوادث فبيانه كذا في
الحكم فلا حاجة الا الاجماع وانما يحتاج اليه بعد وفاته عليه الصلوة والسلام لعدم البيان
منه ولا نسخ بعده فثبت ان النسخ لا اجماع فيه وزمان الاجماع لا نسخ فيه فلا يجتمعان ومن

مطلب من يقول بنسخ الاجماع اي نسخ مراده

اطلق من اصحابنا ذلك اي القول بان الاجماع ناسخ كعيسى بن ابان فمراده بذلك ان الاجماع دليل
على وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه فعلى هذا الاختلاف في الحقيقة وكان النزاع لفظيا فان
المانع لا يقول ان الاجماع لذاته ناسخ بل يقول ان الاجماع لا بد له من دليل يستند اليه فكان
الاجماع كاشفا عن الدليل الناسخ وهو بعينه قول الجمهور وكذلك القياس لا يكون ناسخا لما بين
بعد هذا ان شاء الله تعالى بهذا على تقدير ان يكون النسخ بالنوع الذي ثبت فعلا مستقبلا فيكون
حوالة غير واجبة لانه لم يتبين بعد هذا شيئا مما ذكر له ولا ضمنا وبهذا الحال خرج الالسلام
وذكر في الكشف كانه اراد بقوله لما بينا ما ذكره في باب شروط القياس ان من شرط ان يتعدى
الى فرع لا نص فيه لان في لغة النص نقضه حكم النص وهو باطل فلو جوزنا النسخ بالقياس
لان القياس حينئذ يكون مبطلا للنص وهو غير جايز وان كانت النسخة بالبناء فعلا ماضيا يكون اشارة
الى ما ذكر من الدليل ويكون حصم الاجماع ناسخا فانه يمكن ان يستدل ومنه فيقال بان الحكم المنسوخ
بالقياس ان كان قطعيا فالقياس الظني لا يقابله وان كان ظنيا فحينئذ لا شرط العمل بالظن
المتقدم المرجوح بالقياس الظني المتاخر الراجح عليه فلم يكن ثابتا فلا يكون منسوخا لان النسخ
انما يكون لما هو ثابت وفي بعض النسخ وقع كلمة الواو قبل قوله لما بينا فيكون عطفا على الدليل
السابق والحوالة كما ذكرنا القابل لجواز النسخ بالاجماع اجيب بانه لو لم تجز لما وقع وقد وقع
فان مؤلفة القلوب من جملة المصارف بالنص وقد سقطت بالاجماع وكذلك روي
ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان حين حجب الام من الثلث الى السدس باخوين كيف
تجيبني عن الثلث باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا
باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام وهو دليل على ان الاجماع ناسخ لمفهوم الاية فانها
تدل بطريق المفهوم على انه ان لم يكن للميت اخوة لم يكن لامه السدس فكان لها الثلث فاذا
كان له اخوان فقط لم يكن له اخوة فكان ينبغي ان يكون لامه الثلث اجيب بان سقوط المؤلفة
قلوبهم من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وهو ليس بنسخ ولهذا قال عمر رضي الله عنه ان الله اعز
الاسلام واغنى عنهم وانعقد الاجماع على ذلك وبان المفهوم ليس بحجة فلا نسخ والتسليم
كونه حجة عند القائلين به فلا يكون الاجماع ايضا ناسخا بل كحبب تقدير نص دال على حجب الام
عن الثلث الى السدس بالاخوين اذ لو لم يقدر نص كان الاجماع خطاء فاذا وجب تقدير النص
كان الناسخ ذلك النص دون الاجماع قوله فجوز نسخ الكتاب بالكتاب كالعدتين
والسنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها اتفاقا كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
وعن ادخار الاضاحي فادخروا وفي العكس خلاف الشافعي رحمه الله لنا ان التوجه

مطلب في نسخ الكتاب بالكتاب

البيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ بالكتاب ومصاحبته عليه السلام واهل مكة عام الحديبية
بالسنة على ان من جاء مسلما رده فجاءت امراة فنزلت فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
ومباشرة الصايم ليلا كانت حراما بالسنة فاطلقت بالكتاب وكذا صوم عاشوراء وكذا
نزه العكس نفى عليه السلام اياه فلما اخبر قال الم يكن فيكم ابى فقال بلى لكن ظننت انها نسخت
فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم فاقروه وعن عايشة رضى الله تعالى عنها ما قبض رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احل له من النساء ما شاء ايضا فالنسخ بيان والرسول بيان الكتاب
يبين للناس ما نزل والله بيان ما اجرى على لسان رسوله ولان الكتاب فوق السنة بنظم
والسنة تنسخ حكم الكتاب فهما متساويان لما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان
يبين ما يجوز به النسخ فقال فيجوز الى آخره واشار بالفاء بان هذا متفرع على ما ذكر لان الادلة اربعة
فاذا ثبت ان الاجماع والقياس لا يجوز بهما النسخ تعين كون النسخ بالكتاب والسنة وذلك بناء
على اربعة اقسام احدها نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ العدتين اى كنسخ احدى عدتى الوفاة وهى العدة
بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول بالعدة الاخرى وهى العدة باربعة اشهر وعشرا الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة المتواترة
والاحاد بالمتواترة دون الاحاد ونسخ الاحاد بمثلها وهذان القسمان اتفق القايلون
بالنسخ على جوازهما لتساوى الناسخ والمنسوخ فيهما فى افادة العلم بهما ووجوب العمل وفى
نسخ الاحاد بالمتواتر الناسخ اقوى فاذا جاز نسخ الاحاد بمثلها فبالاقوى اولى انظر نسخ الاحاد
بمثلها ما روى انه عليه الصلوة والسلام كان نهى عن زيارة القبور وعن ادخار لحوم الاضاحى
بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكذا كان نهى عن ادخار لحوم الاضاحى
ثم نسخ ذلك بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروها وثالثها نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة ورابعها نسخ بالكتاب وهو المراد بقوله العكس اى العكس الغير فان الناسخ
فيها من خلاف جنس المنسوخ فان احدهما كتاب والآخر سنة وفى هذين القسمين خلاف
الشافعى رحمه الله فانه نص فى كتبه بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو مذهب جمهور
اهل الحديث ولكن اختلفوا فى ذلك فقيل لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعى واليه
ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد القلانسى من متكلمى اهل الحديث والمذكور رواية عنه
وقيل يجوز ذلك عقلا لكن الشارع لم يرد به وبه قال ابن شريح فى احدى الروايتين عنه وقيل قد
ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرائنى وذهب جمهور العلماء من جميع

مطلب اقسام النسخ

الطوائف الى جوازه وفى نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعى فيه قولان واظهر قوليه انه لا يجوز
ومذهب الجمهور جوازه عقلا ووقوعه شرعا واستدل المصنف رحمه الله اولا على جواز نسخ السنة
بالكتاب بالوقوع فى مواضع الاول ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه
لم يكن متلوا فى المصاحف بلا شك ونسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقوله
تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله تخيير بين جميع الجهات فى حالة الاشتباه او الشغل على الدابة فلا يدل على تعيين
التوجه الى بيت المقدس ليكون من قبيل نسخ الكتاب بمثله واورد بانه كان ثابتا بالكتاب فان
شريعة من قبلنا يلزمنا بقوله تعالى فبهداهم اقتده حتى يقوم الدليل على انتساخه فيكون من
قبيل نسخ الكتاب بمثله اجيب بان شريعة من قبلنا لا يلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بقول النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم او بفعله والنبى عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة بمكة ثم توجه الى بيت
المقدس حين قدم المدينة فنسخ السنة بالسنة ثم امر بالتوجه الى الكعبة فكان من قبيل
نسخ السنة بالكتاب الثانى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صالح مع اهل مكة عام الحديبية على
ان من جاءه الى المدينة من الكفار مسلما رده اليهم حتى ردّ ابا جندل وجماعة من الرجال
وكان ذلك بالسنة فجاءت امراة مسلمة فنزل قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا
ترجعوهن الى الكفار فانسخ بهذا النص المصلحة الثابتة بالسنة فى حق النساء وهذا
نسخ السنة بالكتاب الثالث ان مباشرة الصايم بالليل كانت حراما فى بداية الاسلام بالسنة
اذ لم يوجد فى القران ما يدل عليه فاطلقت اى ابيحت المباشرة بالكتاب وهو قوله تعالى
فالآن باشروهن وهذا نسخ السنة بالكتاب والرابع ان صوم عاشورا كان واجبا
بالسنة فى اول الاسلام ونسخ بصوم رمضان الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه اورد بانه يجوز ان يكون نسخ هذه الاحكام بالقران لكنه نسخ تلاوته
لا بالسنة وعلى تقدير ثبوتها بالسنة يجوز ان يكون نسخها بالسنة ايضا لكنها منقطعة اجيب
بان العلماء بعد البحث التام لم يطلعوا على ناسخ غير ما ذكروا من الآية وهى صلاحية لنسخ تلك
الاحكام فوجب اسناد النسخ الى ما وجد دون ما لم يوجد ولا ضرورة الى تقدير شئ ناسخ مع
عدم الاطلاع عليه لحصول المقصود بدونه مع ان الاصل عدمه اذ لو وجد لاطلع عليه لان الآية
بعد البحث التام ولانه لو فتح هذا الباب لادى الى القول بالتوقف فى جميع الاحكام اذ ما من
حكم الا ويحتمل المتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانساخ تلاوته ويؤدى الى امتناع
تعيين دليل مثبت للحكم لاحتمال غيره او تعيين ناسخ ومنسوخ اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يكون
الناسخ غيره وكذا ما من منسوخ الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وهو خلاف

مطلب شريعة من قبلنا ليست شريعة لنا

مطلب كان يتوجه الى الكعبة قبل الهجرة وبعد القدوم الى القدس

مطلب نسخ السنة بالكتاب

ثم استدل على اثبات المطلوب في العكس وهو نسخ الكتاب بالسنة ايضا بالوقوع وذكر من صور الوقوع شيئان احدهما ما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نسي اية وتركها في القراءة فلما اخبر بتركه الاية وقيل له قد تركت اية كذا فقال الم يكن فيكم ابي فقال ابي بلى يا رسول الله كنت فيهم لكني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم بنسخها فابي ظن نسخها من غير كتاب تبلى ناسخ له فانه كان كاتبا للوحي فلو كانه قرانا لامره النبي عليه السلام بكتابته لو النسخ من غير الكتاب لا يكون الا سنة وقد قرره النبي عليه السلام على ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ الكتاب بالسنة قال ابو اليسر هذه الاستدلال غير قوي لانه في زمن النبي عليه السلام كان ينزل عليه وربما اعتقد ابي انها نسخت باية اخرى ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالسنة او لعله ظن النسخ بالانساء اجيب بانه ظن نسخ الكتاب مطلقا من غير تفصيل وقرره عليه السلام على ذلك فدل على جواز النسخ باية اخرى او بالسنة او بالانساء اذ لو جاز النسخ بالبعض دون البعض لاستفسر النبي عليه السلام ما هو جايز وما ليس بجايز وتاييدها ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احل له من النساء ما شاء وهي انما قالت هذا باخبار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اياها باحد ذلك اولم يعرف ذلك الا برأي فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة المذكورة فان ناسخه غير متلو في القران والصحابة قد اتفقوا على كونه منسوخا ولم يطلقوا على ناسخ في القران بعد كشفهم فاعتقد وا جواز نسخه بالسنة فرده قال ابو اليسر هذا الاستدلال ليس بقوي لانه لا يلزم من تحريم ما زاد على النسخ حكم لاحتمال النسخ بدليل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فانه بمنزلة التابيد اذ التقدير المطلقة تتناول الابد ولان الحرمة فيما زاد على التسع ثابت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن النبي عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدايد فكيف ينسخ ذلك مع ثنايهن على ذلك الاختيار ولئن سلم نسخه فهو ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قبل الا بالسنة واشار بقوله وايضا فالنسخ بيان الى آخره الى دليلين معقولين على جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس احدهما ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فلم يمتنع عقلا بيان احدهما بالآخر بطريق النسخ فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب بوحي غير متلو كما يجوز ان يبينها بوحي متلو وبما يجوز ان يبين المجمل من الكتاب بالسنة فانه يعتبر للبيان قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فله البيان مطلقا بمتلو وغيره وكذا يجوز له تعالى بيان انتهاء ما اجرى على لسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من الحكم الثابت بسنة اذ ارادا بالمصلحة في تبديله اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال وقد قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فجاز كونه

نسخ مطلق الكتاب بالسنة

تبيانا لها

تبيانا لها وثانيهما ان المنسوخ منحط من امرين كونه خبرا من الناسخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ونسخ الكتاب بالسنة وبالعكس وجه ذلك ان الكتاب فوق السنة بنظمه المكون منزلا ومتلوا ولا يجوز التحدث مسموعا ولا يجنب قراءته وجزئي اية منه جواز الصلاة دون السنة فيصح ان تكون السنة منسوخة بالكتاب لكونه خيرا منها والسنة وان كانت دون الكتاب في النظم لكنها مساوية في اثبات الحكم فان السنة المتواترة في اثبات الحكم وهي وحي مطلق يوجب بالوجه الذي يوجب الكتاب فهما متساويان في ذلك وهي انما نسخ حكم الكتاب دون نظمه فاذا نسخ حكم الكتاب بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة فيجوز وانما قد بقوله والسنة تنسخ حكم الكتاب احتراز اذا عن نسخ نظمه وبقد احترز عن قول الاسلام بذلك حيث قال والسنة تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه واورد بانكم استدللتم فيما تقدم بقول ابي على جواز نسخ الكتاب بالسنة وقد ابيتم هناك وهو نقض اجيب بان المراد هناك انه لا يجوز نسخ نظم الكتاب بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز الصلاة بها والمراد من الاستدلال بحديث ابي جواز نسخ النظم بالسنة كونها بيانا لانها احكم نظما في اثبات الاحكام لا في جواز الصلاة به فلا تناقض فوله

واستدل بانه اية الوصية نسخت بقوله لا وصية لوارث اجيب بل بانه من المواريث وايضا بان الامساك في البيوت نسخ بالرجم الثابت بالسنة واجيب بانه في الصحيح عن عمر كان مما تلى اية الرجم فالنسخ بها وايضا قال لا احد نسخت بهذه عليه السلام عن اكل ذي ناب واجيب بالمنع او بان المعنى لا احد الآن وتحريم حلال الاصل ليس نسخ لما فرغ من الادلة الصحيحة على المختار اراد ان يذكر ان دلة التي استدل بها بعض العلماء على الوجه المختار وحث عنها ونفيها فقال

واستدل اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة باية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانها كانت مفروضة بهذه الاية ثم نسخت بقوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فلم تبق مفروضة ولا جايزة الا بادن بقية الورثة والحديث قد تلقته العلماء بالقبول وظهر العمل به من غير نكير فصار كالمتواتر فجاز النسخ به فانه نقل الكرخي عن ابي يوسف رحمهما الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين لشهرته واجيب عن هذا الاستدلال وقيل بانا لا نسلم بان الوصية المفروضة للوالدين نسخت بهذا الحديث بل باية المواريث فانها تراث بعد اية الوصية بالاتفاق ووجه كونها اية المواريث ناسخة لاية الوصية ان الله تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الاولى المفروضة في اية الوصية معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فيكون غيرها اذ النكرة غير المعرفة فترتيب الارث على الثانية المنكرة

دليل على نسخ الاولى المعرفة اذ لو كانت الاولى باقية مع الارث ثم نسخت بالحديث المذكور الوجوب
ترتيب الارث على المعهودة المفروضة ثم على النكرة النافلة ويقال من بعد الوصية للوالدين
والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها لغيرهم من الاجانب فلما ترتب الارث على الوصية
المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان
التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين واورد بان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى فلا يكون ترتيب الارث على الثانية دليلا على نسخ الاولى فلا تكون اية
المواريث ناسخة لاية الوصية فتكون ناسخها السنة المذكورة اجيب بان هذا الاصل وهو
كون الثانية غير الاولى اذا اعيدت المعرفة نكرة غير مسلم فان بعض العلماء منهم ابو اليسر قال
في هذه الصورة بان النكرة غير المعرفة ولئن سلم هذا الاصل فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد
تحقق المانع هنا وهو الاجماع على ان الميراث بعد الوصية للاجانب وسنده هذا النص
فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة اجماعا لم يبق فيه دلالة
على تاخير الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع اورد بان ما ذكرتم يفيد انتفاء وجوب الوصية
للوالدين فتنسخ باية المواريث لا الجواز فيكون الجواز منسوخا بالحديث اجيب عنه بانه
اذا نسخ الوجوب لم يبق الجواز عندنا على ما عرف واستدل ايضا على نسخ الكتاب بالسنة
بان امساك الزواني في البيوت الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
نسخ بالجلد وهو جلد او الرجم الثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلوة والسلام الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في القران ما يمكن ان يكون ناسخا للامساك في البيوت اجيب
عنه بانا لا نسلم بان الامساك في البيوت نسخ بالحديث المذكور فانه من الآحاد فلا يصلح ناسخا
للكتاب بل نسخه ثبت بالكتاب وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان مما يتلى في القران
اية الرجم ولولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم لكنه نسخ تلاوتها وبقي حكمها فيصح
ناسخا فيكون نسخ الكتاب بما هي باية الرجم دون السنة واورد ان الحديث المذكور ثابت عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا ثبوت كونه قرانا بقول عمر رضي الله عنه ولم يثبت مطلقا لعدم التواتر
فلا يكون حجة عند بعض العلماء فاسناد النسخ الى الحديث اولى اجيب بان الاجماع انعقد على
كونه منسوخا فالاجماع دليل على الناسخ وليس الحديث اولى من هذا في كونه سندا لاحتمال
ان يكون هذا وحيا متلوا او الاجماع على ان الحديث المذكور لا يحتمل كونه متلوا واورد على
هذا التقدير لا يكون الكتاب منسوخا بالسنة فلا يثبت المطلوب وايضا لو كان هذا قرانا

مطلب اعادة المعرفة نكرة

مطلب اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز عندنا

مطلب ما روي عن عمر رضي الله عنه

لما ادعى لولا ان يقول الناس فانه لو كان قرانا لم يكن للناس ان يقولوا ذلك اجيب بان مراد
عمر رضي الله عنه بهذا الكلام ان حكمه باق وانه وحي من الله لكن لفظه منسوخ فلو كتب في المصحف
لظن انه قران باقية فيقولون انه زاد في القران وقيل نسخ الامساك في البيوت ثبتت
باية الجلد دون السنة واستدل ايضا على نسخ الكتاب بالسنة بان قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية نسخ بنهي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب
من السباع لان الاية دلت على ان المحرم هو ما استثنى في الاية الاخير فدلت على اباحة اكل
كل ذي ناب لكونه غير المستثنى فكان مباحا فتكون الاباحة الثابتة بالاية منسوخة بالحديث
وهو المطلوب واجيب عنه بوجهين الاول بالمنع وهو انا لا نسلم ان هذه الاية منسوخة
بالحديث المذكور فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا للاية
بل تدل انه عليه السلام لم يجد محرما غير المستثنى منها وعدم وجدانه المحرم بالوحي لا يدل على انه
لم يجده محرما او عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلا تدل الاية على اباحة ما عدا
المستثنى فلا يكون تحريم اكل كل ذي ناب ناسخا لها وفيه بحث فان عدم وجدان النبي عليه
الصلوة والسلام المحرم يدل على عدم وجوده لانه شارع فلو كان موجودا لذكره اذ لا يمكن
ان يخفى عليه المحرم بخلاف غيره فان عدم وجدانه لا يدل على عدم الوجود لانه لم يطلع على جميع الادلة
لجواز خفاء المحرم عنه ولهذا ذكر اصحابنا ان الاحتجاج بالاستصحاب الحال على اربعة اوجه
احدها الاحتجاج به قطعي بلا خلاف وهو ما اذا ثبت حكم شرعي ثم ثبت القطع بعدم الدليل
المغير بطريق الخبر عن الشارع فان العمل به واجب لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل
وقد علمنا الله تعالى الاحتجاج به بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي الاية لان الشارع هو الذي
المحيط علمه بالادلة فنبه انه بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة
والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة فيها لعصمة الشارع وعدم جواز السهو
والخطأ عليه بخلاف غيره فانه غير محيط بالادلة وغير معصوم عن التقرير على الخطاء فلا يكون عدم
علمه دليلا على غيره فانه لو باطل عادة فكيف يكون حجة على غيره الثاني انا وان سلمنا دلالة
الاية على اباحة ما عدا المستثنى في الجملة لا نسلم انه يلزم منه صحة النسخ بالحديث فانه انما يلزم
ذلك لو كان معنى الاية لا اجد محرما غير المستثنى ابدا حتى لو ورد التحريم بعد الاية كان ناسخا
وهو ممنوع فان معنى الاية لا اجد محرما الآن فيكون اباحة غير المستثنى موقتة الى اخبار ما
وهو الآن فيكون ثبوت اباحة ما عدا المستثنى بعد ذلك الزمان بالاباحة الاصلية فانه
اذا لم يجد المحرم كانت الاباحة ثابتة بالاباحة الاصلية لا بالاية وحينئذ لا يكون تحريم اكل كل

مطلب قل لا اجد فيما اوحي الي

المطلق

مطلب المهم

مطلب وجوه الاستدلال بالاستصحاب

مطلب معنى قل لا اجد

ذى ناب نسخا لما عرفت ان النسخ لا يرد على الموقت وانتهاء الشئ بانتهاء وقته لا يكون نسخا
وكذا نهى النبى عليه السلام عن اكل كل ذى ناب يكون رفعا للاباحة الاصلية الثابتة بعد ذلك
الزمان وقد عرفت ان رفع الاباحة الاصلية وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون
الا حكما شرعيا والاباحة الاصلية ليس حكما شرعيا قوله لتبيين والنسخ رفع لا بيان قلنا
معناه لتبليغ وهو بيان لما امر ولو سلم فليس فيه ما يدل على عدم النسخ قالوا لو نسخ الكتاب
السنة لحصلت النفرة قلنا اذا علم ان الكل من الله تعالى لم يحصل قالوا نأت بخير منها او مثلها
والسنة ليست مثل الكتاب ولا خيرا والضمير في نأت لله والبدل انما يكون من جنس المبدل
قلنا المراد الحكم والا فالمتفاضل في الكتاب والناسخ اصلح للمكلف اومساو فيكون حكم السنة
اصلح وصح الضمير لان الكل منه والمثلية لا تنافى الحكم سواء قالوا قد لا يكون لنا ابدله فلنا ظاهر
في تبديل الرسم والنزاع في الحكم ولو سلم فالسنة ايضا بالوحى قالوا واذا ابدلنا قلنا ليس فيه
ما يدل على غيره قالوا اذا روى عن حديث فاعرضوه قلنا معناه عند اشكال التاريخ
واذا لم يمكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب اما اذا اشتهر او تواترا وعلم تاريخه فلا نسلم
من ادلة الوجه المختار شرعا وادلة المانعين من نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس منها وجوه
الاول قالوا ان الله تعالى وصف نبيه عليه السلام بانه مبين للقرآن لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فيكون السنة بيانا للكتاب فلو جاز نسخ الكتاب بالسنة لخالفت السنة ذلك
لان نسخ الشئ رفعه لا بيانا اذا الرفع غير البيان اجاب عنه بقوله قلنا معناه اى معنى قوله
لتبين لتبلغ للناس وحمل البيان على التبليغ اولا لان التبليغ عام في جميع القرآن بخلاف البيان
بمعنى رفع الابهام او اظهار المراد فانه خاص ببعضه لمحتاج اليه وحمل اللفظ على الخاص
العام المطابق للظاهر للفظ اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر وهو حمله على الخاص
اكد هو غير موافق لظاهر كلمة ما ولكونه مبلغا للقرآن لا بيانا في كون كلامه ناسخا له وللخصم
ان يقول حمل البيان على التبليغ ايضا خلاف الظاهر لكونه مجازا فلا يترجح لما ذكرتم ولو
سلم ان المراد بقوله لتبين حقيقة البيان دون التبليغ فالنسخ ايضا بيان لانتهاء مدة الحكم
الاول فلا يكون غيره ولو سلم ان النسخ ليس بيانا فليس في قوله لتبين ما يدل على عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة لانه لا يدل على ان كل سنة بيان للقرآن وانما يدل على ان السنة بيان
للقرآن في الجملة فيجوز ان يكون بعضها بيانا له ويكون بعضها ناسخا له واورد بان قوله ما نزل
عام فيقتضى كون السنة بيانا لجميع القرآن فمتى نسخ بعضه لم يكن بيانا لكل القرآن اجيب
بانا لا نم انه حينئذ لا يكون ذلك البعض من القرآن مبينا بالسنة بجواز ان يكون مبينا لحديث آخر

مطلب
رفع الاباحة الاصلية
وتحريم حلال الاصل
ليس بنسخ

مطلب
الفرق بين الرفع والبيان
والتبليغ

غير

غير الناسخ الثاني استدل المانعون من نسخ السنة بالكتاب وقالوا لو نسخ السنة بالكتاب
وهو معنى قوله لو نسخ الكتاب بالرفع السنة بالنصب لحصلت نفرة الناس عن النبى عليه السلام
وعن طاعته ومتابعته فيما يقوله لانه لو علم الناس ان الله تعالى لم يرض بسنته رسوله صلى الله
عليه وسلم وبما حكم به حيث رد عليه ونسخه بالكتاب وحصول النفرة عنه مخل بالمقصود
من البعثة وهو التأسى به والاقتداء بقوله وفعله لاحتمال كونه غير مرضى عند الله والصدود
من الحكيم لما يخل بالمقصود من البعثة اجاب عنه بالمنع وسواء لانم حصول النفرة على
ذلك التقدير لانه اذا علم ان كل ما يقوله الرسول هو من عند الله تعالى وانطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وانه مبلغ للاحكام لا واضعها من تلقاء نفسه لم تحصل النفرة
فانه لا يمكن ان يقال انه لم يرض بما حكم به الرسول عليه السلام لكون الكل من عند الله فيكون
كنسخ الكتاب بمثله الثالث للمانعون من جواز نسخ الكتاب بالسنة قالوا ان قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها يدل على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة من
ثلاثة اوجه اولها ان ناسخ القرآن منحصر في كونه خيرا من المنسوخ او مثله بالآية المذكورة
فلو جاز نسخ الكتاب بالسنة لكانت السنة خيرا منه او مثله وليس كذلك فان الكتاب
يجب تقدم الصلاة به والسنة بخلافه وثانيها ان ضمير المتكلم في قوله نأت بخير منها او مثلها
لله تعالى فيقتضى ان يكون الآتي بالخير والمثل هو الله تعالى فيدل ذلك على ان لا يكون الناسخ
الا قرآنا وثالثها انه تعالى وصف البدل بانه خير منها او مثلها والكل واحد منها يدل على ان البدل
من جنس المبدل لان مثل الشئ وخيرا منه لا يكون من خلاف جنسه والسنة ليست بشئ من
جنس القرآن فلا تكون ناسخة له اجاب عنه اما عن الاول فبان المراد بالنسخ في الآية هو
نسخ لكم دون نسخ القرآن ولفظ ما غير مراد لانه للتفاضل في القرآن بحسب التعظيم
حيث هو كلام الله تعالى فيكون المعنى ما ننسخ من حكم آية او ننسها نأت بحكم او بحكم
مثل حكمها فيما يرجع الى مصالح المكلفين فيكون الناسخ اصلح لهم من المنسوخ او مساويا
وحينئذ لا محذور في ان يكون حكم السنة الناسخة اصلح للمكلف من حكم القرآن او مثله
وما طه في نسخ الكتاب بالسنة وانما يلزم المحذور لو اريد به نسخ النظم ليكون نظم السنة
الناسخة خيرا من نظم القرآن او مثله وهو ممنوع لما ذكرنا واما عن الثاني ان السنة ايضا
من الله تعالى وهو الآتي بها لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فصح اسناد
الضمير الذي هو عمدة في قوله نأت بخير منها الى الله تعالى وان كان قد اتى به الرسول صلوة الله
جميع ما اتى به الرسول عليه السلام هو من عند الله حقيقة وعن الثالث انه لما اريد

بالنسخ المذكور في الآية نسخ للحكم لما ذكرنا صحت المماثلة بين الكتاب والسنة في الحكم لاستوائهما
في الحكم وجاز استدلاله من حيث ان كل واحد منهما حكم الله بالوحي المتلو وغيره فيكون البدل و
المبدل لهذا الاعتبار من جنس واحد الرابع استدل المانعون من نسخ الكتاب بالسنة
وقالوا ان قوله تعالى ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الآية دل على ان
الرسول ليس له تبديل القرآن من تلقاء نفسه بل يجب عليه اتباع ما يوحى اليه فلو جاز
نسخ الكتاب بالسنة كان له تبديله من تلقاء نفسه لان السنة من تلقاء نفسه ولا معنى للنسخ
الا التبديل والرفع اجاب عنه بان قوله تعالى ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ظاهر في تبديل
الرسم اي النظم والوحي فيكون المعنى ليس لي ان أبدل نظم ما يوحى الي لبعضه ببعض بان اغير الوحي
من عندي من غير وحي وانا من الله تعالى فان سياق الآية يدل عليه وليس بخطاب ظاهر في تبديل
الحكم والنزاع في تبديل الحكم لا في تبديل الرسم لان كلامنا في جواز نسخ حكم الكتاب بحكم السنة
ولا يلزم من جواز نسخ الحكم بالحكم جواز تبديل النظم بالنظم ولو سلم ان المراد من الآية منع التبديل
مطلقا في النظم والحكم من غير تقييد باحدهما فالسنة ايضا بالوحي فيكون نسخ الكتاب بالسنة
نسخا بالوحي ايضا فلا يلزم من جواز نسخه بها تبديل الكتاب من تلقاء نفسه بل بالوحي وانما يلزم
ذلك لو كانت السنة من تلقاء نفسه وهو ممنوع الخامس قالوا قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان
آية يدل على ان المبدل هو الله تعالى دون الرسول فلو جاز نسخ الكتاب بالسنة كان المبدل
غير الله وهو الرسول اجاب عنه بانه ليس في الآية ما يدل على نفي غيره لعدم ما يدل على الحصر
فلا يقتضي ان يكون المبدل الا الله فجاز النسخ بالسنة ايضا ولو سلم فالمراد في الآية ما يدل على نفي
غيره فالآية ظاهرة في تبديل نظم آية بنظم آية وتغييره ولا نزاع في هذا فانه ليس الشيء ذلك
وانما النزاع في تبديل حكم الآية ولا دلالة فيها على منع التبديل بحكم السنة ولو سلم ذلك فالسنة
ايضا بوحي من الله وان كانت لا تتلى فيكون المبدل في الحقيقة هو الله والرسول مبلغ
والسياق يدل على ذلك فانه تعالى اتبعه قال وهم المشركين الافتراء حيث كانوا يقولون عند
تبديل آية بآية انما انت مفتر بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والسنة ايضا
مما نزله روح القدس فانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى السادس قالوا ان قوله
عليه الصلوة والسلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالف فردوه يدل على وجوب رد ما خالف الكتاب من السنة لانه امر بالرد
عند المخالفة والنسخ انما تصور عند المخالفة بين الناسخ والمنسوخ فلو جاز نسخ الكتاب
بالسنة لما كان رد السنة عند مخالفة الكتاب بل يكون ردا ونسخا للكتاب بالسنة الخ وجب

مطلب اذا روي عني حديث

رد ها عند المخالفة وعملا بها دون الكتاب وهو خلاف مقتضى الحديث المذكور اجاب عنه بانه
ليس معنى الحديث وجوب رده عند المخالفة مطلقا في جميع الصور اذ لا دلالة في الحديث على
ذلك بل معناه رده في بعض الصور عند اشكال التاريخ واذا لم يكن الحديث في الصحة
بحيث يصح نسخ الكتاب به بان يكون خبر واحد ولم يمكن الجمع بينهما اما اذا كان الحديث بحيث
يصح النسخ به بان يكون مشهورا او متواترا او علم تاريخه فلا يرد والحديث تنبيه على
هذا حيث قال اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا نسخت ولان فيما ذكرنا الجمع بين الادلة
المذكورة على جواز نسخ الكتاب بالسنة وبين هذا الحديث فانه اذا اشكل التاريخ ولم يعرف
صحة الحديث لا يجوز ترك ما ثبت بكتاب الله بما لم يعرف صحته وكونه ناسخا واما اذا عرف صحته
ووجدت شرائط النسخ عمل به **قوله** مسئلة لا يثبت حكم الناسخ قبل تبليغه عليه الصلوة
والسلام لنا لو ثبت اذن الوجوب والتحريم معا لانا قاطعون بانه لو ترك الاول اثم وايضا
لو عمل الثاني عصى وايضا لو ثبت لثبت قبل تبليغ جبريل لانهما سواء قالوا حكم متحد فلا
يعتبر فيه علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف **قوله** اتفق العلماء على ان الناسخ
اذا كان مع جبريل ولم يبلغ النبي عليه الصلوة والسلام لم يثبت حكمه على المكلفين فينبغي التكليف
بالحكم الاول ولكن اختلفوا فيما اذا ورد الناسخ الى النبي عليه السلام ولم يبلغه الا الامة
هل يثبت حكمه في الامة ام لا فذهب اصحابنا والحنابلة وبعض الشافعية الى انه لا يثبت وهو
مختار المصنف حيث قال لا يثبت حكم الناسخ اذا ورد الناسخ الى الامة قبل تبليغه عليه السلام ذلك
الناسخ البهم وذهب بعض الشافعية الى انه يثبت حكمه قبل التبليغ البهم ونسب بعضهم هذا
القول الى اصحابنا وهو غير صحيح مثلا اذا ورد الامر اولا بالاستقبال المقدس ثم ورد الناسخ
وهو الامر باستقبال الكعبة فعلى المختار لا يثبت وجوب التوجه الى الكعبة على من لم يبلغه اليه
ورود الامر بالتوجه الى الكعبة من اهل اليمن وسائر الآفاق قبل بلوغ اليه وجوب التوجه
الى المقدس الى ان يبلغه اليه الناسخ واستدل على المختار بوجوه ثلاثة الاول انه لو ثبت حكم
الناسخ على المكلف قبل البلوغ اليه لادى الى وجوب شيء وتحريمه معا في حالة واحدة ولو كان
الناسخ واجبا قبل نسخ والى اباحة شيء وتحريمه لو كان مباحا واللازم باطل بالاتفاق لاستحالة
اجتماعهما في حالة واحدة اما الملازمة فلان وجوب الفعل المنسوخ باق على المكلف قبل
وصول الناسخ اليه لانا قاطعون بان المكلف لو ترك الفعل الاول قبل وصول الناسخ اليه اثم
بالاجماع ولا اثم الا بترك الواجب فدل على ان وجوبه باق عليه فلو ثبت حكم الناسخ المحرم قبل
وصوله الى المكلف كان ذلك الفعل حراما بالمحرم الناسخ وواجبا ببقاء وجوبه واستمراره فلزم

مطلب منا يعتبر الناسخ

الجمع بين الحرام والواجب في حالة واحدة وهو محال الثاني لو عمل المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه بالثالث اي لحكم الناسخ كان عاصيا بالاتفاق بالاتيان بموجبه فلو كان حكم الناسخ ثابتا في حقه قبل وصول الناسخ اليه لم يكن عاصيا بالعمل به لانه حينئذ يكون اتيانا بالواجب فيكون مطيعا لا مجرورا لا عاصيا ايضا الثالث لو ثبت حكم الناسخ في حق المكلف قبل وصوله اليه بعد وصوله الى النبي عليه الصلوة والسلام لزم ان يكون حكما ثابتا ايضا في حقه قبل تبليغ جبريل الى النبي عليه السلام لاستوائهما اذ لا فرق بين الناسخ الذي مع جبريل ولم يبلغه الى النبي عليه السلام وبين الناسخ الذي مع النبي عليه السلام ولم يبلغه الى الامة في حقهم لعدم البلوغ اليهم في الصورتين فلا تكليف بما لم يبلغ اليهم والازم باطل واورد بان الفرق بين الصورتين محقق وهو ان وصوله الى النبي عليه السلام بمنزلة وصوله الى الامة لكونه عليه السلام اصلا لهم كما قالوا في جواز نسخ الصلوات الزايدة على الخمس ليلة المعراج بعد تمكن النبي عليه السلام من الاعتقاد لانه اصل الامة فيمكن اعتقاده كتمكن اعتقاد امته وعند وصوله الى جبريل قبل وصوله الى النبي عليه السلام ليس كذلك فانه ليس اصلا للامة احتج المخالفون الذاهبون الى ثبوت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة وقالوا في اثبات ما ذهبوا اليه ان حكم الناسخ حكم متحد فلا يتغير فيه علم المكلف ولا يتوقف ثبوته على علمه به كسائر الاحكام المتحدة عليه فانه لا يتوقف ثبوتها على علمها فكذا هذا فثبت عليه اذ وصل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وان لم يبلغه اليه اجاب عنه ان المراد بثبوت الحكم على المكلف تعلقه التنجيزي بالمكلف في الخارج فانه مطالب به في الحال وثبوته بهذا المعنى يتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكين من الامتثال كيلا يلزم التكليف بالمحال وهو متفق عند جهل المكلف بثبوت الحكم فلا يتحقق الثبوت قبل علمه فلا يثبت حكم الناسخ قبل وصول الخطاب الى المكلف وكذا الحكم في سائر الاحكام المتحدة فانه يتوقف ثبوتها على علم المكلف بهذا المعنى فانتفى محل النزاع واما ثبوته في علم الله تعالى في نفس الامر وتعلقه العلمي فمسلم انه لا يتوقف ثبوته على علمه ولكن ليس ذلك محل النزاع **فصل** وندكر هنا شرعا من قبلنا ومذهب الصحابي اما الاول فالمختار ان ما نص منه ولم ينكر فهو لازم لنا على انه شرعنا وقيل لم ينسخ وقيل غير لازم حتى يثبت انه شرع لنا وجه الاول فبهداهم اقتده والهدى يقع على الايمان والاحكام فالاصل الموافقة ما لم ينسخ وجه الثاني لكل جعلنا منكم شرعة فالاصل الاختصاص وجه المختار ان الاصل في الشرع البقاء فاذا ظهر ولم ينكر كان دليل الشرعية وبهذا الشرط احتاط وقد اجتهد رحمه الله في القسم والمباينة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم لها شرب ولكم شرب يوم معلوم لما حمل بعض

مدل اصلا

بعض الاصوليين شرع من قبلنا ومذهب الصحابي من قبيل الاستدلال ذكرهما المصنف رحمه الله ههنا اي عند البحث عن الاستدلال اما الاول وهو شرع من قبلنا من الانبياء عليهم الصلوة والسلام فمبني على ان النبي عليه السلام هل يجوز في العقل ان يكون متعبدا بشرع من قبله فقيل لا يجوز لانه اذا ارسل بما ارسل به الاولون لم يكن لارساله واظهاره المعجزة على يده فائدة ولكونه الزاما لما ارسل هو به معلوما بدون ارساله من الانبياء المتقدمة والصحيح انه يجوز ذلك لانه لو امتنع لكان امتناعه اما لذاته وهو باطل فانه لو فرض وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل وما هذا حاله فهو ممكن واما لعدم المصلحة فيه وذلك وهو ايضا باطل لانه مبني على رعاية وجوب المصلحة في افعال الله تعالى وقد تبين ذلك في علم الكلام وعلى تقدير القول بوجوب رعاية المصلحة فلا استبعاد ان يعلم الله تعالى ان مصلحة النبي قبل نبوته وبعد مرفي تكليفه بشريعة من قبله او باجتنابه عنها او في عدم تعبده به في الزمان الفلاني او تعبده قبل بعثته لا بعده او في العكس فان مصالح العباد قد تختلف وقد تتفق بحسب الاشخاص والاوقات فانه يجوز ان يكون الشئ مصلحة بالنسبة الى جميع الناس وفي جميع الاوقات ويجوز ان تكون مصلحة بالنسبة الى قوم دون غيرهم ويجوز ان تكون مصلحة في الزمان الاول دون الثاني وبالعكس ويجوز اختلاف الشرايع والاتفاق في الجميع او في البعض واما الامر الثالث وهو ايضا باطل لان الاصل عدمه فلا بد من اثباته بدليل ولجواب بما ذكروه للمنع وهو انا لا نم عدم الفايدة في ارساله بما ارسل به الاول لجواز ان يختلفا في بعض الاحكام ويتفقا في البعض وعلى تقدير اتفاقهما في جميع الاحكام فلجواز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم وجواز ان يكون شريعة الاول مندرسة فلا تعلم الا من جهة الثاني وجواز ان يكون قد حدث في شريعة الاول بدع فيزيلها الثاني واما الوقوع فاختلف العلماء فيه في مقامين احدهما انه عليه السلام قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء عليهم السلام قبله ام لا فذهب جماعة من المتكلمين منهم ابو الحسين البصري الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد وذهب جماعة الى انه كان متعبدا بشرع واختاره ابن الحاجب لكنهم اختلفوا في تعيينه فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلام وقيل كان متعبدا بما ثبت انه شرع من غير تقيد بشرع معين او يتوقف في التعيين وذهب جماعة الى التوقف في الوقوع وعدمه بعد الحكم بالجواز واختاره الغزالي وعبد الجبار وصاحب الاحكام واستدل المانع من تعبده بانه عليه السلام لو كان متعبدا بشرع لفقدت العادة بمخالطة اهل ذلك الشرع او لزمته المخالطة ليبحث

مطلب شرع من قبلنا

مطلب تعبد النبي

عن او ضاع ذلك الشرع لاخذ الشرع منهم لتمكنه العمل به كما هو عادة كل من يشرع بشريعة فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر تلك الطائفة به واللوازم منتفية اجيب عنها بانا لانم ان العادة قاضية بالمخالطة فان المتواتر من ذلك الشرع لا يقتضي ذلك المخالطة مع اهله وغير المتواتر لا يفيد لانا لا نجيب العمل به لانه غير مفيد للظن وان سلم ان العادة قاضية بالمخالطة لكنه قد تمنع المخالطة لموانع فيجمل عدم المخالطة على وجود المانع جمعا بين الدليلين واستدل من قال بوقوع التعبد بشرع من قبله بوجهين الاول ان الاحاديث متواترة ومتعاونة على انه عليه السلام قبل البعثة كان متعبدا وكان يأتي غار حراء ويتحنث فيه اي يتعبد و يعتزل للعبادة وكان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت وينذر ويأكل الذبيحة ويتجنب الميتة ويركب البراذين ويستحسنها وكل واحد وان كان آحادا لكن المجموع متعاضد على اثبات القدر المشترك وتلك الافعال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة امر الشارع ولا يتصوره من غير تقيد فان العقل بمجرده لا يحسنه ولا يرشد اليه فلا يصير اليه الا من جهة الشرع الوجه الثاني بان شرع من قبله عليه السلام كان شرعا عاما بجميع المكلفين والا لخلا المكلف عن التكليف وانه قبيح فيدخل النبي عليه السلام في العموم لتناوله ايضا وصاحب الاحكام ينفي الوجهين اما الاول فانا لا نم ثبوت شئ مما ذكروه بنقل يوثق به او على تقدير ثبوته لا نسلم دلالته على انه كان متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون صلاته وحجه وعمرته وطوافه بطريق التبرك بفعل جملة من افعال الانبياء المتقدمين واندراس تفصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان واستنكاره للبراهيم فانه كان بناء منه على انه لا تحريم قبل ورود الشرع فيبقى على الاباحة الاصلية واما تركه لاكل الميتة فبناء على عادة نفسه لا كعيافة لحم الضب واما انه كان متعبدا بذلك فلا وارد عليه بان اتيانه غار حراء وتعبده به وصلاته وطوافه وغيرها مما يشترط الصحة من الاحاديث فلا يمكن منعه و اما احتمال كون فعله للتبرك بفعل مثل ما نقل جملة واندراس تفصيل فبعيد لانه كان يفعل بكيفيات مخصوصة مفصلة واندراس تفصيل ممنوع لان اهل الكتاب كانوا كثيرين و كانوا ينقلون افعال الانبياء على التفصيل من التوراة والانجيل واما التحريف فلم يقع قبل البعثة حتى يقال انه ما كان يبقى بكتابهم للتحريف والبناء على ان لا تحريم قبل الشرع بعيد لان ذلك الزمان لم يكن قبل ورود الشرع لتقدم شرائع كثيرة واما رد الوجه الثاني فبمنع عموم شرع من قبله فانه لم ينقل نقلا يدل لفظه على التعميم ليحكم به وعلى تقدير نقله فجائز ان يكون زمان النبي عليه السلام زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف

مطلب تعبد النبي بانواع عبادات

بالعدم نقلا وتفصيلا ولذلك بعث في ذلك الزمان واورد على ان آدم عليه السلام كان مبعوثا الى الكل وكذا نوح بعد الطوفان فلم يثبت نسخ شريعتهما كانتا باقيتين على العموم واما احتمال كون زمانه زمان الاندراس فقد تقدم الكلام فيه فقوله ولذلك بعث في ذلك الزمان قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعثته في ذلك الزمان لما فيه من المصلحة في نسخ بعض الشرائع المتقدمة وان كانت معلومة منقولة مفصلة كما وقع النسخ في شريعتنا لاشياء كثيرة معلومة مفصلة ولنصرة الشرع المقرر ووقوع الناس في العبادة والتوجه الى جناب الحق وعليه تنبيه الشيطان عليهم في الاضلال وعلية الكفر لعدم نقل الشرائع مفصلة وبلها لتوجه اختيار الغزالي بان الوقوع و عدمه يستدعي دليلا والاصل عدمه وما يتوهم من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه في عدم دلالتها في انفسها متعارضة وليس التمسك ببعض منها اولى من البعض واما المقام الثاني وهو ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والامة بعد البعثة هل هم متعبدون بشرع من قبله من الانبياء وهو مسئلة الكتاب فيه ثلاثة مذاهب الاول ما ذهب اليه الجمهور من اصحابنا وهو المختار وهو ان ما قص الله تعالى وكتابه العزيز انه كان من شرع من قبلنا او قصه النبي عليه السلام في سنته انه كان من شرع من قبلنا من غير انكار ونسخ فهو لازم لنا ووجب علينا العمل به على انه شرعا لم ينظر ناسخه واما ما علم بنقل اهل الكتاب او بنقل من اسلم منهم او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لقيام دليل موجب العلم وهو اخبار الله تعالى انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر تفاهم ولا فهم المسلمين من كتبهم لاحتمال ان يكون المنقول او المفهوم من قبل ما حرفوه وبدلوه وكذا لا يعتبر بفهم من اسلم منهم لانه انما عرف ذلك بظاهر ما في ايديهم من الكتاب او بقوله جماعتهم وهو ايضا مما يحتمل كونه محرفا فلا تقوم به الحجة ايضا والثاني ما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وكثير من الشافعية وطائفة من المتكلمين وهو انه يلزمنا العمل بشرع من قبلنا فيما لم يثبت نسخه وكل شريعة ثبتت لنبي فهي شريعة لمن بعده ابدا ما لم يقم دليل على النسخ بناء على ان ذلك شريعة له ولم نفصل بين ما علم بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك بما قص الله تعالى او رسوله الثالث ان العمل بشرع من قبلنا غير لازم علينا حتى يثبت بدليل انه شرع لنا ولا يكفي حكاية الله تعالى او حكاية الرسول بانه لو كان شرع من قبلنا من غير انكار بل لا بد من دليل يدل على انه شرع لنا وهو مذهب المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهؤلاء قالوا ان شريعة كل نبي تنتهي بموته على ما ذكره صاحب الميزان او ببعثة نبي آخر على ما ذكره شمس الائمة ويتجدد لكل نبي شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانسان في هذا الباب في العمل بشئ من ذلك حتى يقوم الدليل على انه بيان الرسول المبعوث

مطلب بعثة آدم ونوح

مطلب ان النبي وامته هل هم متعبدون بشرع من قبلهم ام لا

مطلب ما نقل الينا من اخبار الكتاب وحكمه

بعده وهو الاول من المذهبين بعد المختار وهو ان العمل به لازم ما لم ينسخ قوله تعالى اولئك الذين
يهدى الله فبهداهم اقتده وجه التمسك به ان الله تعالى امر النبي عليه السلام بالاقتداء بالهدى
الانبياء المذكورين قبل الاية المذكورة والامر للوجوب فيجب عليه العمل بهداهم والهدى اسم
يقع على الايمان والاحكام الشرعية لشموله لهما لان الاهتدى يحصل بالمجموع فالاصل
موافقتهم في الاحكام فيما لم ينسخ فيجب علينا اتباع شرعهم فيما لم ينسخ فالدليل على شموله لها
انه تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة في قوله تعالى هدى للمتقين الاية
ثم قال اولئك على هدى من ربهم فوصفهم بكونهم على هدى من ربهم بعد ذكر المجموع دليل ظاهر على
ان الهدى شامل للمجموع وان الهدى انما يتحقق بالاتصاف بالمجموع وجه المذهب الثاني من
المذهبين بعد المختار وهو انه لا يلزم علينا العمل به ما لم يقم دليل على كونه شرعا لنا قوله تعالى
لكل جعلنا منكم اى لكل امة جعلنا منكم ايها الناس شرعة اى شريعة وطريقة ظاهرة ومنهاجا
اى طريقا واضحا ووجه التمسك به ان الله تعالى صرح بانه جعل لكل امة شريعة وهذا يقتضي ان
يكون لكل نبي شريعة خاصة يدعو اليها امته فلا يكون من بعده متعبدا بشريعته والا لما كانت
مختصة بهم وهذا لان بعثة الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى البيان واذا لم يجعل
شريعة رسول منتهية ببعثة رسول آخر ولم يات بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى
البيان عند بعث الثاني فلم يكن في بعثه فائدة وثبت ان الاصل في كل شريعة اختصاصها بامة
اتبع النبي بها وجه المختار وهو ان الاصل في كل شرع البقاء والعمل به ما لم ينسخ لان كل شريعة
نبي فهو حق ثابت من عند الله مرضي عنده والاخبار عن كونه مرضيا ببعث رسول آخر لم
يثبت نسخه لكن تحريف اهل الكتاب وكثرة عداوتهم وحسدهم ووقوع التلبيس منهم كان
امرا ثابتا فورث ذلك شبهة في تعليم لعدم الوثوق بهم فاذا قص الله تعالى ورسوله من
غير انكار كان ذلك دليلا ظاهرا على كونه مشروعا اذ الظاهر انه لو كان منسوخا لبينه
الله تعالى او رسوله فوجب علينا العمل به لكن على انه شريعة لنبينا عليه السلام لا على انه نفس شريعة النبي
الذي قبله لان نبينا عليه السلام اصل في الشرائع لان الله تعالى اخذ على النبيين الميثاق بالتصديق
به بقوله عز اسمه واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الاية وجوب التصديق والايمان بمنزلة امته فلو كان متعبدا
بشريعة من قبله بناء على انه شريعة من قبل لزم كون نبينا كواحد من امته وفيه حط رتبته ونقص
درجته وهو خلاف مقتضى الاية ولانه عليه السلام حين راى صحيفة من التوراة في يد عمر
قال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا

مطلب وجه قول المختار

مطلب ما راى النبي من صحيفة التوراة في يد عمر

اتباعي

اتباعي فدل على كون من قبله بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وهذا الشرط
وجه ان يفيض الله تعالى ورسوله من غير انكار واحتياط في امر الدين لما ذكرنا من عدم الوثوق
بتعليمهم ثم انشاء المصنف رحمه الله الى ان ما اختاره من كون بيان الله ورسوله شرطا في ذلك مذهب
اصحابنا ومما يدل عليه ان محمدا الجنس في تصحيح القسمة في العين والمهايأة في المنفعة بقوله تعالى
في قصة صالح وناقته وبينهم ان الماء قسمة بينهم وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
ووجه الاستدلال بالآيتين ان محمدا استدل بهما لا بعد اعتقاده تعالى حكمها وانه شريعة
لنبينا فانه في معرض بيان شريعة نبينا لا شريعة من قبله ثم قبل القسمة انما يكون في العين و
المهايأة في المنفعة وان قوله تعالى وبينهم دليل على جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما كما المراد في هذا المراد قسمة الماء بطريق
المهايأة فان شمط الآية ذكر ان محمدا استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة
بالآيتين المذكورتين والمهايأة مفاعلة من الوقت وهي الحالة الظاهرة للمعنى للشيء كان
المهايئين لما تواضعا على امر وهي كل واحد حالة واحدة واختاره ولان العلماء اتفقوا
على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا
ولولا انه متعبد بشرع من قبلنا لما صح الاحتجاج بكون القصاص واجبا في دين بني اسرائيل على
كونه واجبا في ديننا قوله واستدل بمثل انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح واجيب
بانه رد استبعاد الكفار الايحاء الى البشر لو سلم فمعناه انه تبعيد بمثله الا بالاتباع وبمثل شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا واجيب بان المراد التوحيد وتخصيص نوح للتشريف ولو سلم
فلما تقدم وبمثل انا اتبع ملة ابراهيم واجيب بمثل ذلك في الفروع ملة ابي حنيفة و
الشافعي رحمهما الله ٦ لما فرغ من ايراد الادلة الصحيحة على المختار شرع في ادلة ضعيفة
استدل بها بعضهم على كون النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع من قبله وهي ضعيفة وهي
ثلاثة الاول استدل بمثل قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده
وجه التمسك به انه يدل على ان النبي عليه الصلوة والسلام اوحي اليه بعين ما اوحي الى نوح والى النبيين
من بعد نوح فيقتضي كون الموحى به اليه هو عين الموحى به اليهم من الاحكام فيكون متعبدا
بشريعة من قبله واجيب عنه بانا لا نسلم انه يدل على انه اوحي عين ما اوحي اليهم لان التشبيه انما
وقع في الوحي دون الموحى به فلا دلالة على اتحاد شرائع الكل حتى نقال باتباعه لشرع بعضهم على المراد
به رد استبعاد الكفار الايحاء الى البشر فانهم كانوا يستبعدون الايحاء الى البشر عليه السلام كونه
بشرا والوحي الى البشر بعيد فرد الله تعالى عليهم بانه اوحى اليه كما اوحى الى سائر الانبياء المتقدمة

وهم بشر فلا استبعاد في الايحاء على البشر ولانم ان المشابهة في الوحي تتوقف على الخلاف
الموحى به ولو سلم ان المراد به انه اوحى اليه بعين ما اوحى الى غيره من النبيين فلانم دلالته على
كونه مأمورا باتباعهم فان معناه انه متعبد بمثل ما اوحى اليه من قبله من الشرايع بوحي مبتدأ
لا بطريق الاتباع لغيره في شرايعهم والثالث استدل ايضا بمثل قوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا فانه يدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح وان شرعه هو عين شرع
نوح فان الدين هو الشرع فيكون متعبدا بما اوحي الى نوح واجيب عنه بانا لانم ان المراد
بالدين هو الشرع بمعنى الاحكام الشرعية بل المراد بالدين انما هو اصول الدين من التوحيد
والاعتقاد بوجود الصانع وسايرما يجب اعتقاده مما يتعلق بصفات الله تعالى وصفات
الانبياء ورسله وشرايعه من الفروع بدليل انه لم ينقل عن النبي عليه السلام البحث عن شرايع
نوح ولو كان متعبدا بها لبحث عنها البتة اذ يستحيل عليهم اهمال ما هو متعبد به وما امروا
به اذ التعبد بها مع عدم العلم بها ممتنع وتخصيص نوح بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء
في الوصية باصل التوحيد لشرفه وتقدمه كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه وهذا
في الحقيقة جواب عما يقال لو كان المراد بالدين التوحيد لما خصص نوح بالذكر لان التوحيد
مشترك بين جميع الانبياء فاجاب بان تخصيصه بالذكر تشريف له لا لكون التوصية بالتوحيد
مخصوصا به ولو سلم ان المراد بالدين الشرع بمعنى الاحكام لوجوب العمل بها فلما تقدم من
ان المراد به انه متعبد بمثل شرع نوح بوحي مبتدأ على انه شريعة لا انه متعبد به بطريق الاتباع
له والثالث استدل ايضا بمثل قوله تعالى اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم ووجه
الاستدلال به انه عليه السلام امر باتباع ملة ابراهيم والامر للوجوب فيكون متعبدا
باتباعه اجيب عنه بمثل ما تقدم وهو ان المراد بلفظ الملة انما هو اصول التوحيد
دون الفروع الشرعية فان لفظ الملة لا يطلق على الفروع اذ لا يقال ملة ابي حنيفة
وملة الشافعي رحمهما الله لمذهبيهما في الفروع ولو سلم ان المراد بالملة الفروع فالمراد
ليكن به العمل بها بوحي مبتدأ على انه شريعة له لا بطريق الاتباع **قوله** الما نعون
لم نسلم في حديث معاذ وصوبه صلى الله عليه وسلم واجيب باحتمال تركه لاشتمال الكتاب
اياه اولقلته ووقوعه قالوا لو كان لما افترض تعلمه على الكفاية ولوجبت المراجعة والبحث
واجيب بان المعتبر مثبت بالتواتر والوحي كما شرطنا قالوا نسخت شريعة الشرايع
واجيب بان معناه ناسخ لما خالفها والا لزم نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر **قوله** المانعون
من جواز تعبد الرسول بعد البعثة شرع من قبله استدلوا بثلاثة اوجه احدها ان معاذا

مطلب لم يثبت نقل شريعة من قبلنا على البحث والا على الاقلة

مطلب من نسخ شريعتنا شريعة من قبلنا

لم يذكر في حديثه المعروف شيئا من شرايع من قبله عند ذكر مدارك الاحكام وصوبه النبي عليه السلام
فلو كان النبي عليه السلام متعبدا بشرع من قبله لكان مدركا للاحكام فوجب على معاذ ذكره ووجب
على النبي عليه السلام اظهاره لما في تركه والانكار عليه لكونه تاركا للواجب ولا يجوز ان لا ينبه عليه السلام
نصوب على ترك الواجب واجيب عنه بالانم انه لو كان متعبدا به لذكره معاذ لاحتمال انه انما
تركه لان الكتاب يشمله وهو قد قال اقضي بكتاب الله فان الكتاب يشمل الجميع فانه كما يطلق على
القران يطلق على التوراة والانجيل فاذا كان الكتاب شاملا للكل غنى ذكره عن ذكره اولانه انما
تركه لان الاحكام المأخوذة من شرع من قبله قليل الوقوع فترك ذكره لقلته ووقوعه واكتفى بذكر
معظم الادلة وانما جعلنا تركه على هذا الجمع بين الادلة وهذا التكليف انما يتجه اليه من يجعله
متعبدا بشرع من قبله على انه شرع من قبله واما على المختار وهو انه متعبد بما قص في شرعنا في
الكتاب او السنة فالجواب ظاهر لانه للاجتهاد معاذا لما ذكره لدخوله تحت الكتاب او السنة
وثانيها انه لو كان النبي عليه السلام بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله لاوجب على الامة
الكفاية بما افترض بعلم القران والاخبار على الكفاية ولوجبت المراجعة لما شرع من تقدم في
الكتب السالفة والبحث عنه على النبي عليه السلام وعلى الصحابة بعده بالسؤال عنا قلما كسوالهم
عن الاحاديث النبوية عن ذلك والالزم باطل لعدم فرضه فعلم شرع من قبله على النبي وامته
بالانتفاء واجيب عنه بمنع الملازمة وبهوانا لانم انه لو كان التعبد به واجبا لافترض بعلمه والبحث
عنه وانما يلزم ذلك لو كان العلم به متوقفا على ذلك وليس كذلك لانا المعتبر من شرع من قبلنا ثبت
بالتواتر او الوحي كما هو الشرط عندا صحابنا لا ما ثبت بنقل اهل الكتاب على طريق الاحاد فانه
لا اعتبار له لعدم افادته الظن والثابت بالتواتر معلوم وكذا ما قص الله ورسوله فلا يحتاج
في العلم به الى المراجعة والبحث عنه وثالثها ان الاجماع منعقد على ان شريعة نبينا عليه السلام نسخت
سايرالشرايع المتقدمة فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا يتعبد به ولو كان متعبدا لبقي منها
لما كانت شريعته ناسخة له والمعتد بخلافه اجيب عنه بان معنى ان شريعته ناسخة للشرايع
انها ناسخة لما خالفها لا لجميعها اذ لو كانت ناسخة لجميعها لزم نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر كونهما
من جملة احكام الشرايع السالفة ولكنها ليست بمنسوخة بالاجماع وكان ينبغي ان يذكر المعتد هذه
الوجوه الثلاثة عند الاستدلال بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لوجه الثالث فان ذلك ايضا استدلال
للمانعين فذكر هذه الاوجه ههنا بعد ذكر الوجه الاول غير محل لاوجه له **فصل** واما مذهب اصحابنا
فليس بحجة على شرع فقط والشافعي وابو سعيد البردعي منا على ان تقليده واجب بشرعه
القياس والحري لا يجب الا فيما لا يدرك قياسا وقيل بعد النبيين وقيل الخلفاء الراشدين
و

وامثالهم والمختار فيما لا يدرك قياسا الاتباع والا يكون تكذيبا اذ الظاهر التوقف واما
في القياسي فالكرخي احتمال الخطاء ممكن فلا يجوز تقليده ابو سعيد رأيهم اولى لاحتمال التوقيف
ورجحان الاصابة للاختصاص بمزية الصحبة وهو المختار الثاني لو كان حجة لتناقض اذ
لاختلافهم كما يدل الطرق واجيب بانه فاعتبار الترجيح او الوقف او التخيير كاخبار الاحاد و
الاقيسة قالوا وجاز للمجتهد التقليد مع تمكنه وهو ممتنع كالاصول واجيب بانه لا يمتنع ان
يكون حجة فلا تطلب المختص فقد وا بالدين من بعدي ابي بكر واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر واجيب لا عموم
فيما تقتدي فيه ولو سلم فالمراد المقلدون لان خطابه للصحابة وغيرهم مثلهم ٥ للفرع من شرع
من قبلنا شرع ومذهب الصحابي فانه يأتي الامر بين الذين التزم بذكر بما قاله واما مذهب
الصحابي المجتهد في مسايل الاجتهاد فليس بحجة على صحابي مثله بالاتفاق اما ما كان اوحاما او مفتيا
وكذا الاختلاف فيه وانه ليس بحجة على غيره من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فعند الشافعي
رحمه الله قوله الجديد ليس بحجة على غير الصحابي بما لبس بحجة على صحابي مثله مطلقا من غير تفصيل بين ما
يدرك بالقياس اولا وهو احدى الروايتين عن احمد ومذهب الاشاعرة والمعتزلة وذهب
ابو سعيد البردعي منا اي من اصحابنا وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا الى ان
تقليده واجب يترك به اي بمذهبه او قوله القياس وهو قول الشافعي في قديمه واحتكاروا بتبين
عن احمد وذهب ابو الحسن الكرخي وجماعة اخرى من اصحابنا الى انه لا يجب تقليد الصحابي الا فيما
لا يدرك بالقياس وقيل تقليد الشيخان ابو بكر وعمر رضي الله عنهما لا غير وقيل تقليد الخلفاء الاربعة
الراشدون وامثالهم في الفضيلة والاجتهاد والتخصيص للتشريف مثل ابن مسعود وابن
عباس ومعاذ بن جبل والمختار عند المصنف والجمهور من اصحابنا فيما لا يدرك بالقياس
كالمقادير كاكثر الحيض واقله واكثر النفاس وجوب اتباع قول الصحابي والا اي وان لم يجب
الاتباع كان تكذيبا له في النقل اذ الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول عن مجاز فة اذ لا يظن به
المجازفة في القول في الاحكام الشرعية واذا لم يمكن الحمل على مجازفة عنه في الدين فلا بد له من سند فيما
قاله ولا يكون سنده الرأي لان الفرض انه مما لا يدرك بالرأي فتعين ان يكون سنده فيه التوقيف
والسماع من النبي عليه السلام وهو ممكن فيحمل عليه والا يلزم تكذيبه في النقل وهو باطل لانه يوجب
اختلال الدين فان الدين من الصحابي انما ينقل الينا برواية الصحابة فحمل قولهم على
الكذب والباطل قول بتفسيقهم وذلك يبطل رواياتهم وبطلانه رواياتهم يوجب اختلال الدين
لشيوع بروايتهم وفيه من الفساد ما لا يخفى اورد عليه انا لا نم بان وجوب عدم تقليدهم تكذيبا لهم
لانه مجتهد وهو ثواب بالعمل باجتهاده فلا تفسيق وان كان اجتهاده خطاء ولا يلزم منه تكذيبه

مطلب قول المختار عند الشافع في تقليد الصحابي

مطلب تقليد الصحابي عندنا واجب

مطلب قول الكرخي عند جمهورنا

قوله

قوله لان الظاهر التوقف قلنا لا نم ذلك لجواز انه افتى بذلك لحضرته دليلا وهو في الواقع بخلافه
فلا يكون قوله حجة على غيره بل لا يكون اجتهاده حجة على غيره لاحتمال الخطاء ولهذا لا يكون قوله حجة
على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه وايضا حمله على انه سمع من النبي عليه السلام مخرجه
عما نحن فيه اذ النزاع فيما هو موقوف عليه ولم يرفعه ولو كان مسموعا لرفعه اجيب بان قوله يجوز
ان يفتي بخبر ظنه دليلا وهو في الواقع بخلافه عملا بسند فان الصحابي اجل شانا من ان نظن به انه
لا يميز بين الدليل وغيره وتعد ورع العلم والورع ودقة نظره في امور الدين واحتياطه فيما يروه
ذلك ولان ذلك يؤدي الى سقوط روايته وعدم الاعتماد على قوله لان ظن ان ليس بدليل دليلا
اذ الاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط في الدين وروايته
المسائل لا يقبل قوله لما ان اجتهاده لا يكون حجة على غيره قلنا الفرق بينهما ظاهر فان ما لا يدرك
بالرأي لا يكون سنده الا اجتهاد فتضمين السماع بخلاف ما يدرك بالاجتهاد فان سنده الرأي وهو
يحتمل الخطاء قوله وحينئذ لا يكون حجة على صحابي مثله قلنا لا نم ان قوله فيما لا يدرك بالرأي لا يكون
حجة على صحابي مثله فانه حجة على الجميع لتضمين حجة السماع قوله وايضا حمله على انه سمع من النبي
الى آخره كلام غير موجه لان معنى قوله موقوفا عليه ولم يرفعه انه لم يتوض للرفع وسكت عنه
لا انه جزم بعدم الرفع وبانه لم يسمعه عن النبي عليه السلام وحمله على السماع لا يخرج عن كونه
ما لم يتوض الصحابي فيه للرفع ولم يصرح فيه بالرفع بل سكت عنه وسكوته عن الرفع لا ينافي السماع
لاحتمال انه لم يتوض له لانه لم يطالبه المستفتي به وبدون المطالبة لا يجب عليه التوضيح له فان
المجتهد اذا افتى بحكم لا يجب عليه التوضيح للدليل ما لم يطالبه المستفتي به او ردد بان هذا الدليل
منقوض بغير الصحابي من المجتهدين بل بما نحن فيه اذ لا نظن بالمجتهد المجازفة في الدين ولا يجوز حمل
كلامه على الكذب في الدين مع ان فتواه فيما لا يدرك بالقياس ليس بحجة اجيب بان الفرق
بينهما مخفي وهو احتمال السماع وعدم احتماله اما في القياس اي اما مذهب الصحابي فيما
يدرك بالقياس فوجه قول الكرخي بعدم جواز تقليد الصحابي فيه فلان علمه والفتوى في الاحكام
بالرأي قد ظهر منهم ظهورا لا وجه لانكاره وان احتمال الخطاء في اجتهادهم ممكن ثابت فيما
يدرك بالاجتهاد لانهم غير معصومين عن الخطاء في الاجتهاد كغيرهم من المجتهدين بدليل مخالفة
بعضهم بعضا في المجتهدات وعدم رجوع بعضهم عن فتواه الى فتوى غيره وعدم وعابتهم
الناس الى اقوالهم ولو لم يكن اجتهادهم محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة ولوجب عليهم ورعا
الناس اليه لانه حينئذ كان دليلا والعدول عن الدليل واجب وعن المخالفة حرام بالكتاب والسنة
وبدليل قول ابن مسعود اني لا كره ان اكون خطاء فمن ومن الشيطان واذا كان احتمال الخطاء ممكنا في اجتهاد

مطلب فيما يدرك بالاجتهاد وفيما لا يدرك

مطلب ما لا يجب على المجتهد

كان قولهم متردد ابين الخطاء والصواب لقول غيرهم فلم يجز المجتهد آخر تقليدهم وترك القياس الذى هو حجة بقولهم مما لا يجوز بقول من بعدهم من المجتهدين واجيب ابو سعيد البردعى ومن وافقه على وجوب العمل بقول الصحابة بان راى الصحابة وفتاواهم اما واقوى من راى غيرهم من المجتهدين لوجهين احدهما لاحتمال التوقيف والسماع من النبى عليه السلام عليه فى قولهم بل الظاهر والغالب من حالهم انهم يفتون باخبر وهو الاصل وانما يفتون بالراى عند الضرورة مع بحث ومشاورة مع القرنا الاحتمال ان يكون عندهم خبر عن النبى عليه السلام فاذا لم يجدوا استفتوا بالقياس واذا احتمل كونه مسموعا كان مقدما على القياس لان الخبر مقدم على القياس فكذا ما يحتمل كونه خبر الخلاف غيرهم من المجتهدين فانه لا احتمال للسماع فى قولهم او يحتمل لو كان مسموعا لاسنده الى النبى عليه السلام لان تبليغ كلامه واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم من الحديث اجيب بمنع الملازمة لانه لا يلزم الاسناد فانه ظهر من عادة الصحابة السكوت عن الاسناد عند الفتوى وبهذا السبب يكتمان اذا الواجب عند السوال بيان الحكم دون المستند الا اذا سئلوا عن المستند فح يجب عليهم اظهاره الثانى لزكان الاصابة فى قولهم وان كان بالاجتهاد لاختصاصهم بمزية الصحبة ومشاهدة طريق الرسول فى بيان احكام الحوادث والاحوال والاسباب التى نزلت فيها النصوص وبهذا لا يلزم تفضيل عبادة الاطلاع على المأخذ وعلمها ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام وهى تفضيل بحال ان الاصابة والعمل بالراجح واجب ولا يجوز العمل بالمرجوح مع وجوده وهو المختار ولا يلزم من احتمال اجتهاده بالخطاء عدم جواز تقليده لان الدلائل المحتملة ليست كلها على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابى مع احتماله اقرب الى الصواب من قول غيره اجيب الثانى لتقليد الصحابة بوجهين الاول انه لو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين لتناقضت الحجج الشرعية واللازم باطل لافضائه الى ثبوت النقيضين بيان الملازمة ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وينقض بعضهم فى الاقوال كما فى مسئلة الحد وانتشاء حرام وغيره وليس قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر لعدم المرجح فدحتى يعمل بالراجح دون غيره ويكون احدهما حجة دون الآخر فيعمل بالكل فيلزم التناقض او يترك الكل وهو رفع النقيضين واجيب عنه بمنع الملازمة وسنوانا لانم لزوم التناقض لان ههنا امورا يندفع بها التناقض احدها الترجيح فان المكلف يرجح احد القولين على الآخر ويعمل بالراجح ان امكن الترجيح وثانيها التوقف عن العمل فى الكل حتى يقوم الدليل على الراجح وثالثها

مطلب
وجوب العمل بقول الصحابى

مطلب
ان خبر الواحد يقدم على القياس

مطلب
ان العمل بالراجح واجب

مطلب
ترجيح المكلف عند التناقض

التخيير

التخيير ان لم يمكنه الترجيح فيخير المجتهد بالعمل بقول من شاء منهم لما فى اخبار الاحاد المتعارضة والا لتناقضت المتعارضة الثلاثة لو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين بطل تقليده لغيره من المجتهدين بل وجب عليهم تقليده والاخذ بما ادى اليه اجتهاده مع تمكنه من الاجتهاد وقدرته عليه والاخذ مما اخذ الصحابى منه من نص او قياس واللازم باطل فان التقليد ممنوع للمجتهد عند تمكنه من الاجتهاد فى الاحكام الفرعية بالاتفاق كما هو ممنوع فى المسائل الاصولية الاعتقادية بيان الملازمة ظاهرة فانه اذا كان قول الصحابى حجة عليه وجب عليه عمله به مع قدرته على الاجتهاد واجيب عنه بمنع الملازمة وهو انا لا نم انه لو كان قول الصحابى حجة على غيره من المجتهدين بطل للمجتهد التقليد مع تمكنه لانه حينئذ لا يمتنع ان يكون مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين واذا كان حجة صار هو احد ادلة الحكم كسائر ما اخذ فلم يكن اخذ الحكم منه تقليدا كما لا خوذ من النص سواء لان التقليد هو العمل بقول الغير بلا دليل واذا كان قول الصحابى حجة لا يكون العمل به عملا بلا دليل وانما قال لا يمتنع ان يكون حجة ولم يقل انه لو كان حجة لما لفته لانه اذا لم تثبت الملازمة على تقدير احتمال كون قول الصحابى حجة فعلى تقدير تحقق كونه حجة بالطريق الاولى ان لا يثبت احتج المخصص وهو القائل بان قول الشيخين حجة بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر امر بالاقتداء بهما والامر للوجوب فيكون الاقتداء بهما واجبا واجيب المخصص الآخر وهو القائل بكون قول الخلفاء الراشدين وامثالهم حجة بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم و الاقتداء بهم هو العمل بقولهم فيكون العمل بقولهم اهتداء وحجة وصوابا وقد اختص الآلة بالخلفاء وامثالهم ان غير المجتهدين من الصحابة غير مراد منه بالاجماع فيكون المراد منه اهل الاجتهاد وهم الخلفاء وامثالهم واجيب عن الحديثين بانه لا عموم فيما يقتدى فيه بهم اذ لا دلالة فى الحديثين على الاقتداء بهم على سبيل العموم فى كل ما يقتدى فيه من اقوالهم و افعالهم فقد ولكنه يحمل على الاقتداء فيما يروونه عن النبى عليه الصلوة والسلام والمراد من الحديث الاول الاقتداء بالشيخين فى سيرتهما من العدل وملازمة الشريعة وفى السياسة على وجه الموافق للكتاب والسنة واستنباط الاحكام منهما والعدول الى الرأى عند عدمهما لان المذهب ومن الحديث الثانى الاقتداء بهم فى اخذ الاحكام من الكتاب والسنة ثم من الرأى واوسلم عموم الاقتداء بهم فالمراد من الخلفاء فى الحديثين المعدودون من الصحابة لان خطابه عليه الصلوة والسلام فى الحديثين للصحابة لانه خطاب مشافهة ولا يكون الا للموجودين وقت الخطاب وهم الصحابة ولا يجوز ان يكون المراد منهم المجتهدون لان قول بعضهم ليس بحجة على بعض بالاتفاق اذ لا يجب للمجتهد منهم تقليد غيره واذا كان المراد المعدودون من الصحابة

مطلب
عدم تقليد المجتهد لاحد

مطلب
تخصيص الاقتداء بالشيخين او الخلفاء

مطلب
المراد بالصحابة المجتهدون

دون المجتهدين لا يدخل المجتهدون من غير الصحابة ايضا بحسب الخطاب فلا يجب عليهم الاقتداء بهم لانهم مثلهم اى لان غير المخاطبين وهم غير الصحابة من المجتهدين مثل الصحابة من المجتهدين وانما يدخل بحسب الخطاب المقلدون من غيرهم ايضا كالمقلدين منهم وظرر محل الخلاف هو ان يكون قول الصحابي في حادثة لم تحتمل عدم الاشتهار فيما بينهم بان كانت مما لا يعم به البلوى اذ لو كان مما يعم به البلوى لاحتمل الخفاء فاذا لم نظهر خلاف من غيره كان اجماعا وجب العمل به فلا يكون محل الخلاف ولم يكن ايضا مما اشتهر عادة فبلغ غير قابل فسكت عنه الانكار فانه لو كان مما اسند ولم ينقل فيه خلاف كان ايضا اجماعا سكوتيا ولم يكن ايضا من محل الخلاف وكذا لم يكن مما نقل فيه الخلاف فانهم اذا اختلفوا وشنع على قولين او اقوال كان اجماعا على بطلان ما عدا اقوالهم ولم تجز احداث قول آخر ولم يسقط قول بعضهم بقول بعض بل يجب الترجيح ان امكن والا تخير المجتهد في العمل بايهما شاء بشهادة القلب كما تقدم

مطلب كيف حكم عن اختلافا في اقوال الصحابة

فصل القاعدة الثالثة في الاجتهاد وما يتعلقه الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل امر مشق وفي الاصول استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية والظن احتراز عن القطع والشرعية عن العقلية والحسية وبشئ عن الاستفراغ فليس كل مجتهد محيطا بالاحكام كلها بالفعل وفي الاستفراغ اشارة الى خروج اجتهاد المقصر والمجتهد شرطان ان يعلم من اصول الدين ما به تتم نسبة الاحكام الى الله تعالى من وجوده وقدمه وحيوته وقدرته وكلامه وجواز تكليفه وبعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعرفة معجزته وشرعه لا بحجته في ادلتها التفصيلية وان يعلم مدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وشروطها وكيفية الاستمداد منها وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم علما متقنا ومن اللغة والنحو ما يكون آلة لهذا الاستمداد وما المجتهد فيه حكم فيكفيه فيه معرفة ما يتعلق به خاصة والمجتهد فيه الاحكام الشرعية المظنونة الدليل والاول فصل عن العقلية والحسية والثاني عن مثل العبادات الخمس لما فرغ من القاعدة الاولى والثانية شرع في الثالثة السمعية شرع في القاعدة الثالثة في الاجتهاد وما يتعلقه من معرفة المجتهد والمجتهد فيه والمفتى والمستفتى والمجتهد في اللغة افتعال من تحمل الجهد بالضم بمعنى الطاقة والمشقة ومعناه استفراغ الوسع في تحصيل امر مشق ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد في حمل بطيخة ونحوها واصطلاحا على الاصول الاجتهاد عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بالنظر في الادلة الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس عن نفسه المزيد عليه وهو كالجنس له وعلى استفراغ الفقيه والاصولي والمتكلم والنحوي الوسع فاحترز بقوله استفراغ الفقيه عن استفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حجة وعن

استفراغ

مطلب ان الاجتهاد يتجزى ام لا

مطلب شرط المجتهد

استفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات وعن استفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه الاعراب والفقيه من يقوم به الفقه فقد عرف حيث عرف الفقه في اول الكتاب واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع وقد يتعلق بغيره من احوال النفس وغيرها فقيد الوسع تخرج به استفراغ الفقيه غير الوسع واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لطلب ظن وقد يكون لطلب علم فقيد الظن احتراز عن القطع اذ لا اجتهاد في القطعيات والشرعية احتراز عن العقلية والحسية وقولنا شئ احتراز عن الاستغراق اي عن نوع من اشتراط استغراق الاحكام في الاجتهاد فانه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومداركها بالفعل فان ذلك غير داخل تحت وسع البشر لتعذر الاحاطة في بعض الاحكام بما هو المنقول عن مالك فانه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وكذا نقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال في ثمان مسايل لا ادري وهي مشهورة وهذا القيد يشير الى الجزئي الاجتهاد وهو التبحر في بعض المسايل دون بعض وقد اختلف فيه فان المجتهد اذا تحصل له في بعض المسايل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها او لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسايل من الادلة فقيل له ذلك لانه لو لم يتجزء الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف للمقدم من ثبوت لا ادري وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد فاجاب ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او العجز في الحال عن المبالغة او لما لم يشوش الافكار والاسند عاجز زمانا فلا يلزم من ثبوت لا ادري تجزي الاجتهاد وفي قوله الاستفراغ اشارة الى خروج اجتهاد المقصر عن التوقف وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة وعلما فعل من السعي فانه لا يفيد هذا الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا ولا يخرج عن التوقف اجتهاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان كان متعبدا بالاجتهاد ويطلق على ما علم بالاجتهاد دون الوحي اسم الفقه فلا يحسن العكس وان لم يكن متعبدا به فلا يرد عليه على التوقف ثم اشار الى شرط المجتهد فقال وللمجتهد شرطان احدهما ان يعلم من اصول الدين ما يتم له به نسبة الاحكام الى الله تعالى من علمه بوجود الله تعالى وما يجب له من صفات الكمال ويستحيل من نعوت الجلال من كونه واجب الوجود لذاته وانه قديم حي قادر مريد متكلم وانه يجوز ان يكلف العباد بالاوامر والنواهي وانه بعث الرسل الى عباده بالشرائع ودعوة الخلق الى عبادة الله تعالى وان يعرف معجزة النبي عليه السلام وشرعه وان يكون مصدقا بالكل عالما بما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرات والايات الباهرات فيكون فيما سبيله النقل من الاقوال والاحكام محققا والشرط ان يكون عارفا بجميع ما لا بد منه فيما يتوقف

عليه الايمان بادلته مجملا ولا يشترط ان يكون عارفا بدقايق علم الكلام مخرّجا ذا دلتها التفصيلية بحيث
يكون قادرا على تقريرها ودفع الشبه عنها مثلا وبالجملى من اهل الكلام والاصول ونعني بها ان
يعلم مدارك الاحكام الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس واحوالها المتقدم ذكرها
من الظاهر والعام والمتواتر والاحاد والسكوت والعرف والقياس الجلي والخفي وطرقا اثباتها
من التواتر والشهرة والاحاد ووجوه دلالة الالفاظ على الاحكام من العبارة والاشارة والمنطوق
والمفهوم بنوعيها وشروط المعتبرة منها في الاحكام من عدم معارضها او ترجيحها على ما
يعارضها بحيث يترجح عند التعارض وكيفية الاستمداد اي استفادة الاحكام منها من
بالعبارة والاشارة وغيرهما وبحيث يكون عارفا بهذه الامور بحيث يكون قادرا على تقريرها والتوجيه
ودفع الاعتراضات الواردة عليها والانفصال عنها واعانهم ذلك بكونه عارفا بالرواة و
طرق جرحهم وتعديلهم وبالصحيح من الحديث والسقيم منه ليتميز بينهما فيعمل بالصحيح والقوي دون
الضعيف وعلم هذه الامور يجب ان يكون متقنا محققا ويجب ان يعلم من اللغة والنحو ما يكون
قادرا على استنباط الاحكام ويعرف به اوضاع العرب وعاداتهم في الخطاب والدلالات
الالفاظ ولا يشترط ان يكون نحويا او لغويا كالاصمعي وغيره ومعرفة هذه الامور وكلها
انما تشترط في المجتهد المطلق المتصدي لكل الفتوى في جميع مسايل الفقه واما المجتهد المقيد في
حكم او اكثر او في بعض الاحكام فلا يشترط فيه ذلك بل يكفي ان يكون عارفا بما يتعلق بذلك
البعض خاصة كالفرايض في علم الفرايض وما لا بد منه فيه ولا عبرة بجهله بما لا يتعلق بذلك البعض
به فيما يتعلق بهذه الاحكام الفقهية وهذا عند من يجوز تجزي الاجتهاد وقد تقدم بيان الاختلاف
فيه في الخاتمة فيما يتعلق بالاحكام الشرعية الذي يكون دليلها ظنيا والاول اي القيد الاول وهو قوله من
الاحكام الشرعية فصل اي احتراز عن الاحكام العقلية واللغوية والحسية فانها بمعزل عن علم
الاجتهاد والثاني اي القيد الثاني وهو قوله المظنونة المدلول فصل واحتراز عن مثل العبادات
المحكمة على الكافة وابلغه قطعيا من ضروريات الدين فانها ليست محلا للاجتهاد وفيها لا يكفي
فيه بعد ايجاد النظر ودلايله والمسايل الاجتهادية ما لا يعد المخطي فيها آثما بل يكون ماجورا

فصل

مسئلة المخطي وانه عليه الصلوة والسلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اولا ثم اجتهاد
ثانيا وقيل بالجواز والمنع مطلقا وقيل يجتهد في الحروب لكن يوحى ويهجر في الامر وطريق
الاجتهاد عفا الله عنكم اذنت لهم وانما يتوجه فيما لم يوح اليه اولا استقبلت من امري ما
استدبرت ما سقت الهدى ولا استقيم فيما اوحي فيه واستدل بها اوائل الله وقد بان الاداة
ليست لارادة العين لاستحالة ذلك للاحكام وفاعلي الاعلام او وجوب وكر المفعول الثالث نذر الثاني

مطلب
اقسام
المجتهد

مطلب
تعبد النبي بما ذا
ثم
قوله عليه السلام

فالمعنى

فالمعنى بما جعلك الله لك رأيا واجيب بان معناه الاعلام وما مصدرية فالضمير وحذف المفعول
جايز واستدل بان الاجتهاد للحكم الثوب للمشقة فلو اختص به الامة لكان الفضل منه فيه
واجيب بان شرط الاجتهاد اذا افقد الامر اكثر فلا اثر لذلك واستدل بانه اعلم بطرق الاستنباط
مع البعد عن الخطاء والاقرار عليه فلو لم يقض به لكان تاركا لحكم الله تعالى ظنه وهو حرام
واجيب بان ذلك فرع التعبد به ولو سلم فهو مشروط بعدم المعرفة بالوحي اختلفوا
وان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فالمختار وعليه
وعند الجمهور من اصحابنا انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اولا ثم
كان متعبدا بالاجتهاد ثانيا اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح اليه وقيل بالجواز فان جواز كونه
متعبدا بالاجتهاد مطلقا في الاحكام الشرعية والحروب والامور الدنيوية من غير تقييد بشيء
منها ومن غير تقييد بانتظار الوحي وهو مذهب عامة الاصوليين ومالك والشافعي واحمد وعامة
اهل الحديث ومنقول عن ابي يوسف وقيل بالمنع من كونه متعبدا بالاجتهاد مطلقا
من غير تقييد بالاحكام والحروب وما بعد الانتظار وقبله وهو مذهب الاشعري وجمهور
المعتزلة والمتكلمين لكن بعضهم قالوا غير جايز عليه عقلا وهو منقول عن الجبائي وابنه
ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جايز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقيل ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم يجتهد في الحروب والامور الدنيوية دون الاحكام الشرعية استدل الاولون بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ووجه الاستدلال ان نفي النطق عن الهوى
يتناول جميع افعاله واقواله ووقوعه على ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة
انما تتصور فيما لا حكم فيه بطريق الاجتهاد ولا فيما حكم فيه بطريق الوحي لان فايدة المشاورة
معرفة الصواب باجتماع الآراء والاخذ بقوله المستشار ان كان صوابا وفي الحكم الذي
عرف بالوحي الصواب معلوم به فيجب العمل به سواء استصوبه الصحابة اولا ولا يجوز
العدول عنه والعمل بغيره ولا يجوز ان يحكم الخبر والاجتهاد فيما المشاورة الثاني
قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه تعالى عاتبه على حكمه بالاذن لهم وعفى عنه و
لما عاتبه انما تتوجه فيما لا يعلم بالوحي لانه علم بالوحي المستحق عليه المدح والثناء اذا
امتثله لا العتاب والعفو فيما لا يتصور فيما علم بالوحي الثالث قوله عليه السلام لو
استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدى وسوقها احد حكم شرعي اي لو علمت
اولا ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل فيه بالرأي دون الوحي لان
للنبي عليه السلام ان يبدل الوحي من تلقاء نفسه واذا لم يكن بالوحي تعين كونه بالاجتهاد
لان النبي عليه الصلوة والسلام الحكم بالنص ثم لما فرغ من الادلة الصحيحة في ايثاره

الى الادلة المزيفة له وهى بينه وبين تزييفها فقال واستدل على ان النبى عليه الصلوة والسلام
متعبد بالاجتهاد بقوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهذا
هو الوجه الاول وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله وقوله القاضى وجه دلالته ان
الاراءة اما من الرؤية بمعنى الابصار مثل رأيت زيدا او بمعنى العلم مثل رأيت زيدا قائما
او من الرأى الذى هو الاجتهاد والاعتقاد مثل رأى فلان فيه الحل او الحرمة اذ لم يثبت لها
معنا آخر والاصل عدمه وهى ليست للاراءة العينية لانتفاء المرئى والاحكام لان
المراد بها ادراك الله هو الاحكام واراءة العين والاحكام غير متصورة لانها غير متصورة
بالعين وكذا ليست بمعنى الاعلام لانه متعد الى ثلاثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث
لوجود ذكر المفعول الثلاثة تقديرا وهو الضمير الراجع الى ما الموصولة اذ التقدير بما اراكه الله
وهو فى حكم الملفوظ لتمام الصلة بالعايد فيجب ذكر الثالث لعدم جواز الاقتصار على احد
الثلاثة المفعول الثالث غير مذكور فلم يكن بمعنى الاعلام فاذا بطل القسمان تعين ان يكون
من الرأى فيكون معناه لتحكم بما جعلك الله رأيا فيفيد كونه عليه السلام متعبدا بالرأى و
اجيب عنه بان معناه الاعلام من الرؤية وما مصدرية لا موصولة فلا يحتاج الى ضمير يعود الى
ما وقد حذف المفعولان وحذفهما جايز وانما استدل على كونه متعبدا بالاجتهاد بان الاجتهاد
للحكم انوب اى اكثر ثوابا لانه اشق ببذل الجهد والطاقة فى طلب الحكم من الحكم بالنص فانه اسهل
وما هو اشق اكثر ثوابا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اى اشقها وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم لعايشة اجرك على قدر نصبك فكان هو اولى به وعلو درجته يقتضى ان لا يسقط
عنه تحصيلا لمزيد الثواب لانه لو لم يكن متعبدا به لكانت الامة مختصة بالاجتهاد ولو اختصت
الامة به لكانوا افضل منه ثوابا وهو ممتنع لئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له اجيب عنه
بان شرط الاجتهاد عدم التمكن من ادراك الحكم بما هو اعلى منه وهو الوحى وهذا الشرط
مفقود فى حقه عليه الصلاة والسلام لتمكنه من ادراك الحكم بالوحى وهو اعلى رتبة من الاجتهاد
ومع تمكنه من الاعلى لا يجوز له العمل بالادنى والاجتهاد اذا فقد فى حقه عليه السلام لا مراء فيه
وهو الوحى لا اثر لذلك الاجتهاد فى الافضلية بالنسبة الى النبى المتصف بما هو اكثر منه و
الشئ قد يسقط لعدم رجحه اعلى ولا يكون فيه نقص ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له
وذلك كمن يحرم من ثواب الشهداء فلكونه حاجا وثواب الشهيد لكونه مجاهدا وثواب القضاء
لكونه اماما فواضح ان اختصاص امته بالاجتهاد ولكانوا افضل منه فلنا لانم ذلك وانما يلزم ذلك
لو لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم مختصا بما هو اعلى منه وليس كذلك فانه عليه السلام مختص

معطوف على ما اراك الله

كونه عليه السلام متعبدا بالاجتهاد

بمنصب

بمنصب الرسالة وربتة النبوة وختم الرسالة والمقام المحمود وغير ذلك من الخصايص ومع اختصاصه
بهذه المزايا لا يكون لامته فضل عليه الثالث استدل على كونه متعبدا بالاجتهاد وبان النبى عليه السلام
اعلم بطرق استنباط الاحكام من النصوص والحاقها بالنظير من المجتهد من كونه اكثر اطلاعا
على معانى النصوص التى شرع الاحكام لاجلها مع بعده عن الخطا وامتناع اقراره عليه على الصحيح
وقوعه ابتداء فيغلب ظنه بثبوت الحكم فى الفرع فلو لم يقض بكونه متعبدا بالاجتهاد لكان
تاركا لحكم التعرف بظنه على بصيرة وهو حرام بالاجماع واجيب عنه بمنع الملازمة وهو انا لا نسلم
انه لو لم يعمل بالاجتهاد وكان تاركا لحكم التعرف بظنه فان ذلك فرع تعبده بالاجتهاد لانه انما
ينظر فى النصوص ويستنبط منها الاحكام ويحصل له الظن بثبوت الحكم اذا كان متعبدا
بالاجتهاد واما اذا لم يكن متعبدا به فلا ينظر فيه فلا يحصل له الظن بثبوت الحكم فلا يكون تاركا
حكم التعرف لا ولو سلم انه لا يكون فرع تعبده بالاجتهاد ويقع منه النظر والجهاد والاستنباط و
يحصل له الظن بالحكم بدون كونه متعبدا به لكن لا نم انه يجب عليه العمل بذلك الظن ويكون ترك
العمل به حراما عليه فان وجوب العمل به فرع حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحى لانه مع وجود
معرفة الحكم بالوحى لا يجوز له العمل بالاجتهاد لان المعرفة بالوحى اعلى فلا يجوز العمل بالادنى مع
وجود الاقوى وبهذا الشرط ممنوع فى حقه عليه السلام لكونه مهبط الوحى فاذا انتفى الشرط
فلا مشروط قوله والمبلغ وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى يوجب بان الظاهر
انه رد على منكرى القران ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحى لم ينطق الا عن وحى وايضا لو كان
كذلك فانه يخالف فيه وان لا يدم مخالفته لانه متى لزم الاجتهاد واجب بالمنع وان كان
الاجماع عن اجتهاد امتنعت مخالفته فاجتهاده احق قالوا لو كان لما تأخر عن اجتهاده كثير من
الاحكام واجيب بان التوقف لانتظار الوحى المشروط عدمه فى الاجتهاد وانه يستغرق
الوسع فيه قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن واجيب بالقول بالموجب وانما القدرة
بالوحى وجه المختار ان اجتهاده وان كان صوابا الا انه ظنى والوحى نص واصيل
ولا عدول عن الاصل الى الضرورى الا للعجز عنه ومدة الانتظار مما يرجى فيه نزول
الوحى الا ان يخاف فوت الحكم فى الحادثة استدل المانع لكون النبى صلى الله عليه وسلم متعبدا
بالاجتهاد باربعة اوجه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجه الاستدلال
به ان الفعل ظاهر فى الدوام مريدا به ما ينطق عن الهوى وان كل ما ينطق به فهو صادر
عن وحى والحكم بالاجتهاد ليس بوحى فلا يصدر عنه فلو كان متعبدا بالاجتهاد لزم مخالفة
النص اجيب بانا لا نم انه متى تعبد بالاجتهاد لزم خلاف النص وانما يلزم ذلك لو كان

لوم

النص يجري على ظاهر عمومه وهو ممنوع لان الظاهر من سوق الكلام ان المراد منه انه رد على منكري
القرآن القائلين بانه ليس من عند الله وانما هو افترى على الله كذبا فيكون معناه انه ما نطق به
قرآنا فهو الوحي لانه افترى من تلقاء نفسه لان كل ما يصدر عنه من الوحي ولا ينطق بشيء من غير
وحي فمنع العموم فلا يصح الاستدلال به ولو سلم انه يجري على عمومه وان كل ما ينطق به فهو صادر عن
وحي سواء كان قرآنا او غيره فلانم انه لو تعبد بالاجتهاد يلزم خلاف النص وان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون منا لوحي قوله والحكم بالاجتهاد حكم بغير الوحي ممنوع فانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد
بالوحي لم يكن نطقا بالهوى بل كان قولا بالوحي ولانه حينئذ يكون عملا بالاجتهاد عملا بما اوحي اليه الوحي
به والتالي باطل لوكان النبي عليه الصلوة والسلام متعبدا بالاجتهاد جاز ان يخالف الرسول فيما
ثبت بالاجتهاد ووجاز ان لا يدم مخالفه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان حكم الله تعالى
عند الاجتهاد وجواز المخالفة وعدم ذم المخالف من لوازم الاجتهاد اذ لا قطع بان حكم الله تعالى
لاحتمال الاصابة والخطاء وهذا وقع الخلاف بين المجتهدين في المسايل الاجتهادية من غير منع عن
المخالفة واللازم للمخالف والملازم باطل بالاجماع واجيب عنه بمنع الملازمة وهو انا لانم انه
لو كان متعبدا بحكم لجاز مخالفته ولا نم ان جواز المخالفة وعدم ذم المخالف من
لوازم الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن بما قطع كالاجتهاد يكون عنه اجماع وهو سنده فان اقتران
الاجماع به تخرجه عن جواز المخالفة فاذا كان الاجماع الثابت عن اجتهاد امتنعت مخالفته لانعقاد
ما منعه من ذلك وهو عصمتهم عن الخطاء فاجتهاده عليه الصلاة والسلام احق بانه لا يجوز مخالفته
لانه قد اقترن به قوله وهو قاطع لكونه معصوما عن القرار على الخطاء وهو واجب الاتباع
ولانه الطاعة وقدوة اهل الاجماع الثالث قالوا لو كان الرسول متعبدا بالاجتهاد لما تاخر
عن اجوبة كثيرة من الاحكام التي سئل عنها وقع الاحتباس والبحث الوقايع في نفاته واللازم
باطل لان النبي صلى الله عليه وسلم قد تاخر عن الجواب في كثير من المسايل وانتظر الوحي للملازمة
فلانه حينئذ يكون في التاخر عن الجواب تاركا للعمل الواجب عليه وهو الاجتهاد واجيب
عنه بمنع الملازمة بانا لانم انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تاخر في الجواب ولانم لزوم ترك الواجب
في التاخر لانه يجوز ان يكون التاخر والتوقف في الجواب لانتظار الوحي المشروط عدمه
في جواز الاجتهاد فان الاجتهاد انما يجوز عند فقد النص فلا بد من تحقق عدم النص بعدم
الوحي او يجوز ان يكون التاخر والتوقف لاستفراغ الوسع في الاجتهاد وذلك يستدعي زمانا
الرابع قالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قادرا على تحصيل اليقين في الحكم بالوحي والقادر
على اليقين يحرم عليه العمل بالظن فان الاجتهاد لا يفيد الا الظن والقادر على معرفة الحكم

بيقين

بيقين للجواز له الاجتهاد والتحري فيما اجيب عنه بالقول بالموجب وهو انا سلمنا ان القادر على اليقين
يحرم عليه العمل بالظن لكن لانم انه كان قادرا على اليقين وقت العمل بالاجتهاد لان القدرة انما
تكون بالوحي وحين عمل بالاجتهاد لم يكن الوحي حاصلا ثم هو قادر عليه بعد الوحي وحينئذ لا يجوز
له العمل بالاجتهاد انتفاء فاوذلك لحكمة شاهدة الشهود مع انها لا تفيد الا الظن ولانقال لا نسلم قدرته
الحكم بقينيا بالوحي فيحرم عليه العمل بالظن ثم اشار الى وجه القول المختار وهو انه يتعبد بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه اولا نم العمل بالاجتهاد وبعد مضي مدة الانتظار نقول بانه اجتهاد عليه الصلاة
والسلام وان كان صوابا لا يحتمل الخطاء الا انه فرضه لا يصار اليه الا عند عدم النص
والوحي نص حاصل فلا يعدل عن الاصل الى الضروري الا للعاجز عن الاصل ولا يتحقق عجزه عن
الوحي الذي هو الاصل الا بعد انتظار الوحي ومضي مدة الانتظار لاحتمال اصابة النص بنزول
الوحي كالتيمم لما كان ضروريا لا يصار اليه الا عند اليأس عن الاصل وهو الماء بعد الطلب في
مظانه وصار انتظار الوحي في حقه عليه الصلوة والسلام كطلب سائر المجتهدين النص الناذل للخ
بين النصوص فانه لا يجوز الاجتهاد الا عند اليأس عن وجود النص بعد طلبه ثم اشار الى مدة
انتظار الوحي فقال ومدة الانتظار ما يرجى فيه نزول الوحي ولا ينقطع الرجاء الا ان يخاف فوت
الحكم في الحادثة فاذا خاف فوت الحكم بروز الحادثة حينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي و
خوف فوت الحادثة يختلف بحسب الحوادث وبهذا كان انتظار الولي الاقرب في النظر فانه
مقدر بفوت الكفو باستطلاع رأيه وقبل مدة الانتظار ثلاثة ايام

فصل

مسئلة ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا اتفاقا وخالف المسئلة بخطئ آثم مطلقا والجاحظ
والعنبري ان اجتهد فلا اثم بخلاف المعاند واول نفي الاثم بالاجتهاد وفي مسايل الكلام كفى الروية
لان الكفر الصريح والعنبري كل مجتهد في العقليات مصيب فان عنى مطابقا لاعتقاد المعتقد
غير معقول لاستلزام النقيضين وانه اثم بما كلف فهو قول الجاحظ وهو باطل سمعا لنا
الاجماع قبل الخلاف على قتاله الكفار مطلقا وانهم من اهل النار من غير فرق قالوا الوكلفوا
بنقيض اجتهادهم لكان تكليفا بالمحال قلنا بل هو ممكن ، المراد بالمحال هنا هو الذي
يستغرق وسعه ولو طلب حكم من الاحكام اعم من كونه عقليا او شرعيا على الخلاف ما تقدم فانه
مختص بالفقيه المجتهد في الشرعيات ثم العلماء اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم
العقليات والشرعيات مختلف فجعلهما مسئلتين وتكلم اولا في العقليات فذكر الاجماع
على ان مصيب الكل فعال ليس كل مجتهد في العقليات مصيب اتفاقا قابل المصيب فيها واحد
من المتخالفين لا غير وهو الذي اجتهاده مطابق للواقع وهو لا يكون الا واحدا لعدم امكان

مطلب
انه عليه السلام متعبد بانتظار الوحي في عدم العمل بالاجتهاد

مطلب
مدة الانتظار

مطلب
ان المصيب في العقليات واحد

وقوع النقيض في نفس الامر والآخر وهو مخالف ملة الاسلام كلا وآثم مخطئ مطلقا سواء اجتهد
وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لان حقيقة ملة الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار بالاجمال
لتنبيه بالاجتهاد ام بغيره والمعاند مكابر فيها او الاجتهاد انما يكون فيما فيه خفاء وغموض و
حقيقته بلغت في الوضوح حدا لم يبق للاجتهاد فيها مجال وقال الجاحظ والعنبري من المعتزلة
ان مخالف ملة الاسلام ان نظر واجتهد فادّاه اجتهاده الى ما اعتقده من مخالفة فلا اثم عليه
ويحكى عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه اثم غير معذور وهو اول نفي الاثم اي اول
بعضهم نفي الاثم عن المخالف على قولهما بالمراد وهما نفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كمسئلة
الرؤية ومسئلة خلق الاعمال والقرآن فان المجتهد في مسائل الكلام لا اثم عليه عندهما و
ان خالف الحق لكونه معذورا حيث بذل طاقته في طلب الحق ولم يكن معاندا بما عرف في دركه
الحق بلا تقصير منه لان الكفر الصريح كنفي التوحيد ليس بمراد وهما انما لا اثم على من كفر صريحا
بالاجتهاد فان بطلانه ظاهر لم يقل به عاقل فلذلك اقول كلامهما ما ذكرته وهذا المقدار وهو نفي
الاثم عن المجتهد في العقليات متفق عليه بينهما لكن زاد العنبري على الجاحظ بان كل مجتهد في العقليات
مصيب وقال الجاحظ بانه غير مصيب بل هو مخطئ اذا لم يطابق اجتهاده ما هو الواقع في نفس
الامر مع كونه معذورا غير آثم فان عنى العنبري وارد بقوله كل مجتهد في العقليات مصيب مطابقة
الاعتقاد للمعتقد بفتح القاف اي للواقع في نفس الامر فذلك امر غير معقول لا يصدر مثل ذلك
من عاقل لاستلزامه للنقيضين فيما اختلفوا وذهب بعض المجتهدين الى احد النقيضين
وبعضهم الى النقيض الآخر كحدوث العالم وقدمه لانه حينئذ يلزم ان يكون العالم حادثا
وليس بحادث في الواقع فيلزم اجتماع الحدوث والقدم في نفس الامر وهو محال او الا
العنبري وعنى بقوله ان كل مجتهد مصيب في العقليات انه اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه و
قدرته من الاجتهاد وابذ معذور في مخالفته غير آثم فهو قول الجاحظ بعينه وهو واقف كان
ممكنا عقلا لكنه باطل بما ثم اشار بقوله لنا الى صحة الخطأ عند الجمهور وهو ان مخالف ملة الاسلام
كافر مطلقا وهو اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتال الكفار مطلقا من غير فرق
بين المعاند والمجتهد وانهم من اهل النار من غير فرق بين من نظر واجتهد وعاند وبين
ولو كانوا معذورين في مخالفتهم لما ساغ من السلف الاجماع على ذلك مع العلم بانهم معصومون
عن الاجتماع على الخطأ الفاحش بان المجتهد في نفي ملة الاسلام غير آثم استدلوا على مطلوبهم
وقالوا لو كانوا آثمين في مخالفتهم بالاجتهاد لكانوا مكلفين بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم
فانهم لو لا كونهم مكلفين به لما اثموا اذ لم يوجد منهم الا ترك ذلك وكون اللازم وهو كونهم

مطلب
مخالفة ملة الاسلام

مكلفين

مكلفين بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم باطل اذ لو كلفوا بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم لكان ذلك
تكليفا بما لا يطاق وهو باطل واما الملازمة فظاهرة لانهم غير قادرين على اعتقاد نقيض ما
ادى اليه اجتهادهم لان المقدور بالذات الاجتهاد ولانه متقبل للافعال دون الاعتقاد فانه
من قبيل الصفات وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع
اجاب عنه بقوله قلنا ممكن اي لانم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك ممتنع بشرط الحصول
اي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون نقيض الفعل ممتنعا عنهم
غير مقدور لهم فان الممتنع الغير المأمور به بالتكليف به هو ما لا يتأتى وقوعه كالطيران وحمل الجبل واما ما
كلفوا به وهو الاسلام فهو ممكن ومتأت منهم ومقدور وحصوله من غيرهم ممكن الوصول اليه بالادلة
المنصوبة عليه ومثله لا يكون مستحيلا **فصل** مسئلة الاثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي
قطعا وبشر المريسي والاصم يوثمان المخطئ من غير تكفير ولا تفسيق لنا العلم الضروري بالتواتر
ان الصحابة تكرر اختلافهم في الفروع ولا تكفير ولا تأثيم لعين ولا لهم مع القطع بانه لو خالف
احد في مثل العبادات الخمس او الزنا والقتل لخطّئ وأثّم فما بين حكم المجتهد في العقليات
في الاثم وعدمه اشار الى حكمه في الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية الى القاطع فيها فقال
لا اثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي قطعا اي جزما بلا تردد اذا اخطأ فيها ولا خلاف فيه
سوى ما يروى عن بشر المريسي وابي بكر الاصم من انهما يوثمان المخطئ فيها من غير تفسيق ولا
تكفير فانهما قالا ما من مسئلة الا ولله فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو آثم
لتقصيره غير كافر ولا فاسق ولا يعبأ بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع ثم اشار بقوله لنا
الى الدليل على المختار وهو ان العلم الضروري حاصر بالتواتر ان الصحابة تكرر اختلافهم في المسايل
الاجتهادية في الفروع وشاع ذلك بينهم ولم ينقل تكفير لاحد منهم على اجتهاده ولا تأثيم من بعضهم
لبعض معين بان يقول احد المخالفين ان الآخر اثم ولا لهم بان يقال احدهما اثم مع حصول القطع
لنا بانه لو خالف احد مثل العبادات الخمس او وطء الزوجة والقتل لخطئ من جهتهم واثم فان عادتهم
لما وردته الخطئة من مخالف في القطعيات وتأثيمه لو كانت الفروع الاجتهادية نازلة منزلة
هذه المسايل القطعية في تأثيم المخالف لنا ورد في الانكار وبالغوا في التأثيم لما بالغوا
في الانكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس في تأثيمه لاستحالة تواطؤهم على الخطإ
والعادة قاضية بانه لو وجد منهم تأثيم معين او مبهم لنقل ذلك ولما في الاجتهاد وكيفيته
وخوفهم منه وحيث لم ينقل ذلك ولم يتكلم فيه علم قطعا بانه لم يكن **فصل** مسئلة
ما فيه نص فقصر المجتهد في طلبه اخطأ واثم وما لا نص فيه فاطلبه والواجب كله على المجتهد

فيه مصيب وحكم الله تابع لظنه فالحق متعدد فمن هؤلاء من سوى بينها ومنهم من قال ان احدها
احق وقيل الحق واحد يصاب من غير دليل وهو الاستاذ وابن فورك بل بدليل ظني والاصم يقطع
والمخطئ اثم والائمة الاربعة على التصويب والتخطئة و قيل في المخطئ انه مخطئ ابتداء وانتهاء
والمختار الاصابة في الابتداء اعني في الطلب والخطاء في الانتهاء اي المطلوب والمروي عن
ابي حنيفة رحمه الله ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وبهذا معناه ٥ المسئلة الاجتهادية
الظنية التي لا قاطع فيها لا تخلو اما ان يكون فيها نص ام لا فان كان فيه نص فلا تخلو اما ان قصر
المجتهد في طلبه ام لا فان كان فيها نص و قصر المجتهد في طلب ذلك النص فهو مخطئ وآثم لتقصيره
فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر في طلبه وبذل واجتهد وافرغ وسعه في ذلك لكن لما
تعذر عليه الوصول الى النص لبعد المسافة بان كان الراوي له بعيدا عنه او لاخفاء الراوي له
وعدم تبليغه اليه مع قربه منه فلا اثم عليه لعدم تقصيره فيه وان لم يكن فيها نص فاختلف
العلماء في حكم المجتهد في الاصابة والخطاء في اجتهاده فيها فذهب الجبائي وابنه والقاضي ابو بكر
وابو الهذيل والاشوري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث الى ان كل مجتهد مصيب
بمعنى انه ليس فيها حكم معين لله قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فالحق
عندهم متعدد وحكم الله في حق كل مجتهد ومن قلده ما غلب على ظنه وادى اليه اجتهاده
ثم اختلفوا في كون تلك الحقوق متساوية ام لا فطائفة منهم سوى بينها اي بين تلك
الحقوق في الحقيقة ومنهم من قال ان احدها اي احد تلك الحقوق احق من غيره وقيل الحق
واحد اي لله فيها حكم واحد معين والمصيب واحد وهو من اصاب ذلك الحق ومن
عداه مخطئ وهو مذهب الجمهور وهم القائلون بان المجتهد يخطئ ويصيب ثم اختلف
هؤلاء على اربعة اقوال على ما ذكره المصنف رضي الله عنه احدها انه يصاب ذلك الحق من غير دليل
يعني ان لله تعالى فيها حكما ولم ينصب عليه دليلا وانما يوقف عليه اتفاقا مثل دفين
يصاب منه غير دليل عليه فمن اصابه فهو المصيب وله اجران وغيره المخطئ وله اجر
لاجل سعيه وثانيها ان عليه دليلا لكنه ظني لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب
وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد لطلبه وهو مذهب ابن فورك والاستاذ
ابي اسحاق الاسفرايني وثالثها ان عليه دليلا قطعيا وامر المجتهدين ببذل الوسع في طلبه
فمن اصاب فهو المصيب بدليل قطعي وله اجران وان اخطأه فهو مخطئ آثم غير معذور وهذا
في سائر القطعيات المقصرة وهو مذهب ابي بكر الاصم وبشر المريسي وما بعدها ولم يذكر المصنف
ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فمن اخطأه لم يكن مأجورا لكنه حط عنه الاثم لخفيفا و

مطلب ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق واحد

والائمة الاربعة ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد رحمهم الله تعالى على التصويب والتخطئة فانه نقل
عنهم القولان فقالوا في قول كل مجتهد مصيب وقالوا في قول آخر المجتهد يخطئ ويصيب ثم قيل في
المخطئ على القول بان المجتهد يخطئ ويصيب يصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده في ابتدائه سعيه
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى وهو الحكم في نفس الامر والمذهب المختار عندنا
في المخطئ الاصابة في الابتداء اعني في الطلب اي ان المجتهد يصيب في ابتداء اجتهاده وطلبه في
حق عمله بحيث ان عمله يقع صحيحا شرعيا كأنه اصاب الحق عند الله تعالى حتى يكون ماجورا وذلك
والخطاء في الانتهاء اي المجتهد المخطئ يخطئ في انتهاء اي المطلوب الحق الذي هو واقع عند الله
تعالى ولم يطلع عليه والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله هو ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد وهذا معناه اي بهذا الكلام المنقول عن ابي حنيفة رحمه الله معناه المختار عند المصنف
او معنى ما اختاره المصنف معنى المنقول عن الامام وذلك لانه لا يجوز ان يكون مراد الامام
بقوله كل مجتهد مصيب انه مصيب انتهاء ما عند الله من الحكم الثابت في الواقعة لان الحق عند الله
ح يكون متعددا والواحد لا يصح قوله مع ذلك والحق عند الله واحد فتعين ان يكون
معناه ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع ان الحق عند الله واحد
يحتمل الخطاء والصواب في ذلك الحق قوله لنا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان
لان اسم ارقطعه بما ادى اليه ظنه مشروط ببقاء ظنه والا فلو تغير ظنه وجب الرجوع
الى الثاني اجماعا فيلزم عليه شيئي وظنه له معا ولا يقال ينتفي الظن بالعلم لانا قاطعون
ببقاء ظنه ولا يستحيل ظن النقيضين مع ذكره وانما فهمناه سليمان وخصمه دليل
الخاص الحق واصابته وايضا اطلق الصحابة الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في
الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وقال
عمر لكعب قال جعلت له هذا والله الحق فقال ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكن لم
يأل جهدا وعن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت في حظة ابن عباس رضي الله عنهم في ترك العول
وعن ابن عباس في خطئه في فتياه وقال من باهلني باهلة ان الله لم يجعل في مال واحد
نصفا ونصفا وثلثا ولا تحتمل للخطئة منهم وايضا الاتفاق على شرعية المناظرة وليس
فائدتها الا اصابة الحق وايضا فاجتماع الفساد والصحة والحظر والاباحة في الوجود
والعدم في محل واحد وزمان واحد محال والمحال لا يكون حكما شرعيا وصحة التكليف
تخصوصها قلنا من جهة الاجتهاد ابتداء ٦ لما فرغ من تقرير الاقوال شرع في الاستدلال
عليها فاشار بقوله لنا الى الاستدلال على المذهب المختار وهو انه ليس كل مجتهد

مصيبا بل المجتهد مخطئ ومصيب وذكر على ذلك مقدمة اولية الاولى انه لو كان كل مجتهد
مصيبا لاجتمع النقيضان واللازم باطل ضرورة باتفاق العقلاء بيان الملازمة
ان كل مجتهد لو كان مصيبا فالمجتهد على هذا التقدير اذا اجتهد وظن ان حكم الله
تعالى في حقه ما ادى اليه اجتهاده قطع بان ذلك المظنون هو الحكم في حقه ضرورة علمه و
اعتقاده بان كل مجتهد مصيب واذا قطع بكونه حقا استمر قطعه بذلك لان الاصل
في الشيء الثابت بموجب بقاؤه ما لم يوجد ما يغيره ولا شك ان استمرار قطعه بما
ادى اليه ظنه المستفاد من الاجتهاد مشروط ببقاء ظنه بحقية ذلك الحكم لانه لو تغير ظنه بذلك الحكم
بظن حكم غيره وجب عليه الرجوع عن ذلك الحكم الى الحكم الذي ادى اليه اجتهاده ثانيا وغلب
ظنه عليه بالاجماع ولو لم يكن مشروطا ببقاء ما وجب الرجوع عنه بزوال الظن واذا كان
استمرار قطعه بالحكم مشروطا ببقاء الظن بذلك الحكم يلزم علمه بما ادى اليه اجتهاده وظنه
بذلك الشيء بعينه بمعنى ان ظنا واحدا فيكون عالما بما وما ظانا له فيكون عالما ظانا بشيء واحد
في زمان واحد فيلزم القطع به باعتبار كونه علما وعدم القطع به باعتبار كونه ظنا وهما
نقيضان لان العلم لا يحتمل النقيض والظن يحتمله فيلزم اجتماع النقيضين اورد بانا لا نسلم
لزوم اجتماع النقيضين فان المجتهد اذا غلب ظنه على شيء لا يصير ذلك الشيء قطعيا على تقدير كون
كل مجتهد مصيبا لجواز الخطاء في اجتهاده ووقوع الغلط فيما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم من وجوب
العمل بما ادى اليه اجتهاده ان يكون قاطعا به فان وجوب العمل به باعتبار غلبة الظن لا باعتبار
حصول العلم به فلا يلزم من كون الحكم مظنونا كونه معلوما فلا تثبت الملازمة المذكورة
ولان متعلق العلم وجوب العمل عليه ومتعلق الظن ما ادى اليه اجتهاده فتغايرا لمتعلقان فلا
نسلم انه يجب بان المجتهد اذا علم ان الحكم في حقه ما ادى اليه اجتهاده يكون قاطعا به فيكون
متعلق العلم والظن شيئا واحدا ثم اشار بقوله لا يقال الى آخره الى منع نقضي وهو منع
الملازمة بان يقال لا نسلم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن بما ادى اليه اجتهاده والملازمة
انما تتم لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع فانه لا يجوز ان يكون مشروطا
به قولكم لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم كذلك فانه مستمر الظن لا ان يحصل القطع فاذا حصل
القطع زال ذلك الظن بالعلم وانتفى ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض
فلا يمكن اجتماع الظن مع العلم للتنافي بينهما وما لا يمكن اجتماعه مع شيء لا يكون شرطا له اذ
الشرط يجامع المشروط ولانا نافي فيه واشار الى الجواب عن وجهين الاول بقوله لانا قاطعون ببقاء
ظنه اي انا قاطعون ببقاء ظن المجتهد بذلك الحكم حال استمرار قطعه بحقيته لان قطعه بحقيته

انما

انما تحقق بسبب قطعه باصابته باعتبار ان كل مجتهد مصيب فيلزم من حصول ظنه بحقية الحكم هو الموجب
حكما باصابته فلا يمكن استمرار القطع بدون بقاء موجبه وهو الظن فيبقى الى ان يوجد ما يزيله
فانكاره بهت لا يمكن منعه او رد بانا وان سلمنا ان استمرار القطع موقوف على حصول ذلك
الظن لكن لانسلم انه يجتمع معه وذلك لانه لما حصل له الظن بالحكم حصل له القطع بحقيته بناء على ان
كل مجتهد مصيب ولما حصل له القطع بذلك زال الظن لامتناع بقاء الظن مع حصول القطع به ولانسلم
ان موجب القطع هو الظن الحاصل بالاجتهاد بل موجبه الدليل الدال على ان كل مجتهد مصيب ولا بعد
في ان يوجد عند الظن شيء يوجب القطع وبزوال الظن به يزول القطع كما في مسئلة الاجماع التي يكون سند
الاجماع فيها ظنيا وعلى هذا لا يلزم اجتماع القطع مع الظن ولا توقف استمراره عليه اجيب
بانه قد علم مما ذكرتم ومما ذكرنا انه يلزم على تقدير ان يكون كل مجتهد مصيبا بقاء الظن عند استمرار
القطع وعدم بقاء الظن وهو محال ولكن هذا المحال لازم على تقدير ان يكون كل مجتهد مصيبا
فيلزم ان يكون هذا التقدير لاستلزامه المحال محالا وهو المطلوب فالشك المذكور مندفع
بهذا المذكورة واشار الى الوجه الثاني من الجواب بقوله ولاستحالة ظن النقيض مع ذكرنا من
ان الظن موجبا للقطع والعلم لاستحالة ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد مع تذكره اذ يستحيل
ظن نقيض علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه
اذ الفرض ان الظن موجب للعلم ثم قد يزول عنه الذهول عن الموجب وكونه موجبا لذلك
الظن فيه ما عند الظن فانه قد ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كالفيم لرطب للمطر وتقرير
هذا الوجه بعبارة اخرى وهي انه لو انتفى ظن ما ادى اليه الاجتهاد عند حصول العلم به لاستحال
ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد مع ذكر ذلك الحكم لاجل العلم به واللازم باطل فالملازمة فلانه
عند ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد يكون ما ادى اليه الاجتهاد موهوما لكونه مرجوحا
واذا كان ظن ما ادى اليه الاجتهاد ينتفي بالعلم به فبالاولى ان ينتفي وهم ما ادى اليه الاجتهاد
اللازم لظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد وبالعلم به فيلزم ان ينتفي عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد
وهم ما ادى اليه الاجتهاد فيلزم عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد انتفاء ظن نقيض ما ادى اليه
الاجتهاد وانتفاء لازمه فيلزم استحالة ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد عند العلم بما ادى اليه
الاجتهاد واما بطلان اللازم فلانه لا يستحيل ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد للاجل علم اذ رجوع
المجتهد الى نقيض ما ادى اليه اجتهاده ورجوعه الى نقيض ما ادى اليه اجتهاده لم يكون الا بصيرورة النقيض
راجحا فثبت ان ظن المجتهد بالحكم لا ينتفي عند تحقق العلم به فيتحقق اجتماع النقيضين وهو الظن و
العلم لما تقدم الوجه الثاني في الاستدلال على المختار قوله لقاضي داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث

اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وجه دلالته على ان ليس كل مجتهد مصيبا
ان الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد ذكره اشتراكهما في الحكم بقوله اذ يحكمان و
ذلك يدل على اصابته سليمان دون داود وانما كان لتخصيص سليمان فائدة والدليل على ان
المراد بالتفهيم اصابة الحق لانه تعالى ذكر ذلك بطريق المنة على سليمان والحكم لا يمتن الا بتفهيم ما هو
الحق عند الله تعالى وفيه دليل ايضا على ان حكم الله في الواقعة وان المصيب في الاجتهاد واحد وفيه
ايضا دليل على ان حكمها كان بالاجتهاد لان الحادثة واحدة وكان حكمهما مختلفا ولا يجوز ان يكون
نصان مختلفان في حادثة واحدة ولانه لو كان حكم داود عليه السلام بالوحي لما جاز لسليمان
عليه السلام خلافه ولما جاز لداود عليه السلام الرجوع اليه لما خالفه وقد خصص سليمان بالفهم
لا يدل على نفي فهم داود الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجيب بان دلالته انما هو لو لم يشركه
غيره في الحكم ثم تخصص سليمان بالفهم فيكون من قبيل بيان الفرورة دون المفهوم كما في
قوله وورثه ابواه فلام الثلث او دكون حكمها بالاجتهاد وخطأ احدهما مبني على جواز
الاجتهاد للانبياء وجواز الخطاء عليهم وهما ممنوعان اجيب بان الصحيح جواز الاجتهاد لهم و
جواز الخطاء ابتداء لا اقرارهم عليه لما عرف في موضعه او دبان قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما
يدل على ان داود عليه السلام ايضا مصيب لان الخطأ لا يكون حكما وعلما اجيب بانه يجوز ان يكون
المراد ان كلا منهما اوتي حكما وعلما بوجوه الاجتهاد وطرق الاصابة نفس الامر لا في تلك
الحادثة على الخصوص والخطأ في مسئلة لا يمنع اطلاق القول بانه اوتي حكما وعلما او دبانه تجوز
ان يكونا مصيبين لكن اجتهاد سليمان اصوب واولى فلهذا خص بتفهيمه الاصوب والذي يدل على
هذا قوله سليمان غير هذا او فق الفريقين اجيب بانه لو كانا مصيبين لما جاز نقض حكم داود بحكم
سليمان خصوصا بعد اتصال الحكم به ولما قال لداود عليه السلام القضاء ما قضيت والثالث
ان الصحابة اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وذكر ولم ينكر للتخطئة منهم فكان اجماعا منهم
على ان المجتهد يخطئ ويصيب وان المصيب واحد منهم فمن ذلك روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
انه قال اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله
ورسوله منه بريئان ومن ذلك روي عن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقاله رجل جليس له خص هذا
والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه مما ال جهده الى ولم يقصر في الاجتهاد وبذل
الوسع ومن ذلك روي عن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت من تخطئتهم لابن عباس في ترك القول
بالعول وما روي عن ابن عباس من تخطئتهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد
نصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وانما لهذا منهم كثرة الرابع

ان

مطلب
ان المجتهد يخطئ ويصيب
وان لله تعالى في كل
واحد
عن صح

ان الامة اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة
فائدة اذ لا فائدة بعد الا اصابة الحق ومعرفته وتمييزه عن الخطأ واظهار الصواب وتصويب الجميع
ينفي ذلك وذلك لانه اذا كان كل مجتهد مصيبا وكل واحد يعتقد ان ما صار اليه يخالفه حق وانه
مصيب فيه والمناظرة انما لمعرفة ان ما صار اليه خصمه صواب او ليرد عنه فان كان الاول ففيه
تحصيل الحاصل وان كان الثاني فقصد كل واحد رد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده انه صواب
يكون حراما واعترض عليه بانا لا نسلم انه لا فائدة للمناظرة الا تبيين الصواب عن الخطأ بل لها
فوائد اخرى منها ترجيح احدى الامارتين في نظر هما ليرجحا اليها ومنها نشاطهما بها لنشاط فاطلوب رجحا
الدليل آخرا وبثوقفا عن الجزم باحدهما او يختار فيه ومنها تمرين النفس والاستنباط و
حصول ملكة الوقوف على المآخذ وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمعين على المآخذ والمدارك
لتحريك دواعيهم الى الطلب ورتبة الاجتهاد كنيل الثواب الخامس لو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اجتماع المتقابلين وهو اجتماع الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم
وعدمه في محل واحد زمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة ولان لا يكون
حكم شرعي بيانا لما ذهب القياس بحجة في حق جميع المكلفين كالنص لانه خلاف عينه و
لحكم الثابت بالنص ثابت في حق الجميع لا يختص بقوم دون قوم فكذا الحكم الثابت بالقياس
فكان حكم القياس شاملا للجميع حكم النص فمتى اختلف المجتهدون في مسئلة في الفساد والصحة
والحظر والاباحة او وجود الحكم في صورة وعدمه فيها وكان كل منهما مصيبا كان ما ادى اليه
اجتهاد كل منهم حكما شرعيا ثابتا في حق الجميع فيجتمع الحظر والاباحة وسائر الامور المذكورة
في حق كل واحد او دبانا اجتماع الحظر والاباحة في حق شخص واحد ممنوع لان كل مجتهد
حكمه ثابت بالنسبة اليه والى من قلده دون غيرهما فلم تحد المحكوم عليه وشرط التقيض
الاتحاد فيه ولم يوجد هنا فصار محكوما واحدا بالنسبة الى رسولين في زمان واحد فانه
يجوز ان يكون الحكم في حق احدهما ومن اتبعه من امته الحظر وفي حق الآخر وامته الاباحة
وعلى هذا امة النبي صلى الله عليه وسلم كانبياء بني اسرائيل قوله وصحة التكليف ما لا يطاق
قلنا لو لم يكن كل مجتهد مصيبا كان تكليفهم بالاجتهاد وتكليفهم بما لا يطاق لانهم مكلفون
باصابة الحق لانهم لو لم يكلفوا بذلك لكانوا مكلفين بالضلال اذ ليس بعد الحق الا الضلال
والشرع منزه عن ذلك واصابتهم الحق لا يمكن الا بعد الوقوف وكون كل منهم مصيبا كفى التكليف
بالاجتهاد واقع لقوله تعالى فاعتبروا وامثاله تقرير الجواب لانا نمنع انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لصح التكليف بالاجتهاد ولا نسلم انهم مكلفون باصابة الحق بل هم مكلفون بالاجتهاد

وبذل الوسع في طلب الاصابة وذلك ليس بتكليف بالضلال وصحة التكليف تحصل بما قلنا
من صحة الاجتهاد ابتداء لكون كل مجتهد مصيبا في حق العمل ابتداء وقد يقرر السؤال بعبارة اخرى وهي
ان يقال لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحقوق اذ لو كان الحق واحدا لزم تكليف ما ليس
في الوسع لامتناع اصابة الحق لاختلاف ظنونهم وانما لم يقرر الجواب بما تقدم ان صحة التكليف تحصل
بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابة الحق ابتداء في حق العمل وانما يلزم تكليف ما ليس في الوسع لو
كلفوا باصابة ما عند الله من الحق ولم يكلفوا بذلك اذ لا دليل عليه او لخفائه بحيث لا يصل
اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة وطلب الحق فان اصابوا اجروا اجرين واجر الاصابة واجر
الطلب وان اخطأوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ
بعضهم الحق في الواقع ولم يلزم تكليف ما ليس في الوسع **قوله** المصوبة وكلا اثنا حكما
وعلما ولو اخطأ احدهما لم يحسن قلنا لا يمنع الخطأ في حادثة اطلاق انه اوتي حكما وعلما
على انه محمول على العمل دون اصابة المطلوب فالوا باتهما اقتديتم اهتديتم ولا هتدى مع الخطأ
قلنا لما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح لمقلده ذلك لانه فعل الواجب عليه اجماعا
قالوا اتفاق الصحابة على تسويغ الخلاف وتولية القضاة مع العلم بحال المتقدم لهم ولو كان فيه
خطأ لما سوغوه قلنا بل لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه ولم يجز الانكار لعدم
تعين المخطئ قالوا كلف المجتهد في اصابة الحق والواسع الا ان يتعدد كاجتهاد جماعة في
القبلة فانهم مصيبون لسقوط الفرض عنهم مع علمنا بخطأ المستدبر وتعدد الحق ممكن مع
اختلاف الدليل في الشرايع والزمان فيمكن مع اختلاف المكلفين اشار بقوله المصوبة الى ادلة
القايلين بان كل مجتهد مصيب اي احتجت المصوبة بوجوه الاول قوله تعالى في حق داود و
سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وجه الاستدلال به انه وصف كلا منهما باتيانه الحكم والعلم فيدل
على كونهما مصيبين اذ لو كان احدهما مخطئا لم يكن ما صار اليه حكما ولا علما لان الخطأ
ليس بعلم فلم يحسن القول باتيانهما اوتيا حكما وعلما واشار الجواب عنه بقوله قلنا وتقريره
انه لا نسلم انه لو اخطأ احدهما في تلك الحادثة لم يحسن وصفه بانه اوتي حكما وعلما على الاطلاق
فانه لا يمنع خطأ احدهما في حادثة معينة اطلاق انه اوتي حكما وعلما على الاطلاق في وجه لاشتراك
وانتظام الادلة ومعرفة طرق الاستنباط والاصابة في اكثر من الاحكام لان الاطلاق لا يقتضي
العموم لان غاية الآية الدلالة على ان كل احد اوتي حكما وعلما وهو نكرة في سياق الاثبات وليس
فيه ما يدل على انه اوتي حكما وعلما في جميع ما حكم به على العموم ولئن سلم انه اوتي كل منهما
حكما وعلما في تلك الحادثة التي حكما فيها فلا يدل على اصابتهما المطلوب في الواقع جواز ان يجتهد على ان

كلا

انا لا نسلم ان المخطئ لم يكن ما عند الله

وكلا اثنا

كلا منهما اوتي حكما وعلما في العمل بما ادى اليه اجتهاده لكونهما مصيبين في وجوب العمل بما ادى اليه
اجتهادهما لا في اصابة المطلوب بما هو الواقع عند التعارض الثاني قوله عليه الصلوة والسلام اصحابي
كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم وجه الاستدلال به انه عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة
اهتداء مع اختلافهم في الاحكام فيفيد واثبات ما فلو كان احدهم مخطئا لما كان اقتداء به اهتداء
اذ الاقتداء بالخطأ ضلال لا اهتداء اطلاق الجواب عنه بقوله قلنا اي لا نسلم صحة هذا الحديث
وعلى تقدير تسليم صحته لانا نمنع انه لو كان احدهم مخطئا لما كان الاقتداء به اهتداء لان العمل بالاجتهاد
واجب على المجتهد وعلى من قلده سواء كان مخطئا او مصيبا ولهذا فعل ما يجب على المكلف فكل من
ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح ان يقال لمقلده انه مهتد في تقليده لذلك المجتهد وعلله
بما ادى اليه اجتهاده وملازمته فعل هو الواجب عليه بالاجماع الثالث قالوا اجماع الصحابة على
تسويغ خلاف بعضهم لبعض وجواز تولية الخلفاء منهم القضاة والحكام مع علمهم بحال المتقدم
لهم في الاحكام فان ابا بكر ولى زيد الكلم مع علمه بانه كان مخالفا له في الحد وان عمر وعليا رضي الله عنهما
ولبا شريحا مع علمهما بانه كان مخالفا لكثير من الاحكام وشاع ذلك ولم ينكر احد منهم فدل ذلك
على ان المختار عندهم ان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المختار عندهم ان الحق في اجتهاد هم خطأ لما سوغوا
الخلاف مما لم يسوغوا تركا للانكار على ما نرى الزكاة وكل منكر المكروه ولما سوغوا تولية
من خالفهم في الاحكام لان تسويغ الحكم الخطأ باطل اشار الجواب عنه بقوله قلنا اي لا نسلم
انهم سوغوا الخلاف وتولية القضاة مع علمهم بحال المتقدم وعدم انكارهم لاجل ان كل مجتهد
مصيب بل انما سوغوا ذلك ولم ينكروا لاجل انهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه ولم
يجز الانكار لعدم تعين المخطئ فان الانكار انما يجب على المخطئ اذا كان معينا الرابع قالوا
كلف المجتهدون اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بما غلب على ظنونهم بقوله فاعتبروا يا
اولي الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق او لم يكن تكليفا باصابة الحق كان تكليفا
بالخطأ والضلال اذ ليس بعد اصابة الحق الا الخطأ والضلال والشارع منزه عن ان يكلف
بالخطأ والضلال فعلم انهم مكلفون باصابة الحق ولا وسع لهم على الاصابة الا ان يجعل الحق
متعددا لانه لو لم يتعدد الحق بل كان الحق واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابة الغرض وليله
وخفاء طريقه لاختلاف طرق الظنون والآراء فكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليفا
ليس في الوسع وهو غير جايز فوجب القول بتعدد الحق كما قيل في اجتهاد جمع في القبلة فانهم
جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه مع اختلاف جهاتهم وجعل الجهات كلها قبلة في حقهم
على ما قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد منهم الى جهة ادى الفرض عنهم

مطلب تكليف المجتهد بما عند الله حسب اجتهاده

جميعا ولا يسقط الفرض عنهم الا باصابة المامور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم نجعل كل الجهات بمنزلة
القبلة لحقهم ما تأدى فرض المستدبر لظهور خطأه بيقين وانما عين هذا الوجه وهو جهة
المستدبر لانه عين متوجه الى القبلة بوجه فكان خطأ من كل وجه فاما من وقع يمينه او يساره
الى جهة الكعبة وكرته فلم يخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة بجزء من وجهه وهو الاظهر
فكذا فيما نحن فيه نجعل الكل مصيبين لضرورة صحة التكليف واشار بقوله ولتعدد الحق يمكن
الى الجواب عما يقال ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتناقضين وهما الحل والحرمة
والصحة والفساد في شئ واحد لانه حينئذ يلزم ان يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما والنكاح
بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال فلا يجوز القول بوقوعه شرعا فقرر الجواب ان تعدد الحقوق
ممكن في الشرع بان يكون الحظر حقا والاباحة ايضا حقا في شئ واحد لتحقق اختلاف الدليل الدال على تلك
الحقوق اذا قامت الادلة المختلفة على حقوق متعددة ويتحقق اختلاف الشرائع بان يبعث الله
رسولين في قومين مختلفين مع الخصام في رسالة كل واحد منهما على قومه ويتحقق اختلاف الزمان بما
اذا نسخ الحظر بالاباحة او الاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين كحرمة الخمر بعد الاباحة
في شريعتنا فاذا امكن تعدده لهذه الاشياء عند اختلاف المكان والزمان فليمكن بقدرة مع
اختلاف المكلفين بان يثبت الحظر في حق مجتهد ومن تقلده والاباحة في حق مجتهد آخر ومن
تقلده لما ان المتبع ايجاب المضطر دون غيره والمنكوحة اخلت للزوج دون غيره والمطلقة
ثلاثا حرمت على المطلق دون غيره قوله والقائل باستوائها احتج بانا دليلها لم يوجب
تفاوتا والقائل بتفاوتها بان استوائها يقطع التكليف لاصابتها بمجرد الاختيار من غير
اجتهاد وفيه اسقاط درجة العلم والنظر فلنا نحن نقول بالتكليف في نفس الطلب فالكل مصيبون
فيه والاستلزم اصابة المطلوب ومسئلة القبلة على الاختلاف فانا فلنا في قوم موتمين
متحرين علم احدهم انه خالف امامه فسدت صلاته لخطاء امامه عنده والقائل باستواء الحقوق
وعدم كون احدها احق احتج بان الدليل الدال على الحقوق وتعددها وهو تكليف الكل باصابة الحق
لم يوجب تفاوتا بين الحقوق بل اوجب كونها ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه واذا
كان كذلك لم يجز القول بتفاوتها لكونه ترجيحا للبعض على بعض بلا مرجح لعدم وجدان
ما يوجب الترجيح واجيب القائل بتفاوت الحقوق واحد من جملة احق بانا استواء الحقوق
يقطع التكليف عن المجتهد بنيل المجهود في طلب الحكم الصرف والواقع لتحقق اصابة كل مجتهد
ما هو الحق بمجرد اختياره ما غلب على ظنه بادنى نظر من غير اجتهاد في طلبه بنيل الوسع لان
الكل لما كان حقا عند الله على السواء لم يكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب

فائدة

فائدة حصول المقصود بدونه كالصلاة في جوف الكعبة لختيار التوجه الى اي جهة شاء من غير بذل المجهود
وذلك باطل لان فيه اسقاط درجة العلم والنظر في المآخذ والمدارك وابطال درجة الاجتهاد
لان المقصود من النظر ظهور الصواب باقامة الدليل عليه فاذا كان الكل على السواء في الطلب
لم يبق للمحافظة فائدة ويلزم كون العوام في مرتبة المجتهدين في اصابة الحق والتالي باستواء
الحقوق منتف كما ذكرنا وانما يلزم ذلك لو كانت الاحكام متساوية عند الله قبل النظر والاجتهاد
وبذل الوسع في ذلك ولم يكن الاطلاع عليها موقوفا على الامعان في الطلب وليس كذلك لانه
لا تحقق غلبة الظن الا بالاجتهاد وبذل الطاقة والعلم بالامارات وربما ان احدها اوسلامتها
عنها بالمعارض فلا تسقط درجة العلم ولا يحصل المقصود بمجرد النظر من غير اجتهاد ثم اشار بقوله
فظاهر التكليف الى آخره الى الجواب عن الدليل الرابع للمصوبة بتقرير ما ذكرنا ان المجتهدين كلفوا
بما هو اصابة الحق عند الله في المسئلة الاجتهادية فان الحق انهم لم يكلفوا بذلك لعدم الدليل
او لخفائه بل كلفوا الاجتهاد والطلب للاصابة وكلهم مصيبون في نفس الاجتهاد وهو
بذل الوسع وطلب الحق الذي هو واقع عند الله فان اصابوا اجروا على الطلب والاصابة
وان اخطأوا عذروا واجروا على الطلب ونفس الاجتهاد واذا كانوا مكلفين بنفس الاجتهاد
والطلب وكانوا مصيبين غير لان الاجتهاد في نفسه صواب لانه اتيان بما هو المكلف به سواء
حصلت اصابة الحق ام لا مع التكليف في نفس الطلب بد ولا يكون تكليفا باصابة ما هو الحق
عند الله تعالى فان التكليف في نفس الطلب لا يستلزم اصابة المطلوب الذي هو الحق الواقع عند الله
تعالى فلا يكون تكليفا بما ليس في الوسع او تكليفا بالخطأ والضلال ثم اشار بقوله ومسئلة
القبلة على الاختلاف الى الجواب عن مسئلة القبلة التي للحقوا بها محل النزاع فقرره بانا لا نسلم
ان المجتهدين في القبلة كلهم مصيبون بل في اجتهادهم ايضا اختلاف فالذي اجتهاده في
والمذهب عندنا ان اجتهادهم كمجتهدي الخطأ والصواب كاجتهاد غيرهم فانهم قالوا
في قوم اشتبهت عليهم القبلة فتحروا وصلوا جماعة فعلم احدهم المباين وهم اختلفوا
والتوجه بالتحري فتوجه كل منهم الى جهة مخالفة لجهة الآخر فمن علم منهم حال امامه وهو
على الخطأ امامه في الجهة فسدت صلاته لان اعتقاده ان امامه يخطئ وصلاته فاسدة
ومن اعتقد فساد صلاة امامه فسدت صلاته لحكمه بفساد صلاته باعتقاده خطأ امامه
ندل على انهم لم يجعلوا الكل مصيبين ولم يجعلوا الجهات كلها قبلة اذ لو كان الكل مصيبين
والجهات كلها قبلة لما حكم بفساد صلاة هذا المأموم لانه حينئذ يخطئ امامه في خطأ امامه
وانه كما ترى في الجهة فصل مسئلة العقلاء على امتناع تقابل الدليلين

مطلب
المذهب عندنا ان
في الاجتهاد ما هو

العقلين لاستلزام اجتماع النقيضين واختلف في تقابل الامارات الظنية فالجمهور
على الجواز ومنعه الكرخي حتى قال لو قال لا فاما ان يعمل بهما او بمعين منهما او يتخير
اولا والاول جمع بين النقيضين والثالث تحكم والثالث تخيير للمجتهد وهو باطل بالاجماع
والرابع جمع بين النقيضين لأنه يقول لا حرام ولا واجب وهو احدهما واجيب بانه
يعمل بهما في ان كلا منهما وقف الآخر فيقف او يتخير او يعمل باحدهما على التخيير والاجماع على المنع
اذا لم يتفاد لا او بان لا يعمل بهما ويتساقطا قلنا لو انما يلزم النقيضان لو اعتقد في الكل
في نفس الامر ما بين جواز تقابل الاجتهاد مع الاصابة وعدم جوازه اراد ان يبين جواز تقابل
الدليلين وعدم جوازه فقال العقلاء اى اتفق العقلاء باجمعهم على امتناع تقابل الدليلين
العقليين القطعيين بان يكون كل منهما دالا على نقيض ما دل عليه الآخر لاستلزام تحقق
تقابل هذين الدليلين اجتماع النقيضين لان الدليل العقلي القطعي يجب ان يكون مدلوله
ثابتا في نفس الامر وواقعا في الواقع فلو جاز تقابل الدليلين القطعيين لزم ثبوت
مدلوليهما في نفس الامر والفرض ان مدلوليهما نقيضان فيلزم اجتماع النقيضين
في الواقع واستحالة وقوع النقيضين الذي هو اللازم ضروري باتفاق العقلاء وكذا
لزوم النفي هو جواز التقابل بين القطعيين وذلك كالدليل الدال على حدوث العالم والدليل
الدال على قدمه لو جاز كونهما واقعين لزم حدوث العالم وقدمه في الواقع وهو محال
بالبديهة واختلف العقلاء في تقابل الامارات الظنية وجواز وقوع التقابل بين امارتين
ظنيتين متساويتين بكون كل منهما امارة على نقيض ما تكون الاخرى امارة عليه فالجمهور على جواز
تقابلهما ومنع الكرخي جواز تقابلهما وهو مذهب احمد بن حنبل قال اى الكرخي في منع
ذلك لو تقابلا دل اى الامارتان على ثبوت وبطل الدليلين الظنيين فلا ان يعمل بهما او يعمل بواحد معين
منهما او يتخير في العمل بهما او يعمل باحدهما على سبيل التخيير او لا يعمل بواحد منهما والاقسام
الاربعة باسرها باطلة فكذا التقابل الذي هو ملزوم لها اما بطلان القسم الاول وهو العمل
فلانه لو عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين اذ التقدير انهما متقابلان واستحالة الجمع بين
النقيضين ظاهرة بالبديهة واما بطلان القسم الثاني وهو العمل بواحد معين منهما فلانه
حكم اذ الفرض انه لا فرق بين احدهما على الاخرى فالعمل باحدهما على التعيين دون الاخر ترجيح
بلا مرجح وبطلانه ظاهر واما بطلان القسم الثالث وهو العمل باحدهما
على سبيل التخيير فلانه تخيير للمجتهد في المسائل الاجتهادية وهو اى تخيير المجتهد مردود بالاجماع
فان الاجماع منعقد على امتناع ذلك واما بطلان القسم الرابع وهو ان لا يعمل بشئ منهما

فلانه

فلانه جمع بين النقيضين لان المجتهد اذا لم يعمل بهما يقول حينئذ لا حرام ولا واجب وفي الواقع احدهما
واقع وهو نفي الامرين فيكون نافيا لذلك الواحد فيكون ذلك الواحد ثابتا ومنفيا والتقدير
ان كلا من الامارتين مثبت لنقيض ما تثبته الاخرى فنفي موجب كل منهما موجب لثبوت موجب
الاخرى فنفيهما موجب لثبوتهما لان رفع النقيضين مستلزم للجمع بين النقيضين لان ارتفاع كل
نقيض مستلزم لثبوت الآخر فان نفي الحرام والاجرام موجب كونه حراما وغير حرام اذ يلزم من
نفي الحرمة ثبوت الاباحة ومن نفي الاباحة يلزم ثبوت الحرمة وهو ظاهر اشار الى الجواب
عنه بقوله واجيب عنه بانا لا نسلم بطلان الاقسام باسرها فانه يجوز ان يعمل بهما فلا يلزم الجمع بين
النقيضين لان كل واحد من الدليلين الظنيين وقف الآخر عن العمل به ومنعه عن ترتب مقتضاه
عليه ليدافع كل واحد منهما الآخر ليسا وبهما وامتناع الحكم باحدهما فيعمل المجتهد بهما في حد المنع
والتوقف فيقف المجتهد عن الحكم بشئ من تلك المسئلة التي تدافعا فيها او يتخير في العمل بان يعمل
بايتهما شاء تساويا او بان يعمل باحدهما على التخيير وهو القسم الثالث ولا امتناع في تخيير المجتهد
عند تعارض الامارتين مع التساوي فيجوز التخيير حينئذ كما جاز التخيير بالنص وخصال الكفارة
قوله تخيير المجتهد مردود بالاجماع لان انعقاد الاجماع على امتناع تخيير المجتهد في مسايل الاجتهاد
فلنا انعقاد الاجماع على امتناع تخيير المجتهد في مسايل الاجتهاد ممنوع على الاطلاق فان انعقاد
الاجماع على ذلك انما هو اذا لم تتعادل الامارتان بل ترجحت احداهما على الاخرى وكلامنا
ليس في ذلك واما اذا تعادلا فلا اجماع في امتناع التخيير وكلامنا فيه وجوزان لا يعمل بشئ منهما
ويتساقطان بالتعارض وعدم الترجيح ويتوقف المجتهد عن الحكم ولا يلزم الجمع بين النقيضين
لانه انما يلزم الجمع بين النقيضين من عدم العمل بشئ منهما ان لو اعتقد المجتهد نفي الحكمين في
نفس الامر بان يعتقد انتفاء مدلوليهما في نفس الامر وليس من لوازم عدم العمل بهما الحكم بانتفاء
مدلوليهما في نفس الامر فانه يجوز ان لا يعمل بشئ منهما ولا يعتقد شيئا منهما بل يتوقف فلا يلزم
من الجمع بين النقيضين في نفس الامر وهو ظاهر **فصل** مسئلة اذا اداه اجتهاده الى الحكم بجواز
تقليد غيره اتفاقا واذا لم يجتهد فالاكثر على منع التقليد ايضا وقيل فيما يفتي به فيما يخصه
وقيل فيما لا يفوت وقته باشتغاله بالنظر وقيل بجوازه مطلقا وعزاه بعضهم قولان و
عن احمد جوازه ان ظن اعلم منه وابن سريج ان تعذر عليه والشافعي والحنائي تجوزان يقلد
صحابيا خاصة او من غيره فان استووا والخبر وقيل وتابعيا لنا انه ممكن من الاصل فلا
يصير الى البدل كغيره يجوزون فاسئلوا اهل الذكر قلنا لهم اهل فلم يدخلوا الا لمعنى يشمل
من ليس اهلا اهل الذكر ولقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون الخصص لصحابي كالنجوم وقد سبق

مطلب
متى لا يجوز تقليد
المجتهد للغير

هذه المسئلة لبيان ان المجتهد هل له تقليد غيره ام لا وفيه تفصيل وهو ان المجتهد اذا اجتهد واداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره بعد الاجتهاد في خلاف ما اوجبه اجتهاده وترك ظنه باتفاق العلماء بل يتعين عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده واما اذا لم يجتهد في مسئلة فهل يجوز له تقليد غيره فيها فقيه خلاف فعلى مذاهب الاول ذهب اكثر العلماء منهم القاضي ابو بكر الى منعه من غير تقليد غيره فيها ايضا كما منع عنه بعد الاجتهاد ومطلقا سواء كان فيما يخصه او فيما يفتي به غيره او فيما يفوت وقته ام لا وفيما كان غيره اعلم منه ام لا الثاني انه ممنوع من تقليد غيره فيما يفتي به غيره لا فيما يخصه فانه غير ممنوع عن تقليده غيره فيما يخصه ويتعلق بنفسه سواء يفوت الوقت باجتهاده ام لا الثالث قيل انه ممنوع عن التقليد فيما يخصه فيما لا يفوت وقته باشتغاله بالنظر والاجتهاد واذا لم يكن متعلقا بنفسه لا يجوز له تقليد غيره فيه ايضا الرابع قيل يجوز تقليد غيره مطلقا سواء كان فيما يفتي به غيره او فيما يخصه فات وقته باشتغاله بالنظر او لم يفت وهو قول سفيان الثوري و احمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وروي عن ابي حنيفة رحمه الله القولان القول بجواز تقليد غيره والقول بعدم جواز تقليد غيره الخامس روي عن محمد بن الحسن جواز تقليد غيره اذا كان اعلم منه وعدم جواز تقليده لمن هو مثله او دونه السادس روي عن ابن سريج جواز تقليد الاعلم اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد السابع قال الشافعي وابو علي الجبائي يجوز للمجتهد ان يقلد صحابيا خاصة بشرط ان يكون ذلك الصحابي الخ في نظيره من غيره ممن خالفه وان استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد غير الصحابي واليه اشار بقوله صحابيا خاصة الثامن قيل يجوز له ان يقلد صحابيا او تابعيا دون من عداهم وبعد تحرير المذاهب اشار الى الدليل على قول الاكثر بقوله انا اي المجتهد ممكن من الاصل وهو الاجتهاد لانه مامور بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا فلا يجوز له ان يصير الى البدل وهو تقليد غيره مع امكان الاصل كغير اي كغير الاجتهاد مما هو اصل وله بدل كالوضوء لما كان اصلا للتيمم لا يجوز العدول الى البدل وهو التيمم مع امكان الاصل وهو الوضوء لان البدل انما يصار اليه عند العجز عن الاصل المفروضة ولا فرضية مع امكان الاصل وكذا الحكم في سائر الابدال استدل المجوز اي القائل بجواز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد مطلقا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال به ان الله تعالى امر من ليس من اهل الذكر بالسؤال عن اهل الذكر فيما لا يعلم فيفيد وجوب السؤال عن المجتهدين الذين هم اهل الذكر واذ وجد رجحان جواز اتباع المسؤول عنه فيما اجاب والا لما كان للسؤال فائدة ولا معنى لجواز تقليده الا العمل بقوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا بل من لم يعلم تلك المسئلة والمجتهد قبل الاجتهاد وان كانت له اهلية الاجتهاد في تلك المسئلة غير عالم بها فكان داخلا تحت عموم

الآية

الآية لانه قبل ان يجتهد لا يعلم حكم تلك الحادثة فما زال ان يقلد غيره والسؤال عنه اجاب عنه بقوله فلينا كلهم اي كل المجتهدين اهل الذكر لان المراد باهل الذكر اهل العلم فان اهل الشيء من هو مثل لذلك الشيء ومستعد له استعدادا قريبا لا من حصوله ذلك الشيء بالفعل والاصل في الكلام الحقيقة فوجب حمله عليها ولم يدخلوا اي المجتهد وان يجب للامر بالسؤال لان المامور به من ليس من اهل الذكر فتختص الآية بسؤالهم فيكون المفتي سئال من ليس من اهل الذكر والدليل عليه انا لا نامر بالسؤال الا عشر وط بعدم العلم بقوله ان كنتم لا تعلمون فيكون المامور بالسؤال من لا يكون عالما وهو العامي المقلد لا المجتهد وان كان قبل الاجتهاد ولان المراد بالعلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة منه كالمجتهد قبل الاجتهاد فيكون من العلماء فلا يدخل تحت الامر بالسؤال اجيب بالمخصص القابل لجواز تقليد الصحابة خاصة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاحتجاج به ظاهر فانه يدل صريحا ان الاقتداء بالصحابة ابتداء والاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يكون صالحا للابتداء فكان تقليدهم اولى من الاجتهاد والجواب عنه انه قد سبق الكلام على هذا الحديث في الاجماع وهو ان الخطاب بقوله اقتديتم للمقلدين من الصحابة دون المجتهدين فلا يفيد جواز تقليد المجتهد للصحابي على ان الحديث في صحته كلام فلا يصح الاستدلال به **فصل** التقليد اي العمل بالقول الغير بغير حجة وليس الرجوع الى الاجماع ولا الى العامي الى المفتي ولا القاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي العالم بالاصول الفقه والادلة السمعية التفصيلية واختلاف مراتبها وبما يتوقف العلم بذلك عليه من العقليات والمستفتي ان ظن مجتهدا فقد سبق او عاميا او حصل العلم بتعذر وظيفته الاتباع وما فيه الاستفتاء المسايل الاجتهادية لما فرغ من الكلام في الاجتهاد شرع في الكلام في التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء بفصل على حدة ثم التقليد في اللغة جعل القلادة في العنق وفي الاصطلاح قبول قول الغير والعمل به بغير حجة سمي به لان التقليد جعل قول الغير قلادة في عنقه باعتباره واستغنى له باتباعه اياه والعمل به من غير حجة ملزمة وذلك كالاخذ بقول من لم يؤمر باتباعه كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول مجتهد من غير حجة فعلى هذا التعريف لا يكون الرجوع الى الاجماع والعمل به ولا رجوع العامي الى قول المفتي والعمل به ولا رجوع القاضي الى قول العدول والعمل به تقليدا لقيام الحجة على وجوب العمل بالاجماع وقول المفتي وقول الشاهدين فان النص اوجب كون الاجماع حجة وكذا اوجب النص على المستفتي سؤال اهل الذكر والاخذ بقوله وكذا اوجب على القاضي الاخذ بقول العدول وكذا الرجوع الى قول الرسول لا يكون تقليدا لان الله تعالى اوجب علينا اتباعه والاخذ بما اتى به فكان اتباع هذه الامور

مطلب اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

مطلب التقليد

اتباعا للدليل لا اتباعا لقول الغير بلا دليل فلا يكون تقليدا فعلى هذا لا يتصور التقليد في الشرع لا في الاصول ولا في الفروع فان التقليد هو اتباع من لم يقم بالتباعه حجة ولم يستند الى دليل ولا يوجد في الشرع اتباع من لم يقم حجة باتباعه فان المكلف ان كان مجتهدا فهو مشروط فيما قام عنده من الدليل وان كان مقلدا فقول المجتهد حجة في حقه فان الله تعالى اوجب عليه العمل بظنه اوجب على المجتهد العمل باجتهاده فلو جاز تسمية العامي مقلدا مع ان قول المجتهد في حقه حجة جاز تسمية المجتهد المتمسك بالنصوص وغيرها من الدلائل مقلدا واشار بقوله ولا مشاحة في التسمية الى الجواب عما يقال قد يطلق التقليد على الرجوع الى هذه الامور وكذا اشتهر استعمال المقلد في العامي الذي يأخذ بقول المجتهد وان كان مجتهدا في حقه فلا يصح قولكم ان الرجوع الى هذه الامور ليس بتقليد اشار الى الجواب ان الاشتهار في اطلاق التقليد على العمل بقول الغير بغير حجة فان المستعمل لغير ذلك فلا مشاحة بين الناس في التسمية والاصطلاح فان لكل احد ان يصطلح على ما شاء لعدم غايته الى المناسبة ثم عرف المفتي بانه العالم باصول الفقه على وجه يحيط بجميع ابوابه وفصوله وادلته وتفاريعه الممكن من دفع الشكوك الواردة على الادلة وكذا العالم بمبادي اصول الفقه واصول الدين وكذا بالادلة السمعية التفصيلية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس واختلاف مراتبها وجهات دلالتها وكيفية الاستنباط منها وكذا يكون عالما بما يتوقف العلم بذلك عليه مما ذكر من اصول الفقه والادلة السمعية وغير ذلك في المسائل العقلية وادلتها كحدوث العالم ووجود الصانع ووحدته وكونه متصفا بصفات الكمال ونعوت الجلال كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك وكونه منزها عن صفات النقص وكونه مرسلا للرسل وانه ارسل محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وايده بالمعجزات الدالة على صدقه في دعوى الرسالة وغير ذلك من شرائط الاجتهاد كمعرفة الناسخ والمنسوخ والتعارضات وجهات الترجيح فيها وحاصل هذا اشتراط ان يكون المفتي مجتهدا وحسب ان يكون عالما قدر ما يتوقف به فيما يخبر عنه من الاحكام ويستحب ان يكون فاهما للآثار وبهذا تبين العامة الى معرفة الاحكام الشرعية للاربع والسمعة وان يكون متصفا بالسكينة والوقار راغبا في المستمع في قبول ما يقوله كافا عما في ايدي الناس من زخارف الدنيا احترازا من تنفير الناس عنه وهل يجوز الافتاء لغير المجتهد ام لا سيأتي فيما بعد ان شاء الله تعالى ثم عرف المستفتي فقال والمستفتي اما ان يكون مجتهدا او لا فان كان مجتهدا فقد سبق الكلام وهو انه بعد ما ادى اجتهاده لا شيء له لا يجوز له تقليد غيره وقيل الاجتهاد على ما سبق من التفصيل وان لم يكن مجتهدا فاما ان يكون عاميا صرفا فلم يحصل شيئا من العلوم المعتبرة التي يتيسر فيها الاجتهاد او يكون محصلا لشيء من تلك العلوم كالحديث واصول الفقه

مطلب الفرق بين المجتهد والمقلد

مطلب في بيان المفتي

مطلب كون المفتي مجتهدا

مطلب المستفتي

والعربية فقد ترقى عن رتبة العوام بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في اهلية الاجتهاد ولكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد في وظيفة كل واحد منهما اتباع قول المجتهد على ما هو المذهب الصحيح المختار ثم عرف ما فيه الاستفتاء فقال وما فيه الاستفتاء العامي وتحصيل بعض العلوم المعتبرة في المسايل الاجتهادية الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها ويكفي فيها الظن وفي المسايل الاعتقادية القطعية التي المطلوب فيها العلم فانه لا يجوز فيها التقليد والاستفتاء على ما سياتي وكذا فيما علم بالضرورة من الدين قوله مسئلة لا يجوز التقليد في الاصول كوجود الباري واجازه العنبري وقيل يحرم النظر فيه لنا الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى والتقليد لا يحصلها لجواز كذب المخبر وايضا فلو افاد التقليد علما فاما بالضرورة او بالنظر والاول باطل والثاني يستلزم الدليل والاصل عدمه قالوا لو وجب النظر لما نهي عنه وقد نهى الصحابة عن الكلام في القدر وقوله تعالى ما يجادل في اياتنا الا الذين كفروا نحن نجادل بالباطل فيبطل بالحق قلنا المجادلة بالتي هي احسن قالوا ولكانت الصحابة اولى بالنقل حينئذ بالفروع قلنا هو كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله قطعا وهو باطل لانه ليس بضروري وعدم النقل للوضوح وعدم الحوج الى الكلام بخلاف الفروع قالوا ولوجب الانكار على من انكره من العامة وهم اكثر الخلق قلنا ليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه وانما المراد الدليل الجملي وانه حاصل بالنظر الى خلاف العلماء في جواز التقليد في الاصول وهي المسايل المتعلقة فيما يجب الاعتقاد فيه ولا تعلق لها بالعمل كوجود الباري واثبات صفاته التي يجب ثبوتها له وما يستحيل عليه والمختار عند الجمهور انه لا يجوز التقليد فيها بل يجب تحصيل العلم بها بالنظر في البراهين القطعية واجاز عبد الله بن الحسين العنبري والحشوية التقليد فيها وبالغ فيه بعضهم وقال يحرم النظر فيها اي فيما يتعلق بالاعتقاد من مسايل اصول الدين ويجب التقليد واشار بقوله لنا الى الدليل على المختار وهو ان الاجماع منعقد من السلف والخلف على وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته على المكلف والتقليد وهو قبول قول الغير من غير حجة لا يحصلها اي لا يحصل المعرفة الواجبة عليه لوجهين الاول جواز كذب المفتي المخبر فيما اخبره من الاعتقاد لانه غير معصوم فيجوز كذب خبره فلم تكن فتواه وخبره مفيدا لليقين فيكون بالتقليد تاركا للواجب وهو المعرفة اليقينية قبل النظر ايضا يحتمل الخطأ فلا يفيد اليقين بما يحتمل قول المفتي الكذب فكلاهما واحتمال المخالفة الواقع لو لم يقض الامر على السواء فهو جواز النظر دون التقليد ترجيح بلا مرجح اجيب بان احتمال الخطأ غير متحقق في النظر في الاعتقادات المتعلقة بالاصول لان مقدماته يقينية

مطلب في بيان الاستفتاء

مطلب كيفية العمل بالاعتقادية ونحوها والجواب فيها

مطلب في عدم التقليد في المسايل الاعتقادية

وقواعده مستقمة منتظمة فاذا روعي شرائط النظر فيه لم يقع فيه خطاء بخلاف التقليد فانه لا يفيد اليقين قبل اذا كان النظر في مثل هذه الامور لا يحتمل الخطاء فكذا التقليد فيما لا يحتمل ذلك لان التقليد فيها يستند الى قول المجتهد المستند الى النظر لا يقبل الخطاء اجيب بالمنع الموجب لافادة النظر اليقين المقدمات اليقينية وبهذا المعنى غير متحقق في التقليد ولان في التقليد زيادة احتمال الخطاء وهو احتمال كذب المخبر الناظر ولم يوجد في النظر هذا الاحتمال الثاني لو افاد التقليد العلم اليقيني لكان افادته العلم اما بالضرورة او بالنظر لعدم الثالث والاول وهو افادته العلم بالضرورة باطل لانه لو كان مفيد العلم بالضرورة لما وقع فيه الخلاف بين العقلاء لان العقلاء لا يختلفون في الضروريات لكن الخلاف فيه واقع بينهم واكثر العقلاء منكرله وكذا الثاني وهو افادته العلم بالنظر ايضا باطل لانا افادته العلم بالنظر يستلزم وجود الدليل اذ كل ناظر فيه ليحصل له العلم يوسط ذلك الدليل اذ لا بد للنظر من دليل والاصل عدم الدليل المفضي اليه اذ المفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا ولان النظر واجب بالنص وهو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية وقوله تعالى وتتفكر ون في خلق السموات والارض وامثاله في القران كثيرة وفي التقليد ترك النظر الواجب بالنص فلا يجوز فان الله تعالى ذم التقليد في مواضع كثيرة من القران كقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وكرر ذلك في معرض الذم لهم لكن يثبت جواز التقليد في الفروع بالاجماع فوجب صرف الذم الى التقليد في الاصول وبهذا فسر بحثنا الاتي قد ذكرنا اولا بان الرجوع الى الاجماع وقول الرسول عليه السلام والرجوع الى قول المفتي والعدول ليس بتقليد لقيام الحجة على وجوب اتباع هذه الامور فلا يكون تقليدا وهو قبول قول الغير بغير حجة فلا يتصور التقليد في الشرع الا ان خص اذ كرا قولنا بالفروع دون الاصول لكن فيه بعد فان الرجوع الى قول النبي عليه السلام الثابت صدقه بالمعجزات في اصول الدين لا يكون تقليدا اتباعا لغير الدليل بل النظر يحتمل الخطاء وتقليد المعصوم فيما قاله لا يحتمل الخطاء فهو اولى من النظر وهو على خلاف ما قيل لحق ان حصول اليقين في الالهيات بالنظر صعب جدا الا انه قد حصر اليقين بالنظر ولا يحصل اليقين من مجرد التقليد اصلا فالنظر اولى من التقليد قلنا تقليد المعصوم اولى من النظر الا اذا كان النظر موافقا لقول المعصوم فانه حينئذ يزداد انشراحا لمطابقة النقل والعقل القايلون بجواز التقليد في مسايل اصول الدين و عدم وجوب النظر فيها استدلوا بوجوه الاول انه لو وجب النظر في مسائل الاصول لما نهى الخلف عنه والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلان النبي عليه السلام نهى الصحابة عن الكلام في القدر لما راهم يتكلمون في مسئلة القدر وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله تعالى

مطلب الادلة التي عليها الاعتقاد والنظر في الاعتقاد

مطلب التقليد في الاعتقاد مذموم في الفروع مقبول

مطلب تقليد المعصوم

ما يجادل في اياتنا الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدال فكان منهيا عنه فلا يكون واجبا اجاب عنه بقوله قلنا الجدال المنهي عنه الجدال بالباطل لابطال الحق وترويج الباطل فيهما ذم في الكتاب وهو قوله تعالى ما يجادل والسنة وهي قوله نهى الصحابة عن الكلام في القدر بدليل قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق وهو الجدال الذي يقصد به الوصول الى الحق واظهاره وهو الواقع في نقل الامر وهو بالنظر في البراهين القطعية الذي كلامنا فيه فهما بين الادلة فان الجدال بالحق حسن مامور به بدليل قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولذا جادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مامورا به وكيف يكون النظر منهيا مطلقا وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله سبحانه وتعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض فانه ورد في معرض المدح والثناء عليهم والمنهي لا يكون ممدوحا عليه الثاني قالوا لو كان النظر في مسايل الاصول واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر لانهم اشرف منزلة واعلى رتبة من التقليد وارفع درجة واتم استعدادا والحال يمكن منه ولو كان النظر واجبا على الصحابة لوجد منهم ولو وجد منهم لنقل الينا بحثهم ومناظرتهم في مسائل الاصول الاعتقادية كما نقل مناظرتهم في الفروع ولكن لم ينقل منهم ذلك فدل على عدم وجودها منهم ودل ذلك على عدم وجوب النظر عليهم اذ لا يظن بهم انهم تركوا ما هو الواجب عليهم واذا لم يجب عليهم لم يجب على غيرهم بالطريق الاولى واجاب عنه بقوله قلنا هو كذلك اي كون الصحابة اولى بوجوده منهم ووجوبه عليهم كما قلتم وهو مسلم لكن لانم انه لم يجب النظر عليهم ولم يوجد منهم بل وجب عليهم ووجد منهم والا لادى اي ان لم يجب النظر عليهم ولم يوجد منهم لادى الى نسبتهم الى الجهل بالله تعالى خطا وهو باطل فدل على انهم كانوا عالمين بالمسائل الاعتقادية وليس العلم بها من الضروريات والا لما اختلف العقلاء فيها فتعين ان يكون العلم بها بالنظر والدليل ولانم انه لو وجد منهم النظر لوجد منهم المناظرة ولو وجد منهم المناظرة لنقل الينا لانه انما لزم ذلك لو كانت المسايل العقلية المحتاجة الى النظر فيها خفية عندهم على وجه يقع فيه الاختلاف المحوجة الى المناظرة وليس كذلك وانما لم ينقل عنهم المناظرة في ذلك لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم وعدم احتياجهم الا الاكثار في مسايل الكلام والمناظرة فيها لصفاء قريحتهم ونقاء سريرتهم وصحة عقيدتهم وجودة اذهانهم وكمال استعدادهم و مشاهدتهم انوار الوحي وانوار النبوة فانها امور تقد النفوس الزكية لدرك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوايب الحسية والوهمية والعوايق الجسمية لانها امور عظيمة الاوهام الموجبة لاختلاف الاراء بخلاف الفروع لانها امور ظنية احتمالية والظنون فيها متقاوية متقابلة فلذلك وقع الخلاف فيها بينهم فاحوجهم الى المناظرة والمباحثة فيها فوقعت المناظرة فيها

مطلب ادلة جواز التقليد في الاعتقاد وما كان منها مرجوحا

ونقلت الينا كذلك الثالث قالوا لو كان النظر واجبا على المكلف في مسايل اصول الدين لوجب الانكار
على تاركه النظر من العامة وهم اكثر الناس ولالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل اما الملازمة
فلان تركه الواجب حرام والانكار على اثباته لازم فيجب على العلماء الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وامابطلان اللازم فلانه لو وجد الانكار والالزام من السلف لنقل ولكنه لم ينقل عن النبي عليه السلام
ولا عن احد من الصحابة والتابعين ولا عن غيرهم من العلماء في كل عصر الى زماننا هذا الانكار على من
كان قاصرا منهم من العوام ومن ليس له اهلية النظر على تركه النظر والزامهم بالنظر مع علمهم بان اكثر العوام
من الاعراب وغيرهم لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية بل حكموا باسلام الامة الخرساء والاعراب
الجلف بمجرد كلمتي الشهادة اجاب بقوله قلنا ليس المراد بحرية الادلة اي الجازم انه لم يجب عليهم الانكار
والالزام بل الزموهم وانما لم ينكروا عليهم تركهم النظر لان المعرفة والنظر المفضي اليها كانت حاصلة
لهم بالدليل من حيث الاجمال لا من جهة التفصيل وذلك لانه ليس المراد بالنظر حرية الادلة الكلامية
بالعبارات المصطلح عليها عند المتكلمين وتلخيصها ودفع الشكوك والاجوبة عن الشبه الواردة
عليها بل فعله المتكلمون وانما المراد والدليل الجلي الموجب للعلم اليقيني وهو حاصل بادنى نظر للعقلاء
وان كانوا من العوام كما قال الاعراب البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وكانوا يعلمون منهم
العلم بذلك فلم يحتاجوا الى الانكار عليهم والزامهم به فان الادلة على وجود الصانع ظاهرة
باهرة للجميع غير خفية عنهم قوله مسئلة المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم يبلغ رتبة
الاجتهاد يلزمه التقليد وقبل ان تبين له صحة اجتهاده بدليله والا لم تجز الجناية ما لم يكن
كالعبادات الخمس لثبوت فاسئلوا اهل الذكر وجب تعيينه لان علة الامر بالسوال الجهل وهي
مقيدة بشرط فتكرر بتكرره وايضا لم تزل العلماء يستفتون ويتبعون من غير ابداء المستند
من غير نكير وايضا لو توقف عمل المستفتي على الاطلاع فاما ان لا يجب شئ وهو باطل واما
ان يجب فيؤدي الى ابطال المعايش والصنايع وانه باطل قطعا ولا يلزم ذلك من النظر
في معرفة الله لسبره قالوا انا وجدنا بانا على آثاره وهو يتضمن تحريم التقليد قلنا المراد ما
يطلب فيه العلم قالوا اطلب العلم فريضة على كل مسلم قلنا لا يمكن التمسك به فان احدا لم يقل
بوجوب العلم بالنظر خلاف العلماء فانه هل يجوز تحصيل علم معتبر كالاصول او الفروع
لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد والتقليد حتى يجوز لغيره من لم يحصل علما معتبرا كالعامي فالمختار
عند الجمهور انه يلزمه تقليد المجتهد في الفروع والاخذ بفتواه كالعامي الصرف وقيل
انما يجوز التقليد للمحصل اذا تبين له صحة اجتهاد من تقلده بدليل يدل على صحة

اجتهاده

مطلب تقليد فتوى المفتي الذي لم يكن مجتهدا

اجتهاده ولم يتبين له صحة اجتهاده بدليل لم تجز له تقليده وقال الجبائي يجوز له التقليد
في المسايل الاجتهادية الخ لا قاطع فيها ولا يجوز له التقليد في غيرها كالعبادات الخمس مما علم
كونه من ضرورياب الدين اشار الى الدليل على المختار بقوله لنا من ثلاثة اوجه الاول
الكتاب وهو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال انه عام
في جميع المخاطبين ممن لا يعلم ويجب تعميم وجوب السوال على كل من لا يعلم في كل ما لا يعلم لان علة
الامر بالسوال عدم العلم لقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون فتنا ول لحصر الذي لا يعلم تلك المسئلة
يجب عليه فيها السوال كما يجب على العامي الصرف فثبت وجوب التقليد عليه ولان الامر
بالسوال مقيد بشرط وهو قوله ان كنتم لا تعلمون وهو علة السوال والحكم المقيد بعلة
يتكرر بتكرر العلة وهذا الاستدلال عايد الى الاول وهو ان الحامل على السوال و
يتكرر بتكرر الشرط انما هو بما هو كونه علة لا شرطا فان تكرر الشرط لا يقتضي تكرر المشروط
والثاني الاجماع فانه لم تزل العلماء اي المجتهدون في عصر الصحابة والتابعين قبل ظهور المخالفين
يستفتون اي يرجع اليهم في الوقايع ويسال عنهم في الحوادث ويستفتى عنهم من لم يبلغ درجة
الاجتهاد من المحصلين وغيرهم من العوام ويتبعون اي المجتهدون يتبعهم المستفتون من العوام
وغيرهم فيما افتوهم من الاحكام الشرعية ويسارعون الى اتباعهم وقبول فتواهم والعمل
بما فتوا لهم والمجتهدون ايضا كانوا يبادرون الى اجابة سوالهم في الفتوى من غير ابداء
المستند اي من غير اظهار الدليل لهم فيما افتوهم به كانوا يكتفون بنفس الحكم من غير دليل
كما هو العادة في كتابة الفتاوى وكانت العوام تقبل منهم ذلك من غير مطالبتهم بدليل وما كان
العلماء ينهونهم عن ذلك وشاع ذلك من غير نكير من احد على المفتي في ترك ذكر المستند وعلى
المستفتي في ترك طلب المستند فكان ذلك اجماعا منهم على جواز تقليد غير المجتهد للمجتهد
بدون ان يتبين لهم سند المجتهد وصحة اجتهاده الثالث المعقول وهو انه لو توقف عمل
المستفتين وهم الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد فيما وقعت لهم من الحوادث في الاحكام
الشرعية على الاطلاع على مأخذ تلك الحوادث وادلتها لزم احد الامرين المحذورين وهو اما
ان لا يجب عليهم شئ من تلك الاحكام ولم يكونوا متعبدين بشئ منها وهو باطل بالاجماع
فانهم متكلفون بتلك الاحكام اجماعا واما ان يجب عليهم تلك الاحكام بالنظر والاجتهاد
بتحصيل اهلية الاجتهاد وما يتوقف عليه من العلوم وهو ايضا باطل لان وجوب الاجتهاد
عليه وتحصيل اهلية يؤدي الى ابطال المعايش والصنايع والحرف وخراب الدنيا بتعطيل
الحرث والنسل بالكلية لانه حينئذ يجب على الخلق كلهم الاشتغال بتحصيل اسباب الاجتهاد

مطلب كشف المجهول من غالمه

وذلك كمنعهم من الاشتغال بمصالح المعاش فيفضي الى خراب الدنيا ويؤدي الى رفع الاجتهاد والتقليد ايضا لانه اذا بطل المعاش وخرب الدنيا لم يبق من يجتهد فيصير الحجاب الاجتهاد سببا لعدم امكان الاجتهاد ولا شك في ابطاله واما وجه الملازمة بلزوم احد الامرين فظاهر لان الفرض انه لا يجوز التقليد والعمل بالاحكام متوقف على الاطلاع فحصول الاطلاع اما ان لا يكونوا متعبدين بشئ او كانوا متعبدين بالنظر والاجتهاد والثالث لهما وبطلان اللازم وهو احد الامرين قد بيناه واشار بقوله ولا يلزم ذلك الى النظر في معرفة التقليد الى الجواب عما يقال هذا الدليل جار في عدم جواز التقليد في معرفة الله تعالى ومسايل الاعتقاد ووجوب النظر فيها فلو صح هذا الدليل لزم جواز التقليد فيها ايضا وهو خلاف مذهبكم تم الجواب انه يجب النظر فيها ولا يلزم من وجوب النظر فيها ابطال المعاش والصنايع وخراب الدنيا لتيسير النظر في معرفة الله تعالى وصفاته لان كل ذرة من العالم ومشاهدة ما فيه من التغيرات والعجايب دليل دال على وجود الصانع الموصوف بصفات الكمال في كل شئ له اية تدل على انه واحد الخلاف في مسايل الفروع فانها كثيرة اذ الحوادث متعاقبة الى يوم القيامة وفي الاجتهاد فيها وتحصيل الظن بحكمها عسير لاختلاف الامارات وكثرتها وتعارضها فلا تحصل بلية الاجتهاد الا بعد تحصيل علوم تفنى العمر في زمنها استدل القايلون بوجوب النظر وعدم جواز التقليد في الفروع بوجهين الاول الكتاب وهو قوله تعالى حكاية عن قوم انا وجدنا ابائنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وجه الاستدلال به ان النص يتضمن تحريم التقليد لانه مذكور في معرض ذم التقليد فيكون التقليد مذموما وكل مذموم لا يجوز ارتكابه فيكون حراما لانه عبارة عما ذم فاعله اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا بان المراد منه ذم التقليد فيما يكون المطلوب فيه العلم القطعي كمعرفة التوحيد وسايل الاعتقاد لا فيما يكون المطلوب فيه الظن كمسايل الفروع وتخصيص الدليل على هذا الجواب وبين الادلة الدالة على جواز التقليد في الفروع الثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وهو عام في الاشخاص وفي كل علم فينشا ولا محل النزاع وهو علم الفروع فيفيد وجوب العمل به والنظر فيها وحرمة التقليد لانه اذا وجب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للدليل حرم التقليد ضرورة اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا لا نمسك به اي بالحديث في وجوب النظر في الفروع لان ظاهره يدل على وجوب العلم بالنظر في كل علم بالنسبة الى كل شخص ولم يقل احد بوجوب العلم بالنظر في كل علم في حق كل شخص فان المانع من التقليد في الفروع قال بوجوب النظر لا بوجوب العلم فاذا لم يكن الظاهر مرادا افتقرنا الى دليل فليتم المطلوب الا بدليل دال على ارادة محل النزاع على ان المراد بالعلم الذي هو فرض على كل مسلم علم الحال على ما عرف وليس المراد بالعلم الاعتقاد

مطلب وجوب النظر

الجازم

الجازم المطابق للدليل بل المراد به الاعم من ذلك على ما تبين في موضعه فيراد في الاصول العلم القطعي وفي الفروع الظني وذلك يحصل بالتقليد **فوله** مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رئي منتصبا مسئولا معظما والامتناع في ضده واما من لم يعرف بعلم ولا جهل فالمختار ان لا يستفتى فان الاصل هو الجهل وهو الغالب فالظاهر ان المجهول من الغالب قالوا لو امتنع لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا الغالب على العلماء العدالة وليس الغالب في الناس الاجتهاد بل العكس **ط** المستفتى اما ان يعرف علم المفتي وعدالته او يعرف عدم علمه وعدالته او تجهل حاله في علمه وعدالته او يعرف علمه دون عدالته اما من عرف علمه وعدالته اما بالخبرة او بان رآه منتصبا للفتوى مسئولا اي الناس سيما في الاحكام والوقايع معظما عندهم يعظمونه ويقبلون فتاويه فلا اتفاق بين العلماء على انه يجوز للعامي الاستفتاء منه والامتناع في ضده اي اتفقوا على عدم جواز استفتاء من كان بضد ما ذكر وهو من عرف بالجهل والفسق ولم يره منتصبا للافتاء ولا مسئولا معظما عندهم واما من لم يعرف بعلم ولا جهل فاختلفوا في جواز الاستفتاء منه فالمختار انه لا يجوز الاستفتاء منه وقيل يجوز الاستفتاء منه واما من عرف بالعلم دون العدالة فسيعلم حكمه في جواز استدلال الخصم وجه المختار ان العلم شرط في المفتي والاصل هو الجهل في الناس وهو الغالب فيهم فلحق المجهول الحال بالغالب الحاقا للفرد بالغالب وبالاصل فلا يصح الافتاء لفوات شرط الافتاء فيه وهو العلم ظاهرا كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته لان في الاستفتاء منه خوف الوقوع في الضلال استدل القايلون بجواز الاستفتاء من مجهول الحال وقالوا لو امتنع الاستفتاء ممن جهل علمه لفوات شرطه وهو كونه معروفا بالعلم بدليلكم لامتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته بدليلكم بعينه بجريانه فيه وهو فوات شرطه وهو كونه معروفا بالعدالة والا لزم منتفيا لان العادة جارية بالاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته في جميع الاعصار من غير نكير اجاب عنه بقوله قلنا الى آخره وحاصله منع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو امتنع الاستفتاء ممن جهل علمه امتنع ممن جهل عدالته لتحقق الفرق بينهما وذلك لان الغالب في العلماء المجتهدين العدالة فيلحق الفرد بالغالب وليس الغالب في الناس الاجتهاد بل الغالب فيهم العكس وهو الجهل وعدم الاجتهاد فيكون الفرد من قبيل الغالب فلا تجوز الاستفتاء منه **فوله** مسئلة المختار انه لا يجتهد المجتهد لا تكرير النظر عند تكرر الواقعة وقيل يجتهد لنا انه قد اجتهد فيها والاصل بقاء ما ادى اليه اجتهاده وعدم اطلاعه على امر آخر فلا يلزم اجتهاد ثان التغير قلنا ذلك يوجب التكرير ابتداء اختلف العلماء في المجتهد اذا اجتهد في واقعة استفتي فيها وادى اجتهاده الى حكم معين في تلك الحادثة ثم تكررت تلك الواقعة هل يجب عليه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد

مطلب لا يستفتى من احد الا بعد كونه معلوما بالعلم والعدالة

مطلب عدم جواز الافتاء والوجه المختار

فيه ام لا يجب بل يكفي فيها الاجتهاد الاول فالمختار عند الجمهور انه لا يلزمه ذلك ولا يجتزيء الا بتكرير النظر عند تكرار الواقعة بل يجوز له الافتاء بما ادى اليه اجتهاده الاول بدون تكرير النظر وقبل يجتزيء الا بتكرير النظر ولا يجوز له الافتاء بما ادى اليه اجتهاده الاول واشار الى الدليل على المختار بقوله لنا ان المجتهد قد اجتهد في تلك المسئلة مرة واستفرغ وسعه فيها وحصل له الظن بالمطلوب بمقتضى اجتهاده واطلع على ما اخذه فيكون للحكم فيها ما ادى اليه اجتهاده عند تكرر الواقعة لانه وان بقي احتمال ان يطلع على ما لم يطلع عليه اولا ويتغير اجتهاده لكن الاصل بقاء ما ادى اليه اجتهاده وعدم اطلاعه على امر آخر فلا يجتزيء الى تكرير النظر لانه يكون تحصيلا للحاصل فان المقصود من النظر حصول الظن بالحكم وهو حاصل بناء على الاصل المذكور القائلون بانه يجتزيء الى تكرير النظر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما اخذ لم يطلع عليه اولا كما تراه كثيرا بان المجتهد يرجع عن قوله الاول الى الثاني بما رجح الثاني في عين الاقوال القديمة الى الجديدة وغيره من المجتهدين ومع احتمال تغير اجتهاده لا يبقى الظن الحاصل ولا فيجتزيء الى تكرير النظر ويرى انه هل تغير اجتهاده ام لا فان تغير افتى بما ادى اليه اجتهاده ثانيا وان لم يتغير استظهر بالاجتهاد الاول وافتى به واشار الى الجواب عنه بقوله فلنا ذلك يوجب التكرار ابدا اي لو كان السبب في وجوب تكرر النظر احتمال تغير الاجتهاد لوجب تكرر النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة ولكن وجوب تكرر النظر ابدا باطل بالاتفاق

قوله مسئلة يجوز خلو العصر عن مجتهد ومنعت الحنابلة منه لنا لو امتنع لكان لغيره والاصر عدمه ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى يظهر الدجال وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد

مطلب جواز خلو الزمان عن المجتهد ام لا

قالوا ثانيا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا ثالثا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا رابعا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا خامسا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا سادسا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا سابعا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا ثامنا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا تاسعا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا عاشرا لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا حادي عشر لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجتهاد وبعيد ان لا يقع لهم ما يحتاجون فيه الى الاجتهاد واجاب بقوله فلنا عن حديثهم بان حديثنا وهو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الآية اول على المقصود وهو خلو العصر عن المجتهد من حديثهم على منع الخلو عنه لا حديثنا فيه خلو عن العالم مطلقا صريحا وهو لا يستلزم نفي المجتهد والخلو عنه وحديثهم ليس صريحا في عدم الخلو عن المجتهد بل هو صريح في عدم الخلو عن القائم بالحق وهو لا يستلزم عدم الخلو عن المجتهد لامكان القيام بالحق بدون الاجتهاد والظهور على الحق وان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم والاجتهاد ولو سلم بشاوبها في الدلالة على المقصود وليس حديثنا دليلا فيتعارض الحديثان واذا تعارضا وتساقطا سلم الدليل الاول المعقول لنا وهو ان الاصر عدم المانع عن الخلو عن المجتهد قالوا ثاني عشر لو امتنع الخلو لكان لغيره والتالي باطل بيان الملازمة ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء ممكن بدليل وقوعه في كل عصر لان القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد والتالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال لذاته فالملازم مثله بيان بطلان التالي ان الخلو عن المجتهد مع وجود العلم والعلماء يستلزم خلو العلم عن المجتهد لان العلم لا يوجد في غير المجتهد وخلو العلم عن المجتهد يستلزم خلو الكل عن المجتهد لان الكل يشمل الجزء وخلو الكل عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن المجتهد لان الكل يشمل كل جزء من اجزائه وخلو كل عصر عن المجتهد يستلزم خلو كل عصر عن القيام بالحق لان القيام بالحق لا يمكن بدون المجتهد وخلو كل عصر عن القيام بالحق يستلزم خلو كل عصر عن الحق لان الحق لا يخلو عن القيام به والتالي باطل بالاتفاق لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو ظاهر صريح في عدم الخلو الى القيامة واشراطها لان ظهور طائفة على الحق في كل عصر مستلزم لوجود العلم والاجتهاد في كل عصر لان القيام بالحق لا يمكن بدون العلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر لا يجوز الخلو عنه وهو المطلوب وورد بان وجود العالم لا يستلزم وجود المجتهد لان العالم اعم من المجتهد اذ ليس كل عالم مجتهدا فيجوز وجود عصر فيه طائفة يقومون بالحق لكونهم علماء ولا يكونون مجتهدين بذلك القيام بالحق لا يتوقف على الاجتهاد اجيب بان تلك الطائفة لا يجدون جميع الحوادث في كتب المجتهدين لتجلدهم وهم فيه فلا يتم القيام بالحق الا بالاجتهاد فيكون القيام بالحق مستلزما للاجت

ولا عند له كما لعامي ٥ اختلف العلماء في ان غير المجتهد هل لهان يفتي بقول المجتهد الذي قلده ما هو المعتاد في هذا الزمان بان الفقيه الحنفي يفتي بمذهب ابي حنيفة والشافعي في الملا او الحنبلي يفتي بمذهب امامه ام لا فالمختار عند المصنف انه يجوز له ان يفتي بقول المجتهد مطلقا و هو مذهب كثير من العلماء، و منعه اي منع جوازه ابو الحسين البصري مطلقا و هو قول طائفة من اهل الاصول وقيل ان تخرج في مذهب امامه وعرف مأخذه و كان اهلا للنظر والتفريع على قواعده متمكنا من الفرق والجمع والمناظرة في تقرير ادلته ودفع الشكوك عنها جاز له ان يفتي بمذهبه والا اي ان لم يكن مطلقا على ماخذه ولا يكون اهلا للنظر فما يجوز له الا فتاء بمذهبه وهو المختار عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابي يوسف وزفر وغيرهما من ائمتنا انهم قالوا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ الاقاويل ولم يعرف الحجج لا يحل له ان يفتي فيما يختلف فيه وقيل ان عدم المجتهد يجوز والا فلا وقيل ان كان حافظ الروايات مأمونا ثقة عدلا فيما يحكيه لا باس بالجواب على وجه الحكاية للمستفتي بان هذا مقال فلان اذا نقله من كتاب معروف متداول بين اهل العلم مأمون من التصحيف مصرح عنه لا فيما يستنبط من قواعده باجتهاده فان ذلك لا يحل الا لمن يطلع على الماخذ اشار بقوله لنا الى الدليل على ما اختاره من جواز الافتاء بقول المجتهد مطلقا بان غير المجتهد اذا افتى بقول المجتهد نافل لقول ذلك المجتهد فيما افتى به فيعتبر نقله اذا كان ثقة مأمونا في النقل ولا فرق بين العالم بالمآخذ والمطلع عليها وبين غيره ممن لا يعرف المآخذ لما اعتبر في نقل الاحاديث من الرواة من غير اشتراط العلم بالمآخذ فيهم ولكن فيه بحث فانه ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه وانما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار فانهم لا يتوخون للنقل عن امامهم وانما يطلقون القول بكون الحكم كذا فلا يكون نقلا المفضل اي استفتاء المفضل و هو القابل بجواز الافتاء للعارف بالمآخذ دون غيره بان المسلمين الجموا في كل عصر على جواز ذلك اي على جواز الافتاء بقول المجتهد العارف بماخذ المجتهد والمطلع على قواعده و شاع ذلك و ذاع و تكرر من غير انكار من احد والجموا ايضا على انكار السلف على افتاء من لم يكن عارفا بماخذ المجتهد فعدم انكارهم على المطلع على المأخذ و انكارهم على غير المطلع على الماخذ دليل ظاهر على التفصيل المذكور للمانع اي اجيب المانع من جواز افتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد مطلقا للعارف المطلع على المآخذ و غيره بانه لو جاز افتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد للعارف بماخذه للعامي واللازم باطل بالاجماع اما الملازمة فلتساويهما في النقل عن المجتهد لكون كل منهما غير مجتهد فاستواء

مطلب هل يجوز ان يكون غير المجتهد مفتيا او لا

مطلب قول المختار في هذا

في الاحتياج الى النقل عن المجتهد لان كل واحد منهما انما يسأل عما عنده وليس عند غير المجتهد شئ و ان كان عارفا بالماخذ بما لا عند العامي والجواب عنه بمنع الملازمة و هو انا لا نسلم انه لو جاز للعارف بالماخذ جاز للعامي لتحقق الفرق بينهما بوجهين الاول الاجماع على جواز افتاء العارف بالماخذ وعدم افتاء جواز غيره الثاني ان العارف بالماخذ بعيد عن الخطاء لاطلاعه على ماخذ احكام امامه بخلاف العامي فانه لا يبعد عنه الخطاء بل يكثر لعدم اطلاعه على المأخذ فلا تقع التسوية بين العالم بماخذ المجتهد الصالح للنظر فيها وبين غيره قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

مسئلة اذا تعدد المجتهدون فللمقلد تقليد من شاء، وان تفاضلوا عن احمد و ابن سريج بحيث لا يقدر في الامر لنا القطع بان المفضولين في زمن الصحابة استفتوا و افتوا مع الاشتهار والتكرير ولا منكر و ايضا اصحابنا كالمجوم واستدل بان العامي يقصر عن الترجيح واجيب بانه يظهر بالتسامع وكثرة المستفتين والمراجعة اليه فالوا قول المفتي للمقلد كالدليل للمجتهد فيترجح لما ترجح فلنا الفرق غير الترجيح على العامي وتيسير المجتهد

اختلف العلماء فيما اذا تعدد المجتهدون في العصر وتفاضلوا وامكن العامي الرجوع الى كل منهم فهل يجوز له تقليد من شاء منهم على التخيير او يجب عليه تقليد الارجح منهم فالمختار عند المصنف رحمه الله ان المقلد مخير وله تقليد من شاء منهم وان تفاضلوا بان كان بعضهم افضل من بعض ولا يجب عليه تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول و هو مذهب جماعة من اهل الاصول والفقه منهم القاضي ابو بكر و نقل عن الامام احمد وابن سريج و الاقفال من الشافعية وجماعة من الفقهاء و اهل الاصول انه غير مخير في تقليد من شاء، بل يجب عليه التطرق الى الارجح منهم بحسب اجتهاده ويتعين عليه تقليده ولا يجوز تقليد المفضول مع وجوده اشار بقوله لنا الى الاستدلال على المختار عنده من وجهين الاول بان القطع حاصل بان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم استفتوا في الوقائع وسئلوا عن الجواب في الحوادث وهم افتوا المستفتين فيما سألوهم مع وجود الافضلين من الصحابة فانهم كانوا منتشرين في اطراف العالم وتكرر الافتاء منهم وشاع ذلك وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وكون المقلد مخيرا اذا استفتاه من شاء من غير ترجيح الافضل ولو كان اختيار الارجح واجبا على العامي لانكروا عليه تقليد المفضول مع وجود الفاضل الثاني قوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم على تقدير صحة الحديث فانه ظاهر في جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول لان العوام خارج منهم لانهم المقتدون والخطاب لهم فبقي معمولا في المجتهدين منهم

مطلب اذا تعدد المجتهدون كيف حال المقلد

مطلب اصحابي كالنجوم

من غير فصل واستدل بعضهم على المختار وهو جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل
بانه لو كلف العامي بترجيح الافضل للتقليد لكان تكليفا بما لا يطيق لقصوره عن معرفة
مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل على المفضول منهم لانه انما يمكن ذلك بالاطلاع على علمهم
ولا سبيل للعامي الى هذا اورده المصنف رحمه الله واجاب عنه بمنع الملازمة وهو انما يتم انه
لو وجب عليه ترجيح الافضل لزم تكليفه بما لا يقدر عليه ولا نم انه لا يمكنه الترجيح لانه يظهر
له الترجيح بالتسامع من الناس بان هذا افضل من ذاك وكثرة المستفتين ورجوع العلماء
اليه واعترافهم بفضله وتقديمهم له على غيره فان الظاهر ان هذه الامور انما تكون بالنسبة
الى الافضل وهذا مما يدركه العامي بسهولة القائلون بوجوب الترجيح عليه قالوا في
اثناء مذهبهم ان قول المفتي في حق المقلد بمنزلة الدليل كالكتاب والسنة وغيرهما
في حق المجتهد فاذا تعارضت اقوال المجتهدين لا يصار الى قول بعضهم دون بعض الا بالترجيح
والعمل بالراجح فيجب على العامي الترجيح كما يجب على المجتهد الترجيح بين الادلة اذا
تعددت وتعارضت والعمل بالراجح اجاب عنه بقوله قلنا وتقريره بانا لا نم انه يجب
الترجيح على العامي بين اقوال المجتهدين كما يجب على المجتهد بين الادلة لتحقق الفرق
بين العامي والمجتهد وهو عسر الترجيح على العامي لعدم اطلاعه على مراتب علوم المجتهدين
وتيسيره اي تيسير الترجيح وسهولته على المجتهد لاطلاعه على الادلة ومراتبها و
معانيها فيسهل عليه ترجيح بعض الادلة على البعض فاذا ظهر الفرق بين المقيس
والمقيس عليه امتنع الالحاق والقياس **فصل** واصر الشافعي رحمه الله انه باطل
مبطل للحكم مطلقا لابطاله الاختيار الذي بني عليه صحة القول ومتى تم الاكراه بان امتنع الفعل
فانه امكنت نسبته الى الملجئ والا بطل فيضمن الملجئ المال وجزاء صيد الحرم وفي الاحرام وطلاق
الزائل لعدم الاباحة ويقتل القاتل لذلك والملجئ ايضا بالشبب وصح اسلام الحربي دون
الذمي وبيع المديون اموالهم لصحة الاكراه اي الاصر الذي بني الشافعي رحمه الله عليه الاكراه
بالجيم الاكراه الباطل وهو ان الاكراه الذي حرم الاقدام عليه شرعا مبطل للحكم
اي حكم المكره عليه في حق المكره مطلقا سواء كان ما اكره عليه قولا او فعلا لان الاكراه
يبطل الاختيار فيبطل اعتبار القول لان صحة القول مبني على القصد والاختيار ليكون
مترجما عما في الضمير ودليلا عليه فمتى صدر ملجأ عن اختيار لا يكون مبنيا على ما هو المقصود
في القلب مثل كلام النائم والصبي والمجنون والاكراه يدل على ان المكره تكلم لدفع الضرر
عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه فلا يكون معتبرا لعدم صدوره عن قصد

صحيح

صحيح ومن ثم الاكراه بان جعل عذرا يباح معه الفعل المكره عليه شرعا فان امكنت نسبته اي نسبة ذلك
الفعل الى الملجئ المكره بفتح الباء وجعل هو الموأخذ به ويكون الفاعل آلة له ان امكن والا اي و
ان لم يمكن نسبته الى الملجئ بطل بالكلية ولم يؤاخذ به احد وانما كانت اباحة الفعل والاقدام عليه
لانها تدل على حال العذر في حق الله تعالى وتحقق الاضطرار ملجأ في حق المضطر الى اكل الميتة فان
اباحتها تدل على حال العذر فيه والاكراه ايضا الاباحة تدل على حال الاكراه وصيرورته ملجئا
مضطرا فبطل حكم ذلك الفعل عنه ولم يؤاخذ به لعدم الاختيار وانما يؤاخذ الانسان بما صدر
عنه باختياره فعلى هذا الاصل الشافعي رحمه الله يضمن الملجئ المكره المال اذا اكره انسانا على اتلاف
مال الغير بالقتل لانه تم الاكراه لاباحة الفعل وامكن نسبة الاتلاف الى المكره وجعل الفاعل آلة له
في الاتلاف فيجب الضمان وكذا يضمن الملجئ جزاء صيد الحرم اذا اكره حلالا على قتل صيد الحرم فقتله
او اكره محرما على قتل صيد فقتله لانه تم الاكراه لاباحة الاقدام عليه وامكنت نسبة القتل
الى الملجئ وجعل الفاعل آلة له في القتل ولا يجب على الفاعل شئ لكونه معذورا ولو اكره غيره على
الافطار في رمضان فافطر لا يجب على المفطر شئ لكونه معذورا لانه تم الاكراه لاباحة الافطار
ولا على الملجئ لانه لا يمكن نسبة الافطار اليه فيبطل الاكراه بالكلية فان لم يكن كما لا كل ناسيا
واذا لم تتم الاكراه بان يجعل عذرا في اباحة الفعل لم يبطل حكم الفعل عن الفاعل وهذا الحد الثاني
فلا يسقط عنه الحد بالاكراه لعدم اباحة الزنا بالاكراه فلم يتم وكذا يقتل القاتل قصاصا وان
قتل بالاكراه لذلك اي لذلك التعليل وهو عدم تمام الاكراه حيث لم يوجب اباحة القتل فلم يمكن
جعله آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما أثم ويقتل الملجئ ايضا لما قتل المباشر لكن قتل
الملجئ بواسطة التسبب وقتل الفاعل بالمباشرة وهو جواب عما يقال اذا لم تنسب الفعل الى الملجئ
واقتصر على المباشر وجب ان لا يقتل الملجئ لعدم القتل منه حقيقة وحكما فاجاب بان الملجئ وان
لم يباشر لكن وجد منه التسبب وهو كالمباشرة في باب القصاص اذ القتل للقتل لان
المقصود من شرع القصاص الاحياء بسد باب القتل عدوانا خوفا من القصاص والقتل بالاكراه
شايع في الناس لا بد الجور فلو لم يجب القصاص على الملجئ انفتح باب القتل ولهذا لم يجب
القصاص على الجماعة بقتل واحد لان الغالب في العادة ان القتل بالاجتماع عليه والتغالب
وصح اسلام الحربي لو اسلم بالاكراه لان الرهبة جابر فقد اختياره فاشبه حقه اعلاء الاسلام لما
عدقا بما في حق الكفران وجر اله دون الذمي اي لا يصح اسلام الذمي عنده بالاكراه لان الرهبة
على الاسلام غير جابرة لانا امرنا ان نشركهم وما يدينون ولا نتعرض لهم فلا يمكن ان يجعل اختياره
قائما فلا يعتد به وصح بيع المديون اموالهم اذا اكرهه الحاكم على ذلك عند امتناعه عن بيعها ايفاء

مطلب الاكراه على الافطار

مطلب الاكراه على الزنا او القتل

مطلب صح اسلام الحربي بالاكراه بخلاف السكران

مطلب عدم صحة اسلام الذمي بالاكراه

مطلب صح بيع المديون اموالهم اذا اكره

مطلب تقليد المفضول

مطلب يجب العمل بالراجح

مطلب فاعلة الاكراه عند الشافعي

مطلب قتل عاقبة بقتل واحد

مطلب في الاكراه

لصحة الاكراه لكونه ظالما بالامتناع عن ايفاء ما استحق عليه **فصل** واصلنا انه مفسد للاختيار فان عورض باختيار صحيح ترجح وجعل الفاسد معدوما فتنزل الة لان الحق و الا بقيت النسبة الى الفاسد لعدم المعارضة فالاقوال الا يصح فيها الة فاقتصرت على فسد بالاكراه مطلقا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة وبطلت الاقارير لاعتماد صحتها قيام المخبر به وقد قامت دلالة علقه وما لا يحتمل ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وشرط الخيار مع منافاته للرضا بالحكم والاختيار وهذا مفسد لا منافي فكان اولى لما بين اصل الشارع في الاكراه اشار الى ما هو الاصل عندنا في باب الاكراه فقال واصلنا اي الاصل الذي اكد بتفرع عليه الاحكام في الاكراه عندنا انه اي الاكراه مفسد للاختيار اي لاختيار المكره لا مبطل له لان له اختيارا ما لانه ابتلي بين الامرين فاختار ايسرهما لكن ذلك الاختيار مبني على اختيار الآخر ما اكراهه على المباشرة اذ لو لا اكراهه لما باشر فكان قصده دفع الشر عن نفسه لا مباشرة الفعل فلم يكن منعدما في الشرع فكان اختياره فاسدا اذ الاختيار الصحيح هو ان يكون الداعي في قصده مستندا والفاسد ما يكون مبتنيا على اختيار الاخر واذا ثبت ان الاكراه مفسد للاختيار لا معدم له فان عورض ذلك الاختيار الفاسد باختيار صحيح وهو اختيار المكره لانه غير مبني على اختيار الآخر ترجح الصحيح على الفاسد ووجب العمل به وجعل الاكراه الفاسد معدوما في مقابلة الصحيح لانا لم نرجح في مقابلة الراجح كالمعدوم فتنزل اي المكره ان امكن تنزيله الة له ونسب الفعل اليه لا الة والا اي وان لم يمكن تنزيله الة له ولا يمكن نسبة الفعل الى المكره بقيت النسبة اي نسبة الفعل الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المباشر لفوات ما اقتضى قطع النسبة وهو الاختيار الراجح المعارض فاسندا الى الفاسد ليكون صالحا للاسناد اليه عند عدم الراجح لما ذكرنا انه غير منافي للخطاب بالتردد بين كونه مبتلا بالفوض والخطر وغيرهما مما فرغ من تمهيد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه باعتبار القسمين الشرفاء على القسمين وهما صلاحيته كونه الة وعدمها فقال فالاقوال كلها لا تصح ان يكون المكره فيها الة للمكره لان الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فاقتصرت على اي الاقوال على المتكلم ثم ننظر ان حكم ذلك القول هل يحتمل الفسخ والتوقف على الرضا او لا فاشار الى ذلك بقوله وفسد بالاكراه مطلقا اي سواء كان الاكراه ملجئا او قاصرا اما احتمل حكمه الفسخ وتوقف ثبوته على الرضا كالبيع والاجارة بمعنى انه انعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لانه يفوت به الرضا الذي هو شرط النفاذ فانعقد

فاسدا

مطلب في الاكراه على الفسخ

مطلب في الاكراه على ما لا يحتمل حكمه الفسخ

فاسدا الفوت الرضا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما في البيع بشرط اجل فاسد وخياره فاسد فانه اذا اسقط من له الخيار او الاجل شرط له قبل تقرره جاز البيع لزوال المفسد فكذا هذا وبطلت الاقارير كلها بالاكراه حتى لو اكره على ان يقر بتعتق بعض او طلاق بعض او نكاح او رجعة او فيء ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين لانسان او ابراء عن دين او اقرار بسلام ماض فاسد ومكره كان اقراره باطلا ولم يثبت به شيء من هذه الامور لان صحة الاقارير يعتمد على قيام المخبر به ويتوقف على ثبوته بقاء على الاقرار والاقرار في ذاته غير محتمل للصدق والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة والعقوم دليل على كذبه يترجح جانب صدقه بوجود المخبر به فيحكم به واذا كان كذلك فلم يترجح فلا يعتبر به وههنا اكره في الاقرار مكره بما قد قامت دلالة عدم صدقه وعدم وجود المخبر به لان قيام السيف على راسه وخوفه على تلف نفسه دليل على انه انما يتكلم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح جانب كذبه فلم يثبت حكمه وما لا يحتمل اي ما لا يحتمل حكم الفسخ لا يتوقف ثبوت حكمه على رضا المتكلم واختياره كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل بالاكراه لانه لا يبطل بالهزل وشرط الخيار مع انه كل واحد منهما ينافي الرضا بالحكم هذا القول وينافي اختيار حكمه وهذا اي الاكراه مفسد اي لاختياره لا منافي لم كان اولى اي لبعض اذا لم يبطل بالهزل وشرط الخيار مع منافاة كل واحدة منهما للاختيار ففي الاكراه الذي هو مفسد للاختيار لا منافي له اولى ان لا يبطل به **فصل** القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه اما ان يكون عن الرسول او غيره والاول اما متلو او غيره والثاني اما عن معصوم او غيره والاصل هو الكتاب والسنة مخبرة عن حكم الله وهما مستند الاجماع والقياس مستنبط منهما اما الكتاب فهو القرآن المنزل المكتوب في المصاحف المتواتر بلا شبهة وزاد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة وليس ببعيد فان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره فهو دور وقيل القرآن القابل للتنزيل والاعجاز المركب من الحروف المسموعة المنزل على النبي عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وقيل الكلام المنزل للاعجاز المركب منه ومن غيره والاصح ليس في النفسي والاصح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه النظم والمعنى ومع رجوعه عن الاخير ابى المفتي في الصلوة لوجوب القراءة فيها قرأوا ما تيسر من القرآن ولا ينطبق حد قد على المفتي وحده وقولهم النظم ركن زائد غير محصل مع الدخول في الماهية **لما** فرغ من مباحث القاعدة الاولى شرع في القاعدة الثانية في البحث عن الادلة الشرعية وهي التي تكون طريق العلم بها ومعرفة دلالتها مستفادا من الشرع

مطلب في الاكراه على ما لا يحتمل حكمه الفسخ

مطلب في الاكراه على ما يحتمل حكمه الفسخ

يكون ح

وتعريف الدليل فاضاه ووجه تقديم القاعدة الثانية على الثالثة والرابعة قد تقدم والادلة المتفق
عليها منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل اما ان يكون وارد ا الينا بالنقل
من جهة الرسول عليه السلام او من غيره والاول وهو الوارد من جهة الرسول عليه السلام اما متلو
وهو ما تعلق بنظمه جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض ومسه على المحدث وهو
الكتاب او غيره اى غير متلو وهو السنة وبنديو فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني
وهو الوارد من جهة غير الرسول عليه السلام اما ان يكون وارد ا من معصوم عن الخطاء وهو الاجماع
المنعقد باتفاق اهل الحل والعقد من امة النبي عليه السلام وهم معصومون عن الخطاء او يكون
وارد ا عن غير معصوم وهو القياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب اذا قصصها
الله تعالى من غير انكار او بالسنة اذا قصها الرسول عليه السلام كذلك واقوال الصحابة
ملحقة بالسنة عند القايل بكونها حجة والفاعل ملحق بالاجماع واستصحاب الحال حال البقاء
ملحق بما ثبت اصله لعدم المزيل والمعول بالحرى ثابت بالادلة الاربعة ثم اشار الى وجه ترتيب
هذه الادلة بتقديم البعض على البعض فقال والاصل اى الاصل في هذه الادلة الكتاب
لانه كلام من له الولاية التامة في شرع الاحكام والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى وكاشفة عنه
لانه مبلغ لا ينطق الا عن وحي قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والكتاب
والسنة هما مستند الاجماع الداعيان اليه والقياس مستنبط منهما اى من الادلة الثلثة
كاستنباط حرمة الوطء في الدبر من حرمة وطء الحايض بجامع النجاسة المشار اليها بقوله
تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء واستنباط حرمة الربوا في ساير المكيلات من حرمة الربوا
في الاشياء الستة الثابتة بالحديث المشهور بجامع الجنس مع القدر واستنباط سقوط
تقوم منافع المغصوب من سقوط تقوم منافع البضع في ولد المغرور الثابت بالاجماع
الصحابة والاستنباط استخراج الماء قد استعير هنا لاستخراج المدارك بقوة القريحة
في المسايل التي ليست عن المنصوص وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى ان استخراج
تلك المعاني بمشقة لمن استخرجها لما هو من اجلها عظمت اقدار العلماء والى ان العلم كالماء من كونه سبب
حيوة الرفع كالماء سبب حيوة البدن واليه الاشارة في قوله تعالى فاحيينا به بلدة ميتا ومن كان ميتا
فاحييناه وفي قيد القياس المستنبط هنا احتراز عن القياس العقلي فيكون الثابت به موقوفا عليها واجبا
اليها والكتاب راجعا الى الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى لانه كاشف له ومعتبر عنه ودليل عليه كما قيل ان
الكلام في الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا فيكون هو المثبت للحكم في الحقيقة والكلام النفسي
نسبة طلبية او خبرية بين مفردين وهي المحكوم عليه والمحكوم به قايمة بذات المتكلم اما الصور النسبة

وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما كون تلك النسبة قايمة بذات المتكلم فلانها لو لم تقم به لكانت
موجودة في الخارج والازم منتف اما الملازمة فلان الوجود لا يخرج عن النفسي والخارجي لعدم
الثالث فاذا انتفى النفسي تعين الخارجي واما انتفاء اللازم فلان هذه النسبة يتوقف حصولها
على تعقل مفرديها ولا شئ من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد
اذا اشتهرت في الخارج ثبت سواء عقل زيد والقيام ام لا بخلاف هذه النسبة لا تكون خارجية فتكون
قايمة بالمتكلم والنسبة العقلية وان كانت قايمة بالمنتسبين وهما الصورتان العقليتان لكنهما
قايمتان بالمتكلم فكانت قايمة به لان القايم بالقايم بالمتكلم قايم به وهذه النسبة مغايرة للعلم
لان الكلام النفسي لا بد له من كونه مع قصد الخطاب اما مع النفساء ومع الغير دون العلم فانه لا يكون
فيه قصد الخطاب اذ لو كان فيه قصد الخطاب لكان كلاما وقيل المغالط قد يثبت النسبة على خلاف علمه
فيتغايرا واورد عليه بان هذا يدل على انها غير العلم المخصوص لا على انها مغايرة لحقيقة العلم اجيب
بانه هذا البحث انما ينبني على تقدير تفسير العلم بما هو اعم من اليقيني وغيره اما لو فسر باليقيني فلا يرد
البحث لان النقيضين لا يكونان علمين بهذا المعنى والظاهر ان غرض من يثبت المغايرة اثباتها بينها
وبين العلم بهذا التفسير فلا يرد عليه ما ذكر وكذا بهذه النسبة مغايرة للارادة فلان هذه
النسبة متحققة في الامر والنهي بدون الارادة ولما فرغ من بيان الحصر شرع في توصيف الكتاب
وقدمه لانه هو الاصل وقد ذكر له اربع توصيفات الاول انه القرآن المنزل المكتوب في المصاحف
المتواتر بلا شبهة التوصيف الثاني وهو هذا مع زيادة قوله بالاحرف السبعة المشهورة بعد قوله
المنزل واحترز بقوله بالاحرف السبعة عن القرآت الشاذة فانها لا يسمى قرآنا واحترز بالمشهور
عما هو في الاحرف السبعة الا انه من طريق الاداء كالمد والقصر والترقيق والتفخيم والامالة
وغير ذلك فانه ليس بمشهور اذ لا يعرفه الا المهرة في علم القرآة وهو توصيف رسمي لانه بالعوارض
بدليل تحققه قبل الكتابة والتواتر في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والقرآن مصدر كالقرآة
قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اى قرآته وهو بمعنى المقروء ههنا اطلق المصدر
على المفعول وهو على خلاف الغرب لتناوله جميع ما يقرأ من الكتب المنزلة وغيرها والمراد
بالمنزل ما انزل نظمه ومعناه واللام فيه للعهد والمعهود هو المنزل على نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم فاحترز بقوله المنزل عما لم ينزل اصلا وهو ما عدا الكتب
السماوية او انزل على غير النبي عليه السلام كالتورية والانجيل وغيرهما انزل على ساير الانبياء او انزل
معناه دون لفظه كالاحاديث النبوية بالوحي الغير المتلو مع انه لم ينزل لفظها ايضا اذ
المراد بالمنزل ما كان على لسان جبريل والمعنى ليس كذلك واللام في القرآن بمعنى المقروء

مطلب في قراءة الشاذة لا يسمى قرآنا

وآما الاستغراق فيكون المعنى ان الكتاب بمجموع المقروء الذى هو كذا وكذا وفيه احتراز عن البعض
فلا يصدق الكتاب الا على المجموع واما الجنس فيكون توفيقا لما يطلق عليه الكتاب شرعا بعضا
كان او مجموعا فانه كما يطلق على المجموع يطلق على البعض حقيقة او مجازا وخرج بقوله المكتوب
في المصحف ما نسخت تلاوته مع بقاء حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من
الله وبقوله المتواتر مثل قراءة ابى في فعدة من ايام اخر متتابعات فانها تنقل بطريق الآحاد
وبقوله بلا شبهة مثل قراءة ابن مسعود فانقطعوا ايمانهما نقل بطريق الشهرة وهذا انما
يتأتى على قول الخصاص فانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر فلا يخرج بقيد المتواتر فيحتاج الى
هذا القيد وعلى مذهب غيره خرج بقيد التواتر فيكون القيد المذكور للتأكيد دون الاحتراز
وانما حسن ذلك لشبهة المشهور بالمتواتر وذلك جائز في الحدود لقطع الاحتمال قال المصنف
هذا التوفيق ليس بسديد لان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره اى كل واحد منها فرع
تصور الكتاب الذى هو المحدود لانه لا يمكن نقل الشئ وتواتره وكتابته بدون تصوره وجوده
فيكون توفيق الكتاب بهذه الامور توفيقا له بما يتوقف معرفتهم على معرفة الكتاب وهو دور
لانه احتراز عن المصحف ومعرفته متوقفة على معرفة الكتاب لان المصحف ليس الا ما كتب فيه الكتاب
وهو دور وقيل التوفيق الذى ذكره المصنف لم يتعرض للنقل فكيف يعترض به عليه وكأنه لاحظ
التوفيق الذى ذكره فخر الاسلام فانه ذكر فيه النقل اولاحظ دخوله في المتواتر فان من المتواتر
المنقول بالتواتر اجيب عن الدور بان المأخوذ في توفيق الكتاب ليس نقل الكتاب و
كتابته وتواتره حتى يلزم الدور بل مطلق النقل والتواتر والكتابة وهو غير متوقف على
معرفة الكتاب والمراد بالمصحف المعنى اللغوى على الوزن فان المصحف اسم مفعول من الاصحاف
وهو جمع الصحايف شئ يقال اصحفت اى جمعت الصحايف وهى القراطيس التى كتب فيها
شئ فالمصحف مجمع الصحف وتصور هذا المعنى غير متوقف على تصور الكتاب لكونه معلوما
قبل نزوله ولخروجه لكن نعلم علما ان هذا نقل في المصحف وما لم ينقل كالمنسوخ في
تلاوته وما نقل ولم يتواتر كالشواذ والمشهور دون الخصاص الاسم بالقسم الاول دون
الاخيرين ليعلم ان ذلك هو الدليل وعليه بنى الاحكام من منع التلاوة على الجنب والمس كذلك
والا فهو اسم علم شخصى والتوفيق لا يكون الا للحقايق الكلية وهذا لان القرآن لما نزل به
وحد مشخصا لا يعرف الا بالاشارة بان يقال هو هذا فان لفظ هذا لا يفيد
معرفة المشخصات فيكون توفيق الكتاب بما ذكروا تشخيصا في جواب اى كتاب تريدوا
لا توفيقا لماهيته فلا يلزم الدور وانما يلزم الدور لو اريد توفيق ماهية الكتاب بالامور

مطلب
جواب الدور

المذكورة

المذكورة فانه حينئذ لا بد من معرفة ماهيتها وهى موقوفة على معرفة ماهية الكتاب فيلزم الدور
قيل التوفيق المذكور ليس بمقطع فانه شرط فيه توفيق احد المترادفين بالاخرين وكونهما مفردين
وههنا احدهما مفرد والآخر مركب وليس بمحقق بالاتفاق اذ التواتر والنقل والكتابة ليست من
الذاتيات لتصوره بدونها في زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وليس برسمى لان شرطه التوفيق
بالاعراض الخاصة اللازمة وهذه الامور ليست كذلك لامكان الانفكاك في الصدر الاول
حين لم يكن منقولا متواترا ولا مكتوبا فيكون توفيقا بالخواص المفارقة كتوفيق الانسان بالكاتب
بالفعل وهو فاسد لعدم الانعكاس لصدق الانسان بدونه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الانسان
ولا من انتفاء النقل والتواتر والكتابة انتفاء الكتاب والقرآن وايضا هذا التوفيق غير
جامع لخروج الكتاب عنه في الصدر الاول اجيب بان هذا توفيق للكتاب الذى هو متمسك
الاصوليين في اثبات الاحكام في زماننا لا مطلق الكتاب من حيث هو وهذه الامور
من لوازمه وهو جامع مانع بالنسبة الى ما هو المقصود بالتوفيق وقيل جمع فيه بين توفيقين
احدهما لفظى فان القرآن في العرف اسم مفرد مرادف للكتاب واشهر منه لانه اسم للمنزل
على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تلك الليلة وهو المتبادر منه الى الذهن دون اللوح و
نابهما رسمى وهو المنزل الى آخره فكأنه لما قال الكتاب القرآن فقيل لهما القرآن فاجاب
بانه كذا وكذا واما ادراج هذا الرسم فلعل الوجه ان المراد بالقرآن اللفظ القايم بذات الله
فان القرآن يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة الله تعالى وعلى ما يدل عليه وهو المؤلف
اما بالاشتراك او بانه حقيقة في اللفظ ومجاز في النفسى او بالعكس بحسب الاختلاف
فيه فكأنه قيل اى المعنيين تريد فقال يريد المقروء لكن فيه خلط التفسير بالرسم وهو
خلاف الاصطلاح واشار الى التوفيق الثالث بقوله وقيل القرآن القابل للتنزيل واحترز
بالقيد الاول وهو قوله القرآن المرادف للكتاب عما غيره من الكتب السماوية وغيرها
وعما انزل على النبى عليه السلام ولم يتل وبالقيد الثانى وهو قوله القابل للتنزيل عن الكلام
النفسى فانه لا يتصف بتوفيق في الاصول وهذا في الحقيقة توفيق لفظى لكن لما اطلق القرآن
على الكلام اللفظى والنفسى ميز بهذا القيد فانه معنى قايم بذات الله تعالى لا يقبل التنزيل
بل قبول التنزيل ووقوعه انما يتصور في المقروء الذى هو عبارة عنه ودليل عليه و
اشار الى التوفيق الرابع بقوله الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فقوله الكلام جنس شامل
لله ولغيره ووضع بقوله المنزل الكلام النفسى وما ليس بمنزل من كلام البشر ووضع بقوله
للاعجاز الكلام المنزل الذى ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة على سايير

الانبياء ان ثبت انها لم تنزل للاعجاز وخرج بقوله بسورة منها دونها كالاية وبعضها والكلمة المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منها بل بمجموع والمراد بالسورة البعض المترجم اوله وآخره توقيفا واريد هنا القدر الذي يساوي الكوثر التي هي اقصر سورة قيل ان اريد توقيف مجموع الكتاب فلا يمنع لانه يدخل فيه البعض الزايد على مقدار الكوثر كالنصف والثلث والربع وغيرها من الابعاض وان اريد توقيف ما دونه والكل والبعض وهو القدر المشترك بينهما فليس بجامع لانه خرج عنه سورة الكوثر لانها ليست للاعجاز بسورة منها التي هي بعضها بل بمجموع فقيل قوله بسورة منها اجرى على ظاهره فلا خراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من حيث ذو البلاغة والعلو فيتنا ولكل القرآن وكل بعض منه صالح لان يكون بعض مقدار اقصر سورة وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو توقيف القرآن الذي هو دليل الفقه واعلم انه ان اريد بتصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان اريد التمييز بالتوقيف فمشكل لانكونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور فالجواب ان المقصود بيان ضابط معرفته وهو المتواتر نقلا ومتون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد ثم اشار بقوله وحيث الاصولي الى دفع الكلام النفسي الى الجواب عما يقال لما احترز في التوقيف عن الكلام النفسي مع انه كلام الله تعالى فاجاب بان بحث الاصولي ههنا في المنزل الذي اوحاه الله تعالى فانه هو موضوع اصول الفقه فيبحث فيه عن اعراضه واقسامه وكيفية الاستدلال منه والكلام النفساني فانما يبحث عنه المتكلم فلذلك احترز عنه ههنا والاصح من مذهب ابي حنيفة ان اسم القرآن عبارة عن مجموع النظم اي النظم العربي وهو العبارة التي نزل بها جبريل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمعنى وهو مدلول تلك العبارة لا عن المعنى وحده وبهذا اشار الى رد من زعم من المشايخ ان مذهبه ان القرآن عبارة عن المعنى وحده بدليل جواز الوضوء بالفارسية بغير عذر عنده مع ان المامور قراءة القرآن فلو لم يكن المعنى وحده قرآنا لما جوز الصلوة بها واشار بقوله وصح رجوع ابي حنيفة رحمه الله تعالى عن الاجزاء اي الاكتفاء بالمعنى في الصلوة الى الجواب عن هذا الاستدلال لانه لما رجع عنه لا يصح الاستدلال به على انه مذهبه ثم اشار الى سبب رجوعه بقوله لوجوب القراءة في الصلاة بقوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن ولا ينطبق هذا القرآن على المعنى وحده بل على المجموع فيكون القول بجواز الصلوة بالمعنى وحده مخالفا للنص فرجع الى ما هو افقه روى عنه نوح ابن مريم

مطلب الفرق بين القرآن والكتاب السماوي والكلام النفساني

مطلب ان القرآن عبارة عن المعنى والعبارة معا عنده

وعليه

وعليه الفتوى والخلاف قبل الرجوع فيمن لا يتهم بشيء من البدع ولم يخل نظم القرآن بان قرأ مكان معصيت ضحكا فتكلما او مكان جزاء بما كسبا سزاء ولو قرأ التغير لا يجوز بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل الكماري فيما اذا جرى على لسانه بلا قصد ما لو تعمد ذلك فهو كفر وعند ابي اوزندفتي فيفسد وهو اجاب بعضهم عن اسناد الامن زعم ان مذهبه ان المعنى وحده قرآن بالعلة المذكورة بانه لم يقل بالجواز بالمعنى وحده بناء على ان النظم ليس ركنا من القرآن عنده وانما قال ذلك بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما حتى جواز الصلوة بما لا يحل من الدليل والمصنف لم يتعرض لهذا الجواب بقوله وقولهم النظم ركن زايد كلام غير محصل اي غير صحيح لا حاصل له لان كونه زايدا على الماهية مع الدخول فيها غير معقول وبهذا الاعتراض انما يتوجه عليهم لو قالوا بزيادته على الماهية مع الدخول فيها اما لو اراد وا به زيادته على ما يتعلق به جواز الصلوة مع دخوله في ماهية القرآن فلا يرد عليهم ذلك لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القرآن وزايدا على ما يتعلق به جواز الصلوة **قوله** مسئلة ما نقل آحادا كالتتابع في صوم كفارة اليمين مع ما نقل متتابعات حجة ونفاه الشافعي رحمه الله بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لوجوب التواتر فيه لان كونه بين كونه خبرا ومذهبا فلم يكن حجة قلنا كونه خبرا يرد لانه غير قياسي ليكون مذهبا ولو كان لصح به نفيا للتلبيس على من اعتقد نقله حجة قالوا لو كونه مذهبا اوهم الموافقة براءة الذمة ولكونهم يصرحون بالخبر به قلنا بل الخبر اولى لوجوب اصل الصوم وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين اتفق العلماء على ان المنقول بالتواتر قرآن وحجة واختلفوا فيما نقل بالاحاد مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات هل هو حجة ام لا فذهب اصحابنا الا انه حجة ونفاه الشافعي رحمه الله وقال ليس بحجة واستدل عليه بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لانه لو كان قرآنا لوجب تواتره لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالقاء ما انزل عليه قرآنا على طائفة يقوم بخبرهم الفاطعة بقولهم وهم اهل التواتر ولا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم ترك المامور به فيتحقق الالقاء اليهم قطعا والعقل يمنع تواطؤهم على عدم نقل ما القي اليهم فيجب التواتر في القرآن فالراوي الواحد ان نقله على انه قرآن فهو خطاء لوجوب التواتر فيه فلا يكون حجة وان لم ينقله على انه قرآن بقي مترددا بين كونه خبرا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون حجة وبين كونه مذهبا له فلا يكون حجة بالشك اجاب عن هذا بقوله قلنا كونه خبرا يرد عما كونه مذهبا له بوجهين احدهما انه ليس امرا قياسيا ليكون مذهبا له فانه لا مدخل للقياس في ادراك وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين فتعين كونه خبرا وثانيهما انه لو كان مذهبا له لكان مذهبا له لعرفه اي

مطلب ما نقل آحادا كالتتابع في صوم كفارة اليمين

مطلب التتابع في كفارة الصوم

بكونه مذهبا له نفيا للتلبيس على من اعتقد نقله حجة وهذا لانه لو لم يصرح بكونه مذهبا له لالتبس على من يعتقد ان نقله حجة والتلبيس حرام فنفيه واجب فلو لم يصرح بكونه مذهبا له كان تاركا للواجب والظاهر من حاله انه لا يتركه فالغالب من حاله انه لو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس وحيث لم يصرح دل على انه خبر وليس بمذهب له ولانه لو كان مذهبا له لما اشتبه في مصحفه اذ لا يظن بالصحابي انه يخلط مذهبه بالقرآن ويكتبه في المصحف اذ هي اجتهاد وهو لم يكن مسموعا من النبي عليه الصلاة والسلام ولا يجب التواتر لثبوت كونه قرآنا بالنسبة اليه لان سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم كاف لذلك وانما يجب التواتر بالنسبة الينا وكون النبي عليه السلام مأمورا بالالقاء الى كل التواتر مسلم لكنه يحتمل انه نسخت تلاوته بان رفع عن قلوب سائر الناس الا عن قلب الراوي بعد القائه اليهم او نسخت تلاوته قبل تمكنه من الالقاء اليهم اذ لا يجب عليه الالقاء اليهم وفصله بل بالتدريج قالوا الى الشافعية في المعارضة كونه مذهبا اي للراوي او انما كونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين احدهما ان كونه مذهبا له موافق لبراءة الذمة والنفي الاصلي لانه حينئذ لا يكون حجة فلا يجب به شئ فيبقى الذمة على البراءة الاصلية بخلاف ما لو كان خبرا فانه يوجب شغل الذمة بموجبه والاصل براءة الذمة فيما يوافقه والثاني مخالفه وثانيهما ان الراوي لم يصرح بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيفيد غلبة الظن بعدم الخبر به اذ لو كان خبرا لصرح به وكل خبر لم يصرح الراوي بكونه خبرا لا يجب العمل به اجاب عن هذه المعارضة بقوله قلنا بل الخبر والاي جعله خبرا اولى من جعله مذهبا للراوي لكونه احوط لوجوب اصل العموم بالقراءة المتواترة والتردد في صفة التابع لانه ان جعل خبرا يجب وان جعل مذهبا لا يجب فجعله خبرا يحصل الخروج عن العهدة بيقين لانه حينئذ يجب التتابع فيأتي به فيخرج عن العهدة بلا تردد وبجعله مذهبا لا يجب التتابع فقد لا يأتي به المكلف فلا يخرج عن العهدة بيقين لاحتمال وجوب التتابع بكونه خبرا والحمل على ما يفيد اليقين اولى في العبادات قالوا ما نقل آحادا ليس بقرآن لعدم التواتر ولانا لان الراوي لم ينقل على الخبرية فلا يكون حجة قلنا لا شك في كونه مسموعا عن النبي صلى الله عليه وسلم او لا نظن بالصحابي ان ينقل على انه قرآن بدون السماع لكن لم يثبت كونه قرآنا لفوت الشرط وهو التواتر فتعين كونه خبرا مسموعا ولا يخرج عن كونه خبرا مسموعا بعدم التصريح بالخبرية بل كونه مسموعا من النبي صلى الله عليه وسلم كاف للخبرية **قوله** مسئلة ما لم ينقل متواترا قطع بكونه ليس بقرآن وانما لم يكفر احد المخالفين الآخرين الشيعة لقوة الشبهة في كل طرف واعلم انها ليست من القرآن في اوائل كل سورة وانما هو بعض آية في النمل لعدم التواتر بانها قرآن في هذه المحال فوجب القطع بالنفي كفروا قالوا كتبت في المصحف بخط المصحف ومن ابن

عباس

مطلب في وجوب التواتر بالنسبة الينا لا الى الراوي

عباس رضي الله عنهما لم تعلم انقضاء السورة حتى نزل وسر الشيطان من الناس اية بعينها قلنا غير قطع فلا يصلح للاثبات قالوا القطع بكونها من القرآن حاصل والخلاف في الوضع او بالسور ولا شبهة في القطع قلنا ضعف لاستلزامه سقوط كثير من المتكرر وهو باطل قطعا قالوا يلزم حصول العلم بانتفاء السقوط مع جواز التواتر المكرر قلنا بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا لكانت كذلك وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنها وان صح حمل الترك على ظهور امرها دون انكارها **ف** اتفق جمهور العلماء من المذاهب على ان ما لم ينقل الينا متواترا يقطع بانه ليس بقرآن اي بالنسبة الينا لان في نقل الآحاد ان التواتر ليس بشرط وحتى من سمع من النبي عليه الصلاة والسلام مشافهة لان العادة تحكم قطعا بان مثل هذا المنزل الذي هو اصل الاحكام واساس الدين وهاد الخلق ومعجز على وجه لو اجتمع الانس والجن على ان يأتوا بأقصر سورة من مثله يعجزون وابا سرهم عن ذلك يمتنع ان لا يتواتر في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه وعلة اذ الدواعي متوفرة على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز فما لم ينقل بالتواتر علم قطعا بانه ليس بقرآن وبهذا الطريق يعلم بان القرآن لم يعارض والا لتواتر لتوفر الدواعي في نقله فصار الحاصل ان كل ما هو قرآن متواتر وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما ليس بمتواتر ليس بقرآن واشار بقوله وانما لم يكفر احد المخالفين الآخر الى الجواب عما يقال لو كان التواتر واجبا في القرآن وقطع بان ما لم يتواتر ليس بقرآن لوجب ان يكفر احد المخالفين الآخر في التسمية واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان ثبت انها اية من كل سورة من القرآن وتواترت فالكار كونها من القرآن مظنة التكفير للاجماع على تكفير من ينكر شيئا من القرآن وان لم يثبت كونها اية من كل سورة ولم يتواتر فاثباتها من القرآن ايضا مظنة التكفير للاجماع على تكفير من يلحق بالقرآن ما ليس منه كمنكر احد الاركان او مثبت ركن آخر وانما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الطائفين تقرير الجواب ان قوة الشبهة في كل طرف لغو فلو دل طائفة مانعة لكل فريق من تكفير خصمه وان كان معتقدا ان دليله قطعي وخصمه مخطئ فان قوة دليل الخصم عذر واضح في عدم التكفير لانه يدل على انكار غير مكابر للحق ولا قاصد لانكار ما ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام قطعا وحاصله منع الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة فوثيقة خرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة شبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير قبل الدليل عند كل طائفة على كون التسمية من اول كل سورة او عدم قطعه والا لما جاز نفيها واثباتها من القرآن فكيف يطلق قوة الشبهة على دليل كل جانب فان قوة الشبهة انما يطلق على الظني اجيب بانه وان كان دليل كل فريق قطعيا عنده لكنه

مطلب يقطع بانتفاء ما لم يكن متواترا لا يكون قرآنا بالنسبة الينا

ظني عند خصمه فاطلق قوة الشبهة عليه باعتبار زعمه قيل الذي يعتقد ان دليله قطعي قد يجزم بخطاء
خصمه كيف يسلم قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن بقوة الشبهة يقدح في كون دليله قطعيا
عنده على انه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة مع القطع لان الظن يضمحل بمقابلة القاطع اجيب
ليس المراد بتخلف قوة الشبهة في دليل الخصم حصول الظن به بل المراد ان دليله قوي الشبهة بالحق
بالنظر اليه فيحتاج الى انكار التسمية في دليل نفسه لبطلان دليل خصمه لتخلف تلك الشبهة القوية
عند انتفاء التفكير قيل لو كان دليل كل فريق قطعيا يلزم تعارض القطعيين اجيب لا يلزم من
اعتقاد كل طائفة قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر او عند كل طائفة فانه قيل انما
الحق في التسمية انها من القرآن هي ام لا فاشار الى جوابه بقوله والحق انها اي التسمية ليست من القرآن
في اوائل كل سورة اصلا بدليل انها لم يتواترا بانها من القرآن في هذه المحال اي في اوائل السور و
كل ما لم يتواتر كونه من القرآن لا يكون قرآنا ينتج انها لا يكون قرآنا في هذه المحال ويلزم على هذا
الترتيب كون الصغرى سالبة في الشكل الاول فالاولى ان يركب القياس من الشكل الثاني هكذا التسمية
ليست بمتواترة في هذه المحال وكل ما هو من القرآن متواتر ينتج فالتسمية ليست من القرآن في هذه
المحال والمصنف لم يصرح بالكبرى لتقدم الاشارة اليها واشار الى النتيجة بقوله فوجب القطع بانتفاء
كونها من القرآن في اوائل السور واشار بقوله كغيرها الى الكبرى يعني لما لم يتواتر في هذه
المحال وجب القطع بنفي كونها من القرآن هنا لما وجب القطع بنفي غيرها من القرآن مما لم يتواتر
كونه منه مثل امين وغيره مما لم يذكر في القرآن فيفيد ان كل ما لم يثبت تواتر كونه من القرآن وجب القطع
بانتفاء كونه منه وانما تواتر بعض آية في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك
لم يخالف فيه احد وانما الخلاف في انها هل هي آية في اول الفاتحة فقط او اول كل سورة سوى التوبة
ام لا فالصحيح عندنا انها آية من القرآن انزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من اول
شيء من السور وللشافعي في ذلك قولان فمن اصحابه من قال انما القولان في انها هل هي من
القرآن في اوائل كل سورة ام لا ومنهم من قال كونها من القرآن في اوائل كل سورة مجزوم به عنده
قولا واحدا وانما القولان في انها هل هي آية برأسها في اول كل سورة او انها مع اول آية من
كل سورة آية وهو المختار عند الغزالي وجماعة من اصحابه وذهب القاضي ابو بكر وجماعة
من اهل الاصول انها ليست من القرآن في غير سورة النمل وحكم بخطأ من جعلها من القرآن
في غير النمل وهو مذهب مالك قيل للامام بان البسملة لم يتواتر فلان القراءة السبع متواترة وقد
قرأ بها بعض السبعة اجيب بانا لا نمنع تواترها في الجملة فانها آية عندنا وانما نمنع تواترها
في اوائل السور اذ لو تواتر شرعا في هذه المحال لما وقع النزاع بين العلماء والقراء اذ الجميع

مطلب
الاقوال في جزئية البسملة

مطلب
قول المختار عند الشافعي
في هذا

مطلب
مذهب مالك في هذا

ف

في التتبع على السواء فلو ثبت التواتر عند المثبتين لثبت عند النافين فثبوته عند البعض دون
غيرهم مستبعد والبداية ما ذكرنا بل التواتر بعد قرائن الحال المذكورة اذ يكفي في المنع عدم التواتر
في الثبوت فلا يلزم تعارض التواترين اشار الى الاولة المثبتين بقوله قالوا انهم استدلوا
عليه بثلثة اوجه احدها ان التسمية كتبت في اوائل السور في المصحف بخط المصحف من غير تمييز بين
الخطين ولم ينكر احد من الصحابة على ذلك فدل على كونها من القرآن في هذه المحال اذ لو لم يكن من
القرآن فيها لمنعوا من ذلك لما علم من حبا لنفسهم في حفظ القرآن وصيانته وتمييز ما ليس منه كيلا
يلتبس بالقرآن غيره ولهذا كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور والنقط والتعشير لئلا يشتبه
به ما ليس منه وثانيها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لم نعلم انقضاء سورة و
ابتداء اخرى حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها انزلت مع كل سورة فيكون
منها وثالثها ما روي عن ابن عباس ايضا انه قال سرق الشيطان من الناس اية بعضها
بالباء واليا حين تركوا بعضهم قراءة التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فدل على كونها
من القرآن في اول كل سورة واجاب المصنف عن ذلك بقوله قلنا غير قطعي اي الوجوه المذكورة
غير قطعي فلا يصلح لاثبات القرآن به لما ذكرنا ان القرآن لا يثبت الا بالقطعي اما الوجه الاول
فلان مآله الى الاجماع السكوتي وهو غير حجة عند الشافعي وعند غيره حجة ظنية واما الوجهان الباقيان
فكل واحد منهما خبر واحد وعلى تقدير كون الوجوه الثلثة قطعية لا يفيد كونها من القرآن
في هذه المحال لجواز كون سكوت الصحابة من المنع بناء على كونها اية من القرآن انزلت
للفصل كما هو المختار عندنا وكذا انزالها على النبي عليه الصلاة والسلام وكذا قول ابن عباس سرق
الشيطان وهو الظاهر والاقال سرق الشيطان اية على تقدير كونها اية من كل سورة
واشار بقوله قالوا القطع الى ايراد القائلين بكونها من اوائل السور وتقديره انهم
قالوا القطع بكون التسمية من القرآن حاصل بلا نزاع لثبوت التواتر لهذا الاعتبار انما الظني
في وضع التسمية في اوائل السور ولا اشتراط في القطع فان التواتر لا يشترط في المحل والوضع و
الترتيب بعد ثبوته من القرآن فالمجموع الاصل وحاصله اشتراط التواتر في الاصل وفي المحل والوضع
والترتيب بل يكفي فيها نقل الاحاد فالتسمية وان لم يتواتر قرآنا في اوائل السور فلا يلزم ان لا يكون
قرآنا قطعا فلا يقبل القاطع على انها ليست من القرآن في اوائل السور فان اردتم بان ما
لا يكون قطعيا لا يصلح لاثبات القرآن به انه لا يصلح لاثبات الاصل فهو مسلم لا نزاع فيه وان
اردتم به انه لا يصلح لاثبات وضعه ومحله فهو ممنوع فيه النزاع واشار الى الجواب بقوله
قلنا ضعيف اي القول بان التواتر يشترط في الاصل وليس بشرط في الوضع والمحل ضعيف

فان

لاستلزامه اى لاستلزام هذا الفرق وهو اشتراط التواتر فى الاصل دون المحل والوضع
جواز سقوط كثير من المكرر من القرآن وجواز اثبات ما ليس بقرآن من المكرر فى القرآن مثل
فباى الآء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين فجاز سقوط الاثنين من جميع المواضع المذكورة
فى سورة الرحمن والمرسلات الا موضعا واحدا وانباتها فى الواقعة وغيرها اما استلزامه
لجواز السقوط فلانه اذا لم يشترط التواتر فى الوضع والمحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات
الواقعة فى القرآن فى محالها لانه حينئذ جاز تواطؤ الطائفة التى كلف النبى صلى الله عليه وسلم بالتبليغ
اليها على عدم نقل بعض ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل والاظهار عليهم
حينئذ اذ الاظهار والنقل انما وجب عليهم بناء على وجوب التواتر فى المحل فاذا انتفى و
لم يتواتر جاز ان لا يصل البنا ما هو مسقوط من القرآن واما استلزامه لجواز اثبات
فلانه حينئذ اذا ثبت بعض المكررات من القرآن بالتواتر بسبب الاصل فى موضع جاز اثباته
بنقل الاحاد فى محال آخر وحينئذ جاز كون بعض المكرر قرآنا فى محل وهو ما تواتر فيه وغير
قرآن فى محل آخر وهو ما لم يتواتر فيه بل نقل بالاحاد فيجوز ان يكون الثابت من افراد المكرر
بعضا ويكون ثبوت البعض الآخر بالاحاد بناء على عدم اشتراط التواتر فى المحل لعدم ثبوت
مثله وكل واحد من الجوازين باطل قطعا بالضرورة فان من احد يحلف بالمصحف ايات مكررة
مما ثبت مثله وبسقط بعض المكرر عمدا مجنونا او فنيدقا فبطل بلزومه وهو عدم اشتراط
التواتر فى المحل والمصنف لم يتعرض للزوم لجواز الشاذ وتعرض لغيره لذلك فذكرناه تتميما
للفائدة واشار بقوله فالوا الخ الى ايراد المانعين من اشتراط التواتر فى المحل على
الجواب المذكور مع الجواب عنه وطريق الايراد وهو تسليم التالى الذى ادعى المثبت بطلانه
وذلك لانه لو لم يشترط التواتر فى المحل جاز سقوط كثير من المكرر من القرآن واثبات كثير منه
فان المعترض لا يسلم بطلان الثانى بل يجوز الاسقاط والاثبات بالنظر الى الاصل لكن اتفق
اهل العلم بانتفاء السقوط واثباته بسبب انه اتفق تواتر التكرار فيما هو مكرر فى دليل
يومئذ وفيما لم يتواتر مع انه لم يتواتر كان جائز السقوط بل بالنظر الى ذاته ولا يلزم من الجواز
الوقوع واشار فى الجواب بقوله قلنا بل وجب لكونه قرآنا اى انا نقطع بانتفاء الجواز
وليس هذا القطع بواسطة التواتر لانه تواتر والا لانتفى القطع عند قطع النظر عنه وليس كذلك
بل وجب القطع بانتفاء الجوازين باعتبار كونه قرآنا منزلا للاعجاز فان القرآن يجب تواتره
بحسب المحل والوضع والاصل فانا لو قطعنا النظر عن اتفاق تواتر المكرر فنقطع بانتفاء
السقوط وبانتفاء الاثبات ايضا لكون القطع بهما مستفادا مما سبق فى وجوب اشتراط

التواتر

التواتر فيما هو قرآن بالنظر الى اصله وهو ان العادة تحيل عدم التواتر فى مثل هذا المهم البالغ فى
اصله ووضعه ومحله فعلى هذا لو كانت الشميطة قرآنا فى عالمنا لكانت كذلك اى لكانت متواترة
فى محالها كالمكررات ولو كانت كذلك لحصل القطع بكونها من القرآن وارتفع الخلاف فلما اختلفوا
فيها وكل على انها ليست من القرآن فى تلك المحال واشار بقوله وما نقل عن ابن مسعود الا آوه الى ان
يقال لو كان التواتر شرطا فى القرآن لما وقع الانكار من الصحابة فى اشهر السور واكثرها دورانا
فى الالسنة والتالى منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة فعلى تقدير وجوب التواتر يجب على النبى
عليه السلام تبليغه الى اهل التواتر ولا يظن به التقصير فى الواجب فيتحقق النقل اليهم فلا يتصور
من مثل هذا الجمع العظيم الاتفاق على ترك نقل ما سمعوه فيتواتر بالضرورة فلا يقع الخلاف والانكار
منهم فى ذلك واما بطلان اللازم فلانه ان مسعودا انكر كون المعوذتين والفاتحة من القرآن
نقرر الجواب انا نمنع بطلان اللازم بما الا نسلم انكار الصحابة فى شئ من ذلك وما نقل عن ابن
مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح نقله وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح خلو مصحفه
عنها حمل خلوه على انه تركها لظنه وتواتره للعلم الضرورى بكونها منه لا لانه انكر كونها منه قوله
مسئلة القراآت السبع مشهورة وقيل متواترة والا لكان بعض القرآن غير متواتر كما لك وملك
ونحو بهما والتخصيص بحكم الاستوائهما 6 القراآت السبع المنسوبة الى القراء السبعة المشهورين
وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى منها هو من قبل الهيئة
كالاداء كالمد واللين والفصل والاظهار والادغام او الاشمام والتفخيم والترقيق و
تخفيف الهمزة والامالة ونحو ذلك كيف تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ كالمنسوب
الى الكسائى وعاصم وملك المنسوب الى الباقين فشرط صحة اسنادها اليهم واستفاضة وجهها
فى العربية وموافقة لفظ ما فى خط المصحف المنسوب الى صاحبها متواتر فى الاصح لانها لو لم
يكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر والتالى منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلان بعض القرآن قد اشتمل على مالك وملك وقد قرأ باحدهما بعض القراء وبالآخر البعض
الآخر فاما ان يكون كل واحد منهما متواترا وهو المطلوب او يكون بعضها متواترا دون البعض
وهو محكم بطلان استوائهما فى النقل فلا اولوية فلم يبق الا انهما غير متواترين فيلزم ان
لا يكون بعض القرآن متواترا واما بطلان اللازم فللاجماع بان جميع القرآن متواتر فان
العلوة فاضت بتواتر مثل هذا المهم او ردبان الامر يتحد الى هذه القراآت السبعة نفرو
التواتر لا يحصل بهذا العدد فيما اتفقوا فيه فضلا عما اختلفوا فيه اجيب التواتر لا يختص
بعدد وانما الضابط حصول العلم عنده فيجوز حصول العلم بالسبعة فلان نقل

مطلب
عدم صحة النقل عن
عثمان ابن مسعود وانكاره

مطلب
قراءة المشهورة
واسنادها

مطلب
ان جميع القرآن متواتر

هذه القرآت لم يختص بهؤلاء السبعة بل نقل معهم في كل طبقة جمع يبلغ عدد التواتر الى ان
ينتهي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وانما نسب اليهم لاشتهارهم بكثرة استعمالهم لا ان
رواياتها منحصرة عليهم وقيل مشهورة الى احاد الاصل ومتواتر الفرع وهو ليس بصحيح
وفي تقديم المصنف المشهور وذكر المتواتر بقيل سوء ترتيب لا يخفى فان المذهب انها متواتر
فكان يجب عليه رعايته قوله مسئلة لا يجوز اشتمال القرآن على ما لا معنى له وما عورض
به من حروف المعجم وعشرة كاملة ونقطة واحدة والهين اثنين جهل فان الحروف اسماء السور
عند الاكثر وكاملة لدفع توهم التخيير ولدفع توهم قصور الصوم عن الهدم من جهة قصور
الخلف عن الاصل واثنين وصف للتاكيد فان قيل فيه ما لا يفهم وما لا معنى له وبالآلة
والراسخون في العلم يقولون آمنا به والواو للاستيناف والا عاد الضمير الى المجموع وهو مستحيل
على الله تعالى وايات اوصاف تشابه ممكن حملها على ظاهرها لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب
بان من جوز التكليف بما لا يطاق احال مثله في القرآن ومن منع منع منه لاشتماله على
احراج القرآن عن كونه بيانا وحمل الواو على طائفة وخصص الضمير بالراسخين للدليل
العقلي واما ايات الصفات كما يات وجوءات فهم العرب المراد بادلة حيازة البها و
فخر الاسلام على وجوب اعتقاد الحقيقة وذلك وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب
معناه للابتلاء والواو عنده للاستيناف وذهب الجمهور الى انه لا يجوز اشتماله اى اشتمال
القرآن على ما لا معنى له وخالف فيه بعض من لا يونة اليه من الحشوية حيث قالوا قد اشتمل
القرآن على اشياء كثيرة لا معنى لها ويلحق ما ذهب اليه الجمهور ولان الله تعالى قد وصف القرآن
بانه هدى وشفاء وتبصرة وبيان وذلك لا يحصل بما لا معنى له لكونه غير مفيد ولان التكلم بما
لا معنى له نقص هذيان وعبث وذلك نقص مستحيل نسبته الى الله تعالى وما عارضت
به الحشوية من ان القرآن مشتمل على ما لا معنى له فانه مشتمل على وقوف المجم التي اوائل السور
مثل الم وحم عسق وكهيعص وغيرها فانها الفاظ لا معنى لها لانها غير موضوعة بازاء
اللغة لئن وكذا مشتمل على الزيادة التي لا تفيد معنى لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقوله تلك عشرة كاملة لا يفيد معنى زايدا على
معنى الثلثة والسبعة والعشرة لا يطلق الا على الكاملة فلا فائدة في ذكر الكاملة وكقوله
فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة فان قوله واحدة فلا يفيد معنى زايدا على معنى النفخة
وكقوله تعالى لا تتخذوا الهين فان لفظ اثنين لا يفيد معنى زايدا على معنى الهين فحهل
وقوله فجهل جزء قوله وما عورض به وهو اشارة الى الجواب عن معارضتهم وهو انا لا

مطلب في ان ليس في القرآن ما لا معنى له اصلا

ان الالفاظ المذكورة لا معنى لها بل لكل منها معنى وفائدة اما حروف المجم فقد نقل عن علماء التفسير فيها معان
ذهب الى كل منها عالم والمختار عند اكثر العلماء انها اسماء للسور فلها معان واما تلك عشرة كاملة
فلانها ذكرت لدفع توهم التخيير بين صوم ثلثة وصوم سبعة بكون الواو مستعملة بمعنى او فجاز ان يدفع
توهم كون الصوم قاصرا عن الهدى في الثواب فانه باعتباره انه خلف عن الهدى توهم قصوره عنه
فان الخلف فرع عند الجل فتوهم فنفاه ان الاصل عليه فدفع ذلك التوهم ببيان ان العشرة كاملة
في الثواب من غير قصور عن اصله وكل واحد من الدفعين فائدة جليلة واما واحدة فلانها للتاكيد وهو
معنى مطلوب للفقهاء وكذا قوله فلا اثنين وصف للتاكيد وله فائدة حسنة وهي انه تعالى انما قيد
الهين باثنين والمراد احد لمزيد ايضاح المنهي عنه في الاول والمامور به في الثاني لانه تعالى لما قال
لا تتخذوا الهين علم ان متعلق النهي قوله الهين ومعناه اثنان من الجنس المسمى بالاله فقيل قوله الهين
على امرين احدهما مفهوم الاله مطلقا اذ المقيد يدل على المطلق لانه جزؤه وثانيهما الاثنينية
المستفادة من لفظ الهين المتعلقة بجنس الاله وكذا لما قال انما هو اله واحد علم ان المامور به
هو الاله ومعناه فرد واحد من جنس الاله وهو يدل ايضا على جنس الاله مطلقا على الوحدة المتعلقة
بجنس الاله والذي ورد الكلام لايضاح حاله في الاول وهو قوله لا تتخذوا الهين هو المقيد باعني
الاثنينية المتعلقة بجنس الاله لا جنس الاله مطلقا اذ يتعلق النهي به مطلقا لما جاز اتخاذ شئ من الاله
لكنه واجب اتخاذ الله تعالى الها والذي ورد الكلام لايضاح حاله في الثاني وهو قوله انما هو اله
واحد هو الوحدة المتعلقة بجنس الاله لا جنس الاله مطلقا اذ لو تعلق الامر بجنس الاله مطلقا جاز
اتخاذ اكثر من واحد اذ المطلق يشمل الواحد والكثير لكنه غير جايز فقد الله تعالى قوله الهين باثنين
وقوله اله واحد ليتبين في كل منهما ما هو المراد لانه لما قيد الهين باثنين الدال على العدد صرحا علم
ان المراد من النهي هو العدد والمتعلق بجنس الاله لا مفهوم الاله من حيث هو ولما قيد قوله اله
بواحد الدال على الوحدة صرحا علم ان المراد هو الوحدة المتعلقة بجنس الاله لا المفهوم من حيث
هو هو واذا ثبت انه لا يجوز ان يشتمل [redacted] القرآن على ما لا معنى له
فهل يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلف معناه وان كان له معنى في نفسه ام لا اختلفوا في ذلك
على ثلثة اقوال الاول انه لا يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلفون معناه بل جميع ما فيه مفهوم عليهم
الثاني انه قد يجوز استماله على ما لا يفهم المكلفون معناه الثالث الفرق وهو ان ما يتعلق بالتكليف
كالامر والنهي فلا يجوز ان يكون مفهوما لهم والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وما
لا يتعلق بالتكليف فيجوز وقد استشكل كثير من العلماء هذه المسئلة بالآلة قبلها فبعضهم فرضها
للخلاف في الاول فقط كصاحب المحصول وغيره وبعضهم في الثانية فقط كالقاضي عبد الجبار

مطلب في ان ليس في القرآن ما لا معنى له اصلا

مطلب في ان ما لا يفهم المكلف معناه لا يجوز ان يكون في القرآن وما لا يفهم خرج المكلف يجوز

وابا الحسين البصري والصواب انهما مسئلتان والحق من الاقوال الثلاثة في الثانية انه لا يجوز
اشتمال القرآن على ما لا يفهم معناه والمفهوم من كلام المصنف انها مسئلة واحدة حيث ذكر الثانية
بطريق السؤال على الاولى والجواب عنه بقوله فان قيل يعني ان القرآن وان لم يكن فيه ما لا معنى
له لكن فيه ما لا يفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له في عدم الفائدة فالمحذور هو اشتماله على العبث بما ق
غير مندفع بما ذكرتم وذلك كقوله كهيعص وما يعلم تاويله الا الله اخبر الله تعالى انه في القرآن ما لا يعلم الراسخون
معناه واذا لم يعلمه الراسخون في العلم فبطريق الاولى ان لا يعلمه غيرهم وهذا لان الواو في قوله
تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به للابتداء فيكون كلاما مستانفا والوقف على قوله الا الله
واجب فيكون معناه ما يعلم تاويل المتشابه الا الله تعالى ولا يجوز ان يكون للعطف على الله اذ لو
كانت للعطف لكان الضمير في قوله تعالى يقولون آمنا به كل من عند ربنا عائدا الى المجموع السابق وهو
وهو الله والراسخون وهو مستحيل على التقدير ان يلزم منه ان يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا
فيتعين كونه للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما للراسخين ولذلك ايات الصفات الواردة
في القرآن الدالة على معان لا يليق بذات الله تعالى كاليد والوجه واليمين والروح والاستواء على
العرش والمكر والاستهزاء وغير ذلك مما يستحيل ظاهره في حقه لا يمكن حمل تلك الايات على ظاهرها
لغة وهي المعاني التي وضعت تلك الالفاظ في اللغة لها والمعنى الذي هو مراد منها غير معلوم للمكلفين
فكون في القرآن ما لا يفهم معناه اشارة الى الجواب بقوله اجيب عنه بان من جوز التكليف بما لا
يطاق اجاز مثل ما ذكرتموه مثل المذكور في القرآن او اجاز المذكور فيه والمثل زايد لان غايته ان
يكون تكليفا بما لا يطاق وهو التكليف بفهم ما لا سبيل لفهمه وهو جايز عنده ومن منع اي منع
التكليف بما لا يطاق منه اي منع من وقوع ما لا يفهم معناه في القرآن لكونه تكليفا بما لا يطاق
وهو محال عنده لانه لو اشتمل عليه طرو القرآن عن كونه بيانا للناس واللازم منتف اما
الملازمة فظاهرة لان ما لا يفهم معناه لا يصح لكونه بيانا واما بطلان اللازم فلقوله تعالى هذا
بيان للناس واجاب هذا القايل عن دليل الخصم اما عن الاية فبانا جعل الواو في والراسخون
عاطفة بما لا يفهم ومنع بطلان كونها عاطفة وخصص الضمير في قوله يقولون بالراسخين وان كان
ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا بعد في التخصيص بما وراء الله تعالى عنه للدليل العقلي الدال على
امتناع عود الضمير اليه وهو انه لو لم يخصص يلزم ان يكون الله تعالى قائلا آمنا به اورد بان
التخصيص وجعل الواو للعطف غير جايز لان قوله يقولون حال ولا يجوز تخصيص المعطوف بالحال
دون المعطوف عليه لوجوب الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في متعلقات الكلام
اجيب بانا لا نم انه لا يجوز تخصيص المعطوف مطلقا وانما لا يجوز ذلك في موضع يقع فيه التباس

لعدم

لعدم القرينة فانا نم في موضع لا التباس فيه فجاز ان يرجع في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان
نافلة حال عن يعقوب وصح ذلك لعدم الالتباس وكذا فيما نحن فيه دل الدليل العقلي المذكور على
التخصيص على ان مخالفة الظاهر هو من الخطاب بما لا يفيد فيترك الاصل اذا اقتضاه الدليل
واما الجواب عن ايات الصفات فهو ان تلك الايات كنايات ومجازات فهم العرب المراد منها بادنى
صارفة لا عن ظواهرها الى تلك الكنايات والمجازات على ما علم في علم التفسير والكلام فلا يلزم
من وقوعها في القرآن وقوع ما لا يفهم معناه فيه واعلم ان مذهب السلف من الصحابة والتابعين
انه لا حظ للراسخ في علم المتشابه وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد
وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون
ابتداء مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند الله تعالى واستدلوا عليه بوجوه
الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله الثاني قراءة ابي وابن عباس ورواية
طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به الثالث انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
فلو ذم من ابتغى ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل وذلك يدل على عدم علمهم والا
لما ذموا على اتباعه الرابع ما روى عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم ام
باطلاقه من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة اولا لابتغائها فتناول الجميع الخامس ما روى
عنها ايضا انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله السادس قول
عمر ابن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم تاويل القرآن ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا
به كل من عند ربنا اي لاحظ لهم الا هذا وذهب الخلف وهم اكثر المتاولين الى ان الراسخ يعلم تاويل
المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلامه فيما فكروا واستدلوا عليه من وجوه الاول
لو لم يكن لهم حظ فيه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم لانهم ايضا
يقولون ذلك الثاني ان المفسرين لم يزالوا يأولون الايات ولم نرهم وقفوا عن تاويل شيء
من القرآن ولولا العلم بالمتشابه لتوقفوا فيه وما فسروا الجمع الثالث ما قال الحبر انهم لم ينزل
الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتنفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلولا العلم بالمتشابه لما امكن
ذلك ولزم منه الخطاب بما لا يفهم قيل لا خلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان
الراسخ يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة فان
ذلك لله تعالى وفي الاسلام اختيار مذهب السلف وهو ان الراسخ لا يعلم تاويله وتجب عليه
اعتقاد الحقية في ذلك اي في المتشابه بان يعتقد انه حق منزل من الله تعالى وما اراد به معنى صحيح

حق من غير تعرض لتاويله وهو ان اهل العلم مكلفون بالوقف اى بالوقوف عن طلب معناه فان الوقف
متعد لكنه استعمل بمعنى اللازم وهو الوقوف او معناه انه مكلف توقف نفسه اى حبسها عن
طلب معناه لعجزه عن الاطلاع ابتلاء له اذ لو كان له الاطلاع على جميع العلوم لحصل له العجب وبقى فى
نفسه التكبر فانزال المتشابه ابتلاء للراسخ وامتحان له هل ينقاد لباريه ويعترف بالعجز او
يتقحم فى حجبه ويتكلف فى تاويله بما لا يعين له به ولا دليل له عليه وذلك والله تعالى ابتلى عباده
بضروب من العبادات بعضها على كل البدن وبعضها يتفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل
عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فى ابتلاه بانزال المتشابه ليمتنع عن التفكر
فيه فيتعذر حقيقته وبانزال الخفى والمشكل ليتعب بالتفكر فيها ولان غير الراسخ مثلى يضرب من الجهل
فكلف بالطلب والامعان فى العلم وكلف الراسخ بالتوقف عن تاويل المتشابه وذلك اعظم
فى الابتلاء فان البليد رياضته بالضرب لتجرى والجواد رياضته بكبح عنانه ليمتنع عن الجرى وهذا
الابتلاء من اعظم الفوايل فلا يسلم خلوه عن الفايدة والواو فى قوله والراسخون عند حمزة للاستيناف
للابتداء ودون العطف على الله من آخر كتاب المرآة الى هنا كتبته من كتاب البدر المنير تصنيف
الشيخ الامام الحبر الهمام مظفر الدين ابى العباس احمد بن على بن ثعلب البغدادى الشهير بابن
الساعاتى مع شرحه لعمر الخنفى الفرغوى المجتازى الهندى شهرة من بعض مواضعه لكونه مدللا
ومفصلا ومبينا بالنسبة الى غيره رجاء افادة وبالله التوفيق والهداية والعناية والوفاء

الحمد لله على ما منح وافاض والصلوة
مع سلام على المخص الاصفياء
والانبياء ابدا سرمدا
وعلى من تبعه الى
يوم القيام
وما بعده

مطلب
حكمة انزال المتشابه

الفاضل سراج الهندى