القرآن هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه صلى الله عليه وسلم
نقلا متواترا بلا شبهة والقرآن عند اهل الحق
هو العلم اللدني الاجمالي الجامع للحقائق كلها
المصحف وهو ما جمع فيه صحائف القرآن

الزوع بالضم القلب

بسم الله الرحمن الرحيم

الابراء بالكسر جقمقده اود جقمق

لله الحي الاحد حمدا لا يحويه الحد على ما اولانا علم الفروع وجني من ورد روضة الزوع واستنبطها العلماء بايراء الآراء من اصول المشروع واروى بزلال سجالهم غلل عطاش الجموع آواهم الله الى الجنان والربوع وقام بصروع الاطعمة والزوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من الشفيع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع ومال غصن وضروع فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلها اليه الى الجنة بيشه ان ارباب البطالة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومخلص مآبي قالوا ان كتاب المنار للامام النحرير سيد الاحبار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار مارف مثل الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالنوال الوفي اسكنه الله تعالى في جنة مفتحة الازهار وارك في كنه تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طائر في الاقطار كالامطار ساير مسيرة انطاق الانظار صار من اجلى الامصار انار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قد ارى في افئدة الراوين نارا وكان له شروح رفال طوال ما بينا المرطالعوها ملال كلال نسألك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل محصل مقاصد المتن حاويا على عوائد ما البريعة حاويا عن زوايدها المبشعة وعلى لطائف فوايد جليلة جديدة وشرايف فوايد سيله سديدة فقلت لهم اني وهن العظم مني ووهب الطبيعة والقوى وفات القطيم والجوى والحب ولا ذنبي علة العلل ووجب وقاربني علة الاجل مع انكدار اوقاتي بفقدان المال وحوله وانتشار الجنا في من نائبات وحول والعلم حالي هاكم الى الفحول وبطل والجهل جاك جاذهم الى الفحول ونطل واي الصفا هيهات انفاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعناد الافتراح الى ثانيا فقطب لوكرة الاعتذار والالتماس [illegible]

المحوجي

المحوجي احداث باسدادي فلاحول اذ ليس في قلادي سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فانيقيه كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على رب الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب

الحمد لله الذي هدانا

من كتب الفقير الحقير ابراهيم صفية محمود كوان يوزيجي
سنة ١٢١١

6

الحمد لله الذي … خلق الهداية في … وهي الدلالة الموصلة
الى المطلوب كما ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير
الكبير ان الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او وصل اليه بالفعل او لا فانها
تستعمل في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا توقف
المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء وجنح الزمخشري كما في الكشاف
على ما قاله بوجوه كثيرة واعترض عليه الرازي ووقع اعتراضاته بعض الفضلاء
وبعضهم دفع وقعها لم ارتضيه … لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط
المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وفيه تلويح الى براعة الاستهلال
لان الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه …
والصلوة على من اختص بالخلق العظيم وهو ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة
من غير سبق روية العظيم وصف بالعظيم اشارة الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
وفيه اشارة الى ان المختص هو محمد عم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها
كان خلق النبي عم القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل … اعظم الخلق بذل
المعروف وكف الاذى … ورسول الله عم كان موصوفا بهما قد انزل الله
… ولا … الاذى انما يكون … وهو عم كان
صبورا يحتمل الاذى … قال عم صل من قطعك واعف عن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك … وعلى آله الذين
قاموا بنصر الدين القويم في المستقيم الدين منقول على دين الحق وعلى دين
غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك
اللفظي وعلى الاديان المحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعضها اولى
من بعض كيفية وكمية … كذلك لا يكون متواطئا الدين وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله
الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة

كانبات … وبقوله لذوي العقول عن … الحيوانات … بالاجبار
وبقوله باختيارهم عن الاوضاع التي … لا بالاختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي
بالذات يسوق … لانه بوضع الله ذلك … والخير حصول الشيء لما من شأنه ان يكون
حاصلا له اي يناسبه ويليق به والموصوف به وهي الكمال … فان ذلك
الكمال … من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر
خير اعلم ان اصول الشرع ذكره … على ان ما بعده ما يجب الاضافة
اليه كما في قوله ثم اعلم انه لا اله الا هو … كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه وكونه
مقبول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وفي الفقه لا بد منه اذ يجب اصل
يكون يبتني على غيره وفيه ان الاصول يبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله
شرع لكم من الدين ما وصى به … والاظهر قال الشراح يجوز ان … وبالمصدر
بمعنى الفاعل اي الشارع وهو الله او الرسول عم ويكون اللام فيه للعهد
لكونه موضوعا عند الفقهاء … ويكون الاضافة لتعظيم المضاف … او المفعول
فيكون اللام للجنس وايضا فيه لتعظيم المضاف اليه وفيه … ان …
… بهذه الاصول … والاظهر … يجب … بالقبول وهذا
التوجيه انما يستقيم او لم يجز حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل …
كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهر ان الشرع هنا
ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عم كما يقال شريعة محمد عم
وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه لكونه اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه واصول العلم
الكلام ايضا والشرع شامل لهما … اصول الفقه لافادة الاختصاص
الاختصاص فوتهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة
ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية لا الالهية
فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف
للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الخلف ومن وجه آخر …
قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون
اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع
ليبين ان الاصطلاح … الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب

الدليل في اللغة هو المرشد وما به الارشاد
وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر

الدين في اللغة الطاعة والجزاء والمراد هنا الشريعة
فان الشريعة من حيث انها تطاع لها
تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها
تسمى ملة ومن حيث انها ترجع
اليها تسمى مذهبا وايضا قد يطلق
بالدين منسوب الى الله فان الدين
وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة
منسوب الى النبي عم يقال ملة ابراهيم
وملة محمد وملة عيسى عم والمذهب
ينسب الى المجتهد يقال مذهب الامام
الاعظم ومذهب الشافعي رح

ونه حجة من كل وجه وهو خبر السنة لان المخبر به ثابت بالكتاب والثالث الاجماع لتوقف حجيته
عليهما والاصل الرابع القياس وانما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط
من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قال فرعية الحيض بان معلول له بعلة الاذى وهو موجود
في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة انها من
الطوافين عليكم والطوافات علة الطواف فسقط عنها سواكن البيوت ومثال
الاستنباط من الاجماع قولنا في الزناية يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي
الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس
قلت اخره بالذكر لان الثلثة كانت اصولا للعلم الكلام والفقه والقياس اصل
للفقه فقط ولكثرة الاختلاف انحطت رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع الى
الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت
الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس
قطعي فيما منصوص العلة قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وفي القياس
بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يؤخر ذكرها قلنا
ذلك في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد
وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة تثبت اصل الحكم ووصفه
والقياس يثبت وصفه من الخصوص الى العموم كما في الكتاب والسنة فان قلت على هذا
ينبغي ان يؤخر الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء
وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلت اشتراط المستند
في الاجماع لم فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال
هذه على ما صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت
قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة
فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلت هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من
قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا قصها ولم ينكرها احد والتعامل ملحق بالاجماع
العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين فكان من الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالشهادة
لانه امر ثبت جوازه عند الحاجة والعمل باثار الصحابة عمل بقوله عم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من عند الله تعالى فهو الكتاب

وان

وان كان منه بغيره فان كان من الرسول فهو السنة والا فان كان من غيره فان
اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء
اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل
النحو على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في عرف العام
على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر
من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وبدأ الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف
الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه
البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح
المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة
او للعهد لكونه معلوما بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه
خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير
منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما جمع في مصاحف القرآن
وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله على تقدير الاحصان فان قلت ان اريد من المصحف ما يجمع
فيه القرآن يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف
والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلت تصور المصحف موقوف على تصور
القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان بحفظه وبتداولهم
والقرآن بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا فائدة
للتعريف القرآن لانه مجموع شخصي معروف عند كل احد مفهومه انه سور وآيات فلا خفاء فيه
والتعريف انما يكون لما فيه الخفية قلت هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين
يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية وبعضها آية
فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن في عرفهم الخاص
بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء منه جزئية وذلك انما يكون بمفهوم كلي ولهذا
وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينها مختصة وهي كونه منزلا على الرسول
مكتوبا في المصحف منقولا اليك نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين
الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي
قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا
متواترا وهو الذي فيه تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام

اطلاقه واستعماله

الشرع

المشهور ... المتواتر

او ثبت بعلامات لانها ثابتة بطريق الاحاد وان قلت قرائته خرجت بقوله
في المصحف لان قرائته مكتوب في مصحفه لا في المصحف فيكون هذا الوصف
زايدا لا حاجة اليه قلت الالف واللام في المصحف للعهد واذا لم يكن للعهد فلا
يخرج قرائته بقوله في المصحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصحف فلا نسلم
كون المنقول عنه زايدا لان غرض التعبير وبعرف المصحف المشترك بالمصحف المبتدأ
وانه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة التي ثبتت بطريق الشهرة
كقراءة ابن مسعود رضه فاقطعوا ايمانهما فانها على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة
يكون تاكيدا وقد يرد على التعريف التسمية في اوائل السور فان الجصاص في عليها
ولست تدل على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رح لانه لم يحكم بكونها ولم يتعلق بها
جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القران
على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم
انها ليست من اول السورة ولا من اخرها وانما لم يحكم جاحدها لمكان الشبهة في كونها
قرانا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها اية وانما قرأة الحائض والجنب
فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة
وهو اسم للنظم والمعنى جميعا ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب
لان النظم حقيقة جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران
بنفيس الجواهر واما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا
لا من حيث انه من القران فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في [illegible] الانوار
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم
والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملتها الخاص والعام ثم عرف كل واحد منهما
باللفظ فكيف يتوقف الخاص القران لا لفظ الا والاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به
ان النظم والمعنى جزآن من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد به ان النظم كما يعتبر في
القرائية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال انك به قرآنا
وليس المعنى لان المعنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وقيد ولكن زعم
ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابي حنيفة رح ولهذا جوز القران بالفارسية
في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى
الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم

كما قال

كما قال صاحب التحقيق جزاه الله خيرا ثم انه جاء مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول
كما روى نوح بن مريم بكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القران لان الفارسية
غير مكتوبة في المصاحف وجواز الصلوة بدون القران لانه اسم للنظم والمعنى وانما يعرف
احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقران احترز به عن القصص
والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم
هنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها
اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران
فيقول معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على اربعة
اوجه وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن ووجه الحصر ان الاقسام
انما هي للنظم والمعنى فانه كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله
في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور والخفاء وان لم يعتبر فهو
القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم
الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يعتبر فيه الا الحكم وهو معنى
مستنبط من النص اما الاول فوجوه النظم قيل وجه التسمية طريقة يقال وجه هذا الامر
اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ويعلم
يكون بمعنى الجهة لمعنى الاعتبار اي في اعتبار النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا
لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا
ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلت اللغة وان اشتملت على المادة
والهيئة الا ان الصيغة اذا نصت قبلها كان المراد منها ههنا المادة فقط فمعناه
في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء
هو الاذهاب ليلا فلان ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من
قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان الخصوص والعموم
زيادة تتعلق بالصيغة فان التفرقة بين الرجل والرجال خصوصا وعموما ثبتت بالصيغة
لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم يخرج من الاقسام
المذكورة لان استعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام وداخل
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشرع كانت
دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك
والماول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على
الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح

[illegible]

البعض على البعض فهو المأول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا
فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي
والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو
المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم
البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال ان الثاني في وجوه البيان وهي
ثمانية فان كان الاول لزم ان يقال ان اقسام النظم والمعنى خمسة اجيب
بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام
النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالكل المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفا
والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة
والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان
ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف في ذلك النظم على المراد وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المفهوم
ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص
والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم
فهو الاستدلالات الفاسدة سيجئ بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل
في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار
صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن
ان يقال المعرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس
على حذف المضاف ومعرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة

الاشياء تنكشف باضدادها

الا النظم

لان كل

لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون وكلها ليست
ثابتة في الخارج كلها بل هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو
باعتبار العقل او جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول
وباعتبار يشتمل على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام فيكون هذه الحقيقة متلبسة
لاقسام وهي اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام
واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا اي تفرد وقس عليه سائر اسماء الاقسام
وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم
المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا
واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام
الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام
معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك
قلت نعم انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا ولو قيل
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون متقابلة وهذه
ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال
به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات
وما يكون دالا بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يوضع ولا التثنية
بالوضع والمستعملات والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به
المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم
بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعاني او بعوارض الاستعمال ولئن احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن
المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول ان المراد
منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لانه فيه
ولهذا جعلت الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه والاحسن ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد
صفة لمعنى على ان يكون اللفظ مثبتا ولا له مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد كالمسلم فانه موضع لمن له الاسلام وليس فيه ولا له على الافراد وخرج به العام
كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كل كل مستكره
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلت للاستيعاب واذا كان غرضه

والمستعملات صح

10

بيان التغيير وتطبيقه على الافراد لان القضية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب
النوع بقوله كل ما كان بايجاب بعد غير جزء واحدة وهو اما ان يكون خصوص
النوع مع خصوص الجنس او خصوص العين كما قال او رجل وزيد ان كان مقصود الفقرة
سوق الاحكام دون الحقائق بتعدد اللفظ المستعمل على كثير متفاوتين في احكام
الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت
نحو ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثير متفقين
في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثير مختلفين منفا ونحيف
في الحكم كالمجنون وغيره قلت كلاهما بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض
واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين ولا يعد الاسم
من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلت انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي
ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا لتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار العوارض الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا بحيث يقطع
ارادة الغير فاذا قلت زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع
مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا
يرى ان من لم ينقض تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه لا يلام واذا كان مائلا
لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه محتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان القطع يستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمه ولا ثبات
الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعي عدم احتمال البيان
والدليل كونه مبينا في نفسه فلا يجوز هذا التفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان
الحاق التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل
ثم فصل فانك لم تصل بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا
على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف رح والشافعي رح لان قوله تعالى واركعوا خاص
معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به جعله فرضا يكون زائدا على النص
بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت بل انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز

ان يكون

ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو يحتاج الى البيان قلت لا نسلم ان لكل معنى
شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ
عن دليل وقد تقدم جوابه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمأنينة
بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى الدليل وبطل شرط الولاء
بكسر الواو وهو الاتيان بافعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال
الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك رح لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه
لفعل عم مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي رح لقوله عم لا يقبل
الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
والتسمية وهي شرط عند مالك رح لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي
ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي رح لقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية لان قوله
فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاص ان معناهما معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له
فيبطل فان قلت لم لا تجعل النية واخواتها في الوضوء كما جعلتم التعديل في الصلوة
قلت لو قلت بالوجوب في محل الوضوء كما في محل الصلوة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت فرضا جاز
فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قال الشارح والقائل
ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في حكمهما
او مكملهما وكلاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمأنينة منفردة
غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة
وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني
الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم
الثالث لانه عم امر بالاعادة وسماه تارك الصلوة في قوله عم قم فصل فانك لم تصل فالامر
للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس
بعبادة وكذا خبر التسمية لانه مشهور يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو
المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى الى انه عم
واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض

بما روى عن ام ان النبي مسح رأسه فقدره بعد ذلك فمسح بمثل كف والطهارة
اي جعل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم
لانه اول بيت وضع للناس فالان في الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام
الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقد شرطنا بطلانه لان الطواف خاص معلوم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون حكم
الطهارة فيه بيانا لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلت لا اجمال فيه
بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف والاجمال كان فيه بالنسبة الى الاشواط
والابتداء فلا تحقق في عدد الاشواط والابتداء بيانا له والاجمال بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله
بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن
العمل به قبل البيان وهذا يمكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه
اسم البعض لانا نقول قدره ان يكون قدر ثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح بقدر
ثلاث شعرات لا يقال انه مسح رأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اولا ان ذلك
يحصل بفصل الوجه فلا يحتاج ذلك على حدة ولقائل ان يقال لا نم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدأ والا ولما ان يقال ثبت
العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب وكان في
اي بطلانه وبان الله فسر القروء بالاطهار في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بها من ذوات
الاقراء ثلثة قروء والقروء مشترك يستعمل في الطهر والحيض حملا من فسر القروء
على الاطهار مستندا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام يجيء للوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت
طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة
الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بمأمور به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان
الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث واثبات العدد وعكس
المؤنث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا
للخراب او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل
قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري وقد صرح
وفي ذلك في معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني بان الحيض وان كان
مؤنثا فالقروء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة

والبر

والبر فلو اضيفت الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلت هذا باطل لان
الثلثة خاص في العدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا
طلقها في الطهر يجعل ان تبقى من ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب
فلو حمل على الحيض وطلقت فيها لا يكون الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء
ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القروء
على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقت في الحيض لم يحتسب تلك الحيضة فيكون التربص
ثلثة قروء وبعض قرء قلت ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة
الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
فان المراد شهران وبعض الثالث وهو ذي الحجة قلت الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه
وقلب الزوج الثاني في كون زوج الثاني غير مثبت للحل الجديد ثابت بخاص الكتاب
لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقرره موقوف على تقدير مسئلة مختلفة فيها وهي
ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها
وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود بثلث
طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد
وزفر والشافعي رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية
للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى
ان يحلل الحل في الطلقة والطلقتين فيملك الزوج ثلث الطلقات ومن ذهب الى الثاني
قال الحرمة لا يثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة
والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي رحمهم الله بقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقات الثلث فكان حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة
فقط فما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت
للحل ليس عملا بالكتاب ولا بما ثبت لان حتى خاص معلوم معناه وهو الغاية بل كان ابطالا
لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال لفظ الزوج لا يصلح ان
يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور

فيكون الزوج الثاني متمماً للعلة غاية في الباب فاجاب المصنف عنه بان محللية الزوج الثاني
ثبتت بحديث العسيلة وهو ما روي ان امرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثاً ثم
نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت بثيابها تشكو وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي
اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو
من عسيلتك عنى عم عدم العود بدون العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود
ردة الى الحالة الاولى وهي حالة الفاوتة لا بالسبب الباقي لانه كان ثابتاً والعود لم يكن
ثابتاً فتلك الحالة لا يكون الا حلا جديداً والذوق علة للعود فثبت بالحل الحادث
لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتاً للحل الذي هو علة للعود فتعود
بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب الباقي لم يكن الزوج الثاني محللاً وقد
سماه النبي عم محللاً في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل لانه نكح قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن
على المحلل له لانه صار سبباً لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع
السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعاناً قال صاحب الكشف تحليله
لا باثبات كونه غاية لجواز ان يكون مثبتاً للحل ومنهياً للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك
العمل بالخاص بل عمل بالخاص بين الى ههنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافات مناف
لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتاً للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا
كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل
ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللاً يلزم اثبات الثابت قلت لا نم لزومه لان
الثاني اثبت حلاً لم يكن قبل لان الحل كان ناقصاً وهو اثبت حلاً كاملاً العسيلتان
كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية
في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان
العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا وهو مذهب [illegible] واستهلكه وقال
الشافعي رح يجتمعان لانهما يختلفان حكماً لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسبباً
لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلاً
لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع موجب انتفاء الضمان
بقوله عم لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه لم يجز عاملاً بهذا الحديث بعد
قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زايداً عليه بخبر الواحد فقد اثبتم
بما ابيتم اثبات الملازم الجواب بقوله وبطلان العصمة يقتضي سقوط عصمة المال ثابت باشارة

قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به
ما يجب حقاً لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا
كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية
من وجه لانه مباح نظراً الى ذاته وانما حرم حقاً للعبد على الكمال فوجب نقل العصمة الى
الله تعالى ليكون حراماً لعينه فلو بقيت العصمة للمالك لا من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه فان
قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلت لا يجب القطع في
سرقة الخمر لان من شرط القطع ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقاً للعبد والخمر ليس
كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل الى الله لصار
مباحاً وامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجده قائماً بعينه فله ان يسترده
وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر بقي
مملوكاً ولم يبق معصوماً فصارت حرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انتهاء
السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين
ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه
وبين الله تعالى فيفتي بالضمان لما روي عن محمد رح فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد
فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال
حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع
خيراً من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف
يجب القطع عليه ولا ملك فيه لاحد قلت لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف
حكماً ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق
حق الغير ليصير محرماً ومال الوقف كذلك ولذلك اي ولكون الخاص قطعياً في معناه
صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لانه ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف
على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
معنى الاية ان علمتم وظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم
على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وهو الطلاق الا فتداء
بالمال وهو الخلع لكونه اقرب مذكور فان طلقها بعد المرتين سواء كانت على مال او بدونه
فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملاً بالكل وهو الفاء [illegible]
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة

بقوله تعالى الطلاق مرتان بقوله فتطليق الثالثة طلقة بعد اولى على التفريق دون الجمع
لانه يدل لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرار كما في لبيك ومعنى فان طلقها بعد الطلقتين
تطليقة اخرى واستدرك تضايه ولان ثم تجيء للتراخي والترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع
قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع
والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان الفصل بقوله
تعالى الطلاق مرتان وبقوله فان طلقها بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر
تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاق فيكون الاولى
ثم رتب على الفداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقب الخلع فلا يلزم منه
ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر
وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما
يفهم منه ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان
قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلت انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل
ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما
اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما رواه ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا للحكم التسريح
على معنى انه ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة
فان اختار التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الاية
دلالة على مشروعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري
عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ويجب مهر المثل بنفس العقد
الخ بمجرده بلا تسمية في المفوضة عنده وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها
بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي يجب بالتسمية او بالفرض
وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعنده يجب المهر
وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها
يجب المهر اتفاقا فان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب
مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلت هذا ليس بقياسه وانما
يعرف بالنص والنص انما ورد في المسمى دون غيره ولكان المهر مقدرا شرعا غير مفوض
الى العبد عنده وقال الشافعي هو تقديره مفوض الى العاقدين كما كان البدل مفوضا

الى رايهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم
لم فرغ من ذلك بل ذكر لاوله عقيبها على صفة اللف والنشر فقوله فان طلقها متعلق
بقوله الصحيح وقد قربناه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب بمعنى يثبت الحكم بما يحل لكم من ارادة
ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء
ذلكم والابتغاء هو الطلب في العقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا
بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع وهو المتصل بالمال
فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحته قلت لا نم اللزوم
لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب
المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال
زوجتك بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير
مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة وقد علمنا ما فرضنا عليهم
هذا متعلق بقوله كان المهر ووجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون
المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عم لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا راجعة الى المتكلم فدل ذلك ان متولي
التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه
بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب
وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل حمله في
الاية على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه
وبقرينة قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى
التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على المولى الا ما يشبع ويمكن الجواب عنه
بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال
فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا
ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة
كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب
لان الواو بمنزلة تكرار الفعل فكانه قال وقد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون
الفرض المقدر الغائب عنه بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود

المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز
كذا قال الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بحثا به الفعلان من حيث
اللفظ والمعنى على يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بحثا به من حيث اللفظ والعامل
لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد وهو موجود في جميع الناس لا في
كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب
عمرو ويراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه
بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب
والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية
وضع الجبهة واما ما حصل عليهم فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به
الايجاب لكن المط حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه بعين التقدير قد علمنا ما وجبنا على
الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك يجري في
حقيقة [illegible] بالحديث ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فاوجب الاحكام معلوم
[illegible] وهذا اخص من الخاص الذي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبقوله بالاستعلاء عن الدعاء والالتماس
فان قول افعل [illegible] لا يكون امرا وقيده بالسبيل اشارة على ان العلو في الواقع
ليس بشرط على ان [illegible] افعل ممن هو دونه حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا
ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد من قوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع وذكر في شرح الاكمل وفيه نظر لخروج
الامر الغائب عن التعريف والصواب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن
الا فرضيع بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق
على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ
وللقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع
لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد او التعجيز ونحو ذلك وليس بامر
لانه لم يستعمل للطلب [illegible] المكلف الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم
ان لفظ الامر وهو اسم والمسمى هو صيغة افعل ولهذا يسمى وهو الوجوب فلفظ الامر
خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول شرع في الثاني بمعنى يختص مراده من الامر وهو الوجوب

بصيغة افعل لازمة له لان المراد وهو الاستغناء والوجوب الامر هذه الصيغة اعلم
ان اللفظ يكون مختصا بالمعنى كالمرادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون
الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين سوى بين الجانب
المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة والجانب اللفظ بقوله لازمة له وقدم الاول لانه هو المقصود
من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي
ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد والاربع موجب ومرجع
الخلاف الى اطلاق الامر على الفعل فذهب بعضهم الى ان الامر اسم مشترك يراد به وجوب
وان الوجوب استفيد من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
ام لا فعند بعضهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد
هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال عم صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل التبعية لازمة فثبت ان فعله
موجب للمتبع [illegible] الوصال بهذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم [illegible] وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عم كان
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت نعليك فالقينا قال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل
غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وللقائل ان يقول الانكار
لم يكن لنفس اتباعه بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عم وهو مخصوص به وكيف يجوز الانكار على
نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لم يكن موجبا لما اتبعه الصحابة وفهموا الاتباع وقيل لهم والوجوب
استفيد بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا لكان
الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وتسمية الفعل به اي بالامر لانه سببه
اي الامر سبب الفعل فهو مامور به فقيل له او تسمية المفعول بالمصدر هذا جواب عن
تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد منه الامر
الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول يتصف به كالفعل ولئن
سلمنا ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه لا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول

في اطلاق الامر على الفعل

على ان اوكذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان الامر اعم من صيغة افعل لا يحمل على نحو فعل
البتة اللهم الا ان يجعل او رجع اليه مجازا كما ان صيغة افعل جعلت تارة مجازا وعلى
هذا التاويل جميع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يجمع او امر جمعا للاوامر على غير
واحده كما ان ابطح جمع … وموجب اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب
كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى وكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد
من ترجيح على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا ولا ان الامر
يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب
اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير
ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد
قرينة تعين احدها قلت هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله عم من غير
توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبل بعضه
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض
اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله
تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح … وليلا عليهم
لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك
فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
ولئن سلمنا انها فهمت من الامر ولكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة
على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا فلو وجب لكان علينا لا لنا …
على ان ترك فيعود الامر على موضوعه بالنفس لا تسقط الجرة عن المامور به الامر بهذا دليل لقوله
وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في موضع الذم على المخالفة فعدم الاتيان
بالمامور به فعل ما يذم به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم … وفي الوعيد
لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فانه تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب
مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة
الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله تعالى عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد …

… ان المامور … والعقاب …

الاراد … الوصف … الامر

اخرا ذا وعته وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار
حقيقته فلا يدل على الوجوب لان المامور قلت موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه
ومقتضى الامر … والمخالفة تركه … حقيقة الامر فانما هو موافقة
الدليل الدال على حقيقة الامر لا موافقة الامر قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر
وهو عين النزاع قلت المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما يستحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر
فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص للطالب
في ترك المامور به اذ لو رخص لكان طلبا من وجه دون وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب
الامر الوجوب … الاجماع … على نفس الدليل وانما
ينعقد على ما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب كهذا
لو قال … اوجب عليك او اطلب منك … الوجوب قلت هذا اسم الموضوع
للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل
مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال يختص بعبارة والايجاب اعظم
مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلا بد ان يوضع له عبارة كان اولى وهي الامر
فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلنا ليس اثبات عدم الاشتراك
لا اثبات اللغة وقيل المعقول هو ان العبد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العذاب
ولو لم يكن الامر للوجوب لم يحسن ذلك وقد يقال الامر مستعمل … فالامر لا يتحقق
بدون الائتمار اي الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار … الاصل الوضع لكن
الوجوب لازم للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فثبت
الوجوب … المكلف والمراد بقوله الامر
حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ايجاب الشرع وفيه نظر …
فان الحاصل في صيغة الامر … فعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى
… الامر عند انتفاء
الائتمار … ان الائتمار بمعنى الامتثال …
مامور … الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل هو …
موجب الامر الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة … في بيان وجه ذلك
الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه … لان الاباحة جزء من الوجوب
اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على

العقاب …

فيعلو يعاقب على تركه ذلك وجب ما يثاب على فعله وكان حقيقة فيه كما لو اريد بلفظ العام
بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي
قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه مجاز اصلي اي اصل الموضوع له وهو الوجوب بمعنى لازم
الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها
بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما فما يستعمل الامر
فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين
من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من
الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس كلي يختص الوجوب بامتناع الترك
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على السوية وعلى التقدير جزئيتهما يكون
استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو
بمنزلة الجنس لها وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت
ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولك هذا الامر للندب او الاباحة
اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل
مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلت رب
حيوان وطائر حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام في غير الموضوع له المعنى
المجازي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا
بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا
من الوجوب اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص
الامر بالوجوب وهلمه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة
اولا وان لم يوجب هل يحتمل اولا والتكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه قال بعض اصحاب
الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس
كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم
لما سأل قلت سأل لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما
فيتوقف الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا

يحتمل

ولا يحتمله وقال الشافعي انه يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة
في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا
ثبورا كثيرا وصف بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق دلوكها او غروبها ام لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي
رحمه انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط او مقيدا بالوصف لان الغسل يتكرر
بتكرار الجنابة والصلوة يتكرر بتكرار الدلوك لان في الكتب وردت هكذا وفي السنة
ايضا كقوله عم الوضوء من كل دم سائل الحديث والوضوء يتكرر بتكرار الدم لكنه
اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة ويحتمل
الكل اي كل الجنس فرجحانه فرد اعتباري حتى لو قال الزوج لامرأته طلقي نفسك
انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث اي ان طلقت نفسها
ثلثا وهذا مما يحتاج فيه الى النية لانه محتمل ولا يعمل بنية الثنتين حتى لو نوى الزوج في قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجب
والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى فان
قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلت لا نسلم انه تفسير
بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي تنفيذه يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا
قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول ان هذا التعليل مشكل لان الواحد موجب الامر
فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يقال ان المراد انه ويصح نية الثنتين
لانها جنس طلاق وكذا لو قال الاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة تقتصر على المجلس حتى اذا
قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلقي فيجب ان يحتمل فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة
ليثبت صدقه وهو يتحقق بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر ولا تعرض فيه
لايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فيصح التعميم فيه لان صيغة الامر
مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد
سواء كان فقدر معرفا او منكرا هذا دليل لمذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار
ولا يحتمله بين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع
على العدد ولقائل ان يقول قوله فرد ان اراد به انه موضوع للفرد فمتنبه فلا نسلم ذلك

لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير تعرض بوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا
يجمع الا عند قصد الانواع والعدد وان اراد ان تطلق فرد ليس بمثنية ثم ولكن لا لزم ان يكون
مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالالف اللام فالا ان قال الله تعالى
ان الالف اللام لو حضر فلا ينبغي احتمال العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل
ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوحدان اي جمع واحد كرجال وركب واضربها كا ضرب
فانه معدود وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنه فكان بعيدا منهما اي من الفردية والجنسية
وبالتكرار العبادات باسبابها جواب عما قالا الاوامر المعلقة والمقيدة تتكرر يعني تكرار
المؤقتات وامر الشرع بعقب الشرط الذي هو في معنى العلة والوصف الذي هو علة الاداء ولم
فان قلت فلا اشارة في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في
ذلك بل التعلق بنفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء
لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنه
يثبت عند بالسبب وعندهم يثبت بالامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم وعندنا وجوب الاداء ثابت بالامر واما نفس الوجوب فثابت
بالاسباب كما وقت الصلوة بموجب اللغة فان قيل هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار
فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت لان الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم
من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشرع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين
لا بالامر بموجب اللغة حتى قال العبد اشتر اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار
بالاجماع واي ذلك على الدليل اختلف الانكار ايضا على الدليل لا على الامر وعنده
ولما احتمل التكرار قلنا للمراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثلثا
اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة
وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا
وكذا الاسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ولهذا قلنا في السارق هل يقطع اطراف الايدي
ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى
يتوب وقال الشافعي رح ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام
متناول اليمنى واليسرى فمن خصها باليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لا تدل على
مجيئين [illegible] وذلك جرى مجرى النسخ عندكم ولنا انه تمسكوا بانه مصدر السارق

والا لا يكون فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء اذ يكونان ثابتين بالاسباب وليس كذلك عنده وان نفس الوجوب ثابت بالسبب ووجوب الاداء ثابت بالامر حاشية

[illegible]

والسارقة

والسارقة لا يحتمل العدد حتى لو اراد به السرقة لا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لوجب القطع الا بعد ها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع
وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى ثابتة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض
ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن تكرار القطع بتكرر السرقة
لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب
عن الآية في ان قراءة ابن مسعود رض مشهورة يجوز تقييد المطلق به وقول تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراد ثم يصار اليه الا اذا كان في مقام
الدفع وانما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في بيان
الواجب وهو بالقضية الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه
من العدم الى الوجود او تسليم كل شيء بحسبه قوله تسليم كالجنس يشتمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر بهذا اشارة الى ان المراد منه افعال
الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فلا
يقال كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت
تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلت لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف
بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون يقضى بامثالها لا باعيانها
قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر
فان الماتي به ان كان عين ما علم فهو الاداء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى المستحق
في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى المستحق لان الامر ورد به
ولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في الاداء ما وجب انما يكون اذا سلم الى مستحقه
وزاد بعض قيدا آخر في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما يحل المصنف
هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته
اعلم ان هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب واما قول من جعله حقيقة في
الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل والقضاء وهو تسليم
مثل الواجب به اي بالامر فلا يقتضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع
فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان على الزيد قوله من
عنده الامر عند المامور بان يكون حنفيا او يصرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء

قلت الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا
احتياج الى هذا القيد وقد يستعمل احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء
كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا اى اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المصنف
متعلق بالقسمين نحو مجاز الاداء عن القضاء وبالعكس في الصحيح لان كل واحد منهما
خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء
حقيقة في معنى الاداء لان لفظ القضاء يشيع يجيء بمعنى الفراغ وهذا موجود في تسليم العين
والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه ووقع في تسليم عين الواجب
والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي رح خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي رح فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة
انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما في من
فاته صوم يوم رمضان لم يقض صيام الدهر كله فلا بد من قيد آخر يعرف به ان
القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم
عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما
منتف فتعين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع
له ما جنسه وهو مثل له فان يصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفلا غير مشروع قلت لا نم فان
الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابي حنيفة رح وايضا فقضاؤه ثابت
بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى عام قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل
لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي دون الاان المؤمن ليس من شانه
ان يترك الصلوة متعمدا فترك القياس ثم قلت كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه يجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب ويسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل
الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب
عليه عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها نظر فائدة الخلاف
بهذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نفل مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء

عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح
عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده لكن اذا
عبده بفعل يوم الجمعة لا يبقى انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه
مال الامام الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
فانهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة
في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار
جهرا اذا قضاها بجماعة اما اذا قضاها منفردا قال صاحب الهداية يجب المخافتة
ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا والقائل ان يقول وجوب رعاية الجهر
وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب
بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة لمن مرض فادرها على الايماء فقط فقضاها
وليس في الصحة يقتضيها كصلوة الايماء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض
يجزيه بالايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول
كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة
ثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيثبت بالنص كيف يستقيم قولك القضاء يجب
بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب لم يسقط وبهذا الطلب تفرع ما وجب
بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون
القضاء يجب بجديد لا بما وجب به الاداء قلت القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء
وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم
يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى سؤال وارد على قول
المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء
في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف رح او لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم مع ان قضاءه وجب بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في
رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لا يجوز فعرف ان وجوب
القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرط الى الكمال اجاب عما اورد
بقوله انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف
بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكنه
سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولان الفضل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف

هنا وذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرط الى الكمال بانه وجب الاعتكاف
بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف رحمه الله سقط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا اولى لان الاكتفاء بشرف
الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه
بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز خلفه في رمضان آخر لان الاعتكاف
الواجب مطلقا لم يتأد في صوم رمضان لان الشرف الحاصل له لنقصه بزوال اثره
على الشرف الحاصل من النقص كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة
فرض لكن يشكل في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرط الى الكمال
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر
كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم المقصود في ذلك الاعتكاف فجاز ان يكون
لشرف الوقت وان يكون للاتصال بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لقيام
الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احد العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء
غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال عينه فهو علة باعتبار شرف الوقت وقد
فاتت كذا قال صاحب الكشف ولقائل ان يقول العذر الاتصال بصوم الشهر
مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو
نذر صلاة اليوم يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث
صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب
بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزم ثانيا فالتفويت سبب لوجوب
القضاء بمنزلة نص مقصود وعندهم نفس القياس كما دل على وجوب القضاء بالنص
دل على وجوبه بالفوت والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء
وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفر حقها في الواجبات والسنن
والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيره فنقصان
كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكونه نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ
الامام فهو اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت اما انه يشبه القضاء فلانه
قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام حج بل
هو مثل والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار

اصل الفعل قلت انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل اولى فقيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء
محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد
فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت
كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعل صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلت سماه قاضيا مجازا لانه فيه اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام
ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا
هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى
بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة
في موضعه بعد فراغ الامام حال الاداء فانه يتم ما بقي عليه من غير تكلم على ما عليه الاول الا ان الامام
لو كان مقيما والمقتدي كان فرضه يتغير وقوله في ان نية الاقامة لا بد ان يكون
في موضعه اذ لو في غيره كان المفارقة لقوله ان حاله يبطل صلاته ومن انه اذا لم
يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء
ومن الربع انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه الى الاربع لكونه
مؤديا قال شرح الدين ولقائل ان يقول لاحق مؤد حقيقة وفاته شبهة في اعتبار كونه مؤديا
يقتضي تغير فرضه الى الاربع وفي اعتبار شبه القضاء لا يقتضي فلم رجح الشبه على الحقيقة
وكان العكس راجحا طالا ول العبارة ولي هنا كلام ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الاستيفاء
ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قاله يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ونوع
من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله القديم
في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحب الحقيقة
وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه
وكل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين
ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان
قلت اذا كان اداء كاملا فالقاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا
بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او تلف مال الغير في يد الغاصب
ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او دين يستغني بها رقبة او دين وهو اداء قاصر
وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب
اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك والمشتري

قبل الوقوع الى ولي الجناية يبرء الغاصب من ضمانه وانما قصوره فلانه لو دفع الى المالك
او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين فهلك في يد المشتري ثم جاء ولي الجناية فاخذه من
يد المشتري يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واما رد عبد بغير
عينه كما لو تزوج امرأة على عبد بغير عينه يحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لجهالته حتى
التسليم ولم يتعين بها القاضي وتسليم عبد الشرء يعني لو اشترى الزوج العبد الوسط وجعله مهراً
وسلم الى المرأة كان ذلك التسليم اداء لانه شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه
عين حقها بهذا التفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على التسليم اذا طلبت المرأة ولم يسلم
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا او استحق العبد بالقضاء ثم اشتراه
البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على التسليم الى المشتري قلت لان الاستحقاق فيه ظهر ان البيع
كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم
اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ بالاستحقاق في المهر كما لا ينفسخ
بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ويتفرع على هذا ايضا انه لو صار
ملك لغيره ثم عاد اليه … فانها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء
لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع للمشتري
جاز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل
لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات
ولو كان كذلك لما تغير حكم الخمر … العين بمجموع الذات واعتبار المملوكية تبدل
البعض بتبدل الكل كما قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخلف بالحل
او الحرمة هو ذلك الشيء بسبب المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات ولو كان
بين الحربي والعبد فظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم دخل على بريرة
فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
الذات حكما والعين واحدة ولهذا لا ينفذ القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل
من العين الى القيمة ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه وان لم يتغير بالقضاء وانما جعل
اداء شبيه القضاء ولم ينعكس لان جهة الاداء باعتبار الذات وجهة القضاء باعتبار الصفة
والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين اذ … فخر الاسلام
من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وهذا اداء لانه قضاء في الوقت
يشبهها قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان

ترب

الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه تسليم الدين سوى ذلك واما الوصف فتسليم عينه ممكن
فكان التسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء الوصف قضاء شبيه
الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة
الصفة بالسبب والقضاء نوع ايضا اي كالاداء انواع قضاء محض وهو ما لا
يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة
وقضاء بمثل غير معقول لا يدرك بالعقل لا انه ينفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم في قضاء
الصوم للصوم الفائت بهذا النظر القضاء بمثل معقول والفدية له والصوم بالفدية في القضاء
نظير مثل غير معقول في الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم
وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ الفاني فان العقل لا يدرك المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى
الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس معناه
لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا قال الامام
الزاهد … وان لم يصح لانه … المنصوص عليه ومثل هذا الاطلاق … في حق
العاجز بل منسوخة وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بدلالة النص وقرأ بعضهم وعلى الذين يطوقونه وجعل الواو العاطفة
معطوفا على الحكم الاول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والجزء بمعنى الزائد على الاخر
ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق
الس… وان كان حكما على طريق الصرح في الصيام ضرر لهم فيكون وجوب الفدية بالنص وقضاء
لتكبيرات العيد في الركوع كما اذا ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل
بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير
ان يرفع يديه بهذا في القضاء الذي يشبه الاداء وانما كان قضاء لان هذه التكبيرات
قد فاتت عن موضعها وانما يشبه الاداء لان حالة الركوع تشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة
فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لانه قيام بعض الاجزاء وحكما فبهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رح لا يكبر
تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان شيئها كالقراءة في الركوع
ولا يفوت اداء فاتت عنه ووجوب الفدية … نصف صاع لكل فرض في الصلوة
للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول
فكيف وجبت الفدية في الصلوة بلا نص فيها وعلى الصوم فاجاب بان وجوب الفدية

فيه الاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل
فيجب الفدية فى الصلوة لانها نظيره فى كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون
الفدية حسنة مندوبة يمحو الله بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد فى الزيادات
فى فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله كالتصدق بالقيمة اى كما اوجبنا التصدق بالقيمة فى الشاة
المعينة بنذر التضحية او شراء بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينه حية ان لم يستهلك
عند فوت ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا فى التضحية
لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ
الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى
فى هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من
ضيافة الكرام الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال فى هذه الايام ليكون الاراقة منصوصا عليها
فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل
جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت اذا نقل
الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم
النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض حتى حاضت
تعتد بالحيض ومنها اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء فى حقوق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل
صورة ومعنى وهو الاصل اى الكامل هو الاصل حتى لا يجبر على القاصر حتى لو ادى القيمة فى المثلى
مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين
لان فوق المستحق فى الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة
او ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد فى الاسواق
قضاء قاصر والآخر النص قوله ويؤول الى قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت
هذا التقسيم مخصوص فى حقوق العباد [illegible] ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول
كامل وقضائها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هناك قلت الثابت فى الذمة
اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال فى حالة الخطاء بهذا قضاء
بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل بين الادمى والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب
ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للادمى عن الهدر رفقا بالقاتل فى حالة الخطاء لانه لو كان
الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان [illegible]
واداء القيمة بهذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل فى عبارته تسامح لان تسليم القيمة قضا

لا محالة

اى لانه كان ينبغى ان يقول وقضاء القيمة واجب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء
اختار لفظ الاداء ايهاما بان معنى الاداء فيه قائما واذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعى رح لان جهالة جهالة الوصف لا الجنس كتسمية ثوب او دابة
تحتمل فيما هى على المسامحة كالنكاح دون البيع واما كونها قضاء فنظائره وما يشبهها
بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه زاحمت المسمى حتى يجبر على القبول اى قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى
اى بعينه وسطا يجبر على قبوله وانما يجبر الزوج لان التسليم عبد فالعبد بالنظر الى انه معلوم
الجنس يجب وبالنظر الى مجهول الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تجب التسمية
ويجب مهر المثل فكيف صحت ههنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى
مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت فى مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه
ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعلى هذا اى لاجل ان الكامل سابق
على القاصر قال ابو حنيفة رح فى القطع ثم القتل اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله
قبل برء يده عمدا ان للولى ان يقطعها اى يخير الولى ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله بلا
قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه فى الاول اى قال صاحباه لا يقطع الولى بل يقتل
لانهما جناية واحدة عندهما فيدخل المخيف بالقوى والسراية لان القتل لو كان بعد البرء
فهما جنايتان اتفاقا سواء صدر عن شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما
عمدا والاخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والفعل من شخصين او من شخص واحد لكن احدهما
خطاء والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا فلهما
ان القطع انما يكون جناية اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقطع الى القتل
ودخل موجبه فى موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساوات وفى القتل بعد القطع
مراعات المساوات فى المعنى وهو الاهلاك وفى القطع مع القتل مراعات المساوات
فى صورة الفعل ايضا فيخير بينهما الولى بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل
عند ابى حنيفة رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت ينبغى على القطع والقتل
انه اولى الا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما ان له ان يسقط الكل عفوا كان
له ان يسقط القطع فصار كالمستوفى بعض الدين وابراء الباقى ولا يصار الى المثل القاصر على
اى لاعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة رح فى باب ضمان العدوان لا يضمن مثل له

بالقيمة اي انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء
بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف رح لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته
يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العبرة في الاصل
كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عند رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما تحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد
يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لا نسلم العجز لانه لا يظهر
الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم فيه بالمثل لان لا مثل له
يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلت المنافع سواء كانت تجارة وعبيد
لا يضمن قيمتها بالاتلاف عندنا بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي
يضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر فلا واحدا اولا يضمن منافعه لو حبسه وعطله
لان منافع الحر تحدث بعدها ولا يد لغيره عليها كثياب بخلاف العبد ونحب قيده بالاتلاف
وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عبد غيره ولا يستعمل لان الخلاف
في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو الاصل بل بناء على الاختلاف في
زوائد المغصوب فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب عندنا
ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال متقومة
عرفا كالخانات فانها تقوم بها فيها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصالح الآدمي
كالاعيان ويرد العقد عليها في الاجارة ولنا دليل على انها مال لان العقد الجعلي
المال ما الاول ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية
للشئ عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة الا يرى ان الحشيش النابت
في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم ولهذا لا يجب الضمان باتلافه
لكونه ليس بمال لا يبقى في وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة بان جوازها قائم سببها
قلت هذا احراز ضمني لا قصدي في العقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع
هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا
فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره
فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلت
منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما وقلت القصاص
اي وقلت القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لولي القصاص
الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رح لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس يضمن بالمال

وعطله

عن حالة

عن حالة الخطاء ونحن دليل على ما ثبت ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز
فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول بهذه المسئلة مع ما قبلها
ثبت مسائل مقول القول اعني قلت ولم يقلت معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رح لانه متفرع على الخلاف
الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلت متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة والقاصرة وفي عبارة المقوت تسامح حيث لم يتبين المفرع عليه ولفظ
انه معطوف على قال ولو كان كذلك يجوز اذا شهد شاهدان انه طلقها بعد الدخول بها ثم
رجعا بعد القضاء بالفرقة فلم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي رح مهر المثل لان ملك
النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا وزوالا بعين الثابت فيكون
متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم يلاقي
في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لانه ذلك المحل الخطير لخطر النفوس وبانها تملك
بها لا تعظيم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي
ولا عوض ويستمر به الخلع بدلا عمالكم مالها ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يجب
عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا الوطف
مال الان لا بالشهود وحضانة ان رضا بالاعتبار الخلاف ملك التقوم لا باعتبار الخلاف نكرة فيه
يقول بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك
النصف بتعديهما وقوتا بيده عند مع فوات تسليم البضع فكان كانا الابيد المحقة عن ذلك
النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر هو الشارع
حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم
ان الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح
والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما
بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي ولا حظ للعقل فيه
وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لانه لا يصح وجب على الله تعالى
بالعقل فهو حسن وما ترك قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وخلق بعض
الاشياء حسنا وبعضها قبيحا واعطى لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة
حسنه فاظهره الشارع بالامر فيكون الحسن مدركا ثم لما تم فنقول المامور به اما ان يكون
حسنا لعينه مع قطع النظر عن ذاته بان الماموربه كالايمان والصلوة والثاني ان يكون
حسنا لكونه آتيا بالماموربه وقد يجمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني

اذا امر شرعا ان يؤمر به والثاني ما يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا
لعينه وبشرط في النوع الثالث ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك
لا يكون الحسن المعنى في نفسه ولهذا يندفع لزوم حسن جميع ما اوجبه لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن
لكونه اتيانا بالمأمور ولكونه شرطا للصلوة والمراد من المأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل والمرجع لاهل الكتب وهو اي الحسن اما ان يكون
لعينه اي يدرك العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما
ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيانه ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات
اما ان لا يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبل وصفا لا اصلا
او يقبل اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم
يعني ان ما يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه فقد تشابه لما حسن لعينه
او لغيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا القسم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من
النوع الاول او يحتمل فيكون من النوع الثاني كذا قال بعض الشارحين اقول وهم بعض
ان قوله او يكون ملحقا قسيم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسيم الحسن المطلق الثابت للمأمور
وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما
وهي ان يكون حسنة لا لعينها ولا لغيرها كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال
ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو
لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكفر ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الاقرار باللسان وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر
على لسانه حين يطمئن قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان
مأجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجوده
محل المقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة يدل على تعظيم
الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال الملحق
بالحسن لعينه فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة المال الا انها صارت حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اعدى الاعداء

[illegible] فتصبح انفقت لبعد وحج وكذا الحج فانه قطع مسافة وزيارة
اماكن معظمة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الشيخ
[illegible] ثم [illegible] على [illegible] ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى
او النفس [illegible] بحاجة [illegible] صفتها [illegible] مجبولة على تلك الصفة [illegible] فانها مخلوقة بخلق الله تعالى
وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالحقت بهذه العبادات بالصلوة
فان قلت يجب ان حاجة الفقير وجنابة النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما سبب
بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت
الدفع والقهر بالحمل على انه مصدر المجهول فيكون بلا اختيار العبد ولغيره معطوف على لعينه
يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامنا فيما ان الحسن فيما لعينه
لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر قلت ليس المراد
من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط ولا يقبل فانه الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى ويكون حسن الحسن في شرطه
بعده اما كان حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به كالوضوء ومثال ما لا يتأدى بنفس المأمور به
فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا تتأدى بنفس المأمور
وهو الوضوء بل بفعل مخصوص بعده والجهاد ومثال ما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن
في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر
الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله تعالى ودفع
كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار
العبد وصار ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن نقل العصر بالجهاد وعلى اعتبار ان يكون الاعلاء
والدفع مصدرا للمعلوم لكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانه تعذيب العبد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط بنحو واما ان يكون الحسن المطلق
من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرط وصار الملحق به ايضا حسنا لشرط وصار الحسن
لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى به كالجهاد حسنا لحسن في شرطه تخصيص
المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او
يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من جنس الغير فناسب للتنويع

الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد الخ اعلم انها متقدمة على العبد اعلم
ان القدرة على نوعين قدرة لتقييد الفعل بها تحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا يكون شرط التكليف فان قلت يجب ان
يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك
المأمور به لعدم التكليف به قبل المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل
في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون
الفعل مقدورا والمختار انه يكفي لصحة تعلق قدرته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة
تقييد الفعل بها بتوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الالات
والاسباب وهي سابقة على الاداء ثم هي على نوعين نوع يتمكن الفعل به على غالب الوجود
عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في
لزوم الاداء بعينه وقدرة يتمكن الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان نادرا وقوعه يظهر
اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به نوعا مطلق
يحتمل من غير اعتبار قيد وهو اولى ما يتمكن به المؤدي من اداء ما لزمه ويلي هذا القسم
من القدرة شرط في اداء كل حرف او اداء كل واجب بالامر والمأمور به سواء كان حسنا لعينه
او لغيره والقائل ان يقول في عبارته مسامحة لان الظاهر ان اللفظ هي راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشي الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن
المقسم فيجتمع مع انه يجري في التقسيم وان يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ونحوه الكلمة
واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال القدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة
مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لا يتقيد بقيد والممكن يتقيد
بقيد فاطلاق المطلق عليها غير تحقيق كذلك للاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط
فيه حتى من فاتت عنه صلوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
ولا يقال انه مكلف بالسير في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف
الاول وما هو شرط الوجود يكفي لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في باب النكاح
بهذا احتراز من وجوب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة
لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب
شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها او فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت

ما فاته فالاولى ما قال بعض الحذاق ولا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء ان كان مطلوبا لنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط فيه
توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط
فيه توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد فيظهر الشي في وجوب
الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته والحاصل انما يشترط للاداء
اذا كان الغرض هو الاداء حتى لو بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت
بمقدار تحريمة او يقيل منه بمقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لاستحقاق توهم الامتداد
في الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان عليه السلام
روي ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاتة العصر فاهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق وانما احبت
انها شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جزاه الله بان اكرمه برد الشمس ليدرك
ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في كتب بعض الانبياء ويجوز ان يقول عقر السوق
وضرب الاعناق بالكلية بل جعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيئوه ولم
يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف
على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة
قبل ان اتماما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهتكه بالاثم وقال زفر لا يلزمه
وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده
بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال هلاك الزاد والراحلة والكامل وهذا نوع ثاني من الشرط
من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد
سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر والممكنة لا يثبت
الا التمكن ليس بعد وان المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى اليسر بل بعد وان الله تعالى لو اوجب بقدرة ممكنة لكان جائزا لكن
العبد ونه الواجب باطل لو توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير
من العسر الى اليسر ولو سقطها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية
لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب اشق وهو هروب عنه
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرطت لمعنى العقل ومغيرة للواجب من العسر
الى اليسر فلا بد من بقائها كما في الزكوة فان الاداء ممكن بدونها الا ان اليسر يحصل به فيفضي
واصل الاداء ان قلت بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كما يستغني المشروط عن بقاء الشرط
فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلت نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كما ...

وبهذا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة
في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط اليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء ليتمكن من الاغناء
اذ اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كما ان التمليك لا يتحقق من غير المالك
واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر
والخراج بهلاك المال في النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة
ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها
كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من النماء فالواجب اذا وجب
بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء كما في الحج فخص الاموال الباطنة وان هي
في الاموال الظاهرة فقيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا
لانه لما سقط الواجب عن نفسه بالتعدي صح ان يكون محلا للفعل فيجعل القدرة الميسرة
باقية في تقدير زجرا له ونظرا للفقير وقيد بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط
عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر
الا يرى انه لم يوجب العشر في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء
الحقيقي فشرط قيام منفعة الارض في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بقاء الارض
تقديرا حتى لو امتنع عن الزراعة بان كانت الارض مستغلة او زرعها ولم ينبت الخارج
والتمكن من الزراعة يجب وجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في
ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة
حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
في تلك السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط
لبقاء الواجب لانها شرط للفعل وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بعد الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
الفطر بعد وجوبهما قوله هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائد على اصل القدرة لان ادنى القدرة
في الحج المشي والكسب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ملك نصف صاع من بر او
صاع من شعير فقال المصنف انهما واجبان بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة
وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا ينافي ما قلت من ان القدرة الممكنة
سلامة الآلات والاسباب قلت لا ينافي لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط

حصول

حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل لتعيين الموصوف به اهلا
للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني شرعا فان قلت المراد من الاغناء الاغناء
عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا للوجوب عليه لكن في بينها
ودليل ثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى بالمأمور به كما امر به قال بعض المتكلمين
اذا لا يثبت حتى يقترن به دليل سندهم بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور
بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء بالمضي
انه يثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون
بعد جوازه شرعا فكان النزاع بينهم لفظيا راجعا الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة
عن سقوط القضاء وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه
يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن مستندهم انه ان ثبت بالامر وجوب اداء
الافعال بصفة الصحة فلم يمتثل ولم يمتثل وجب عليه القضاء عن الاحرام والحج الصحيح في
العام القابل بامر جديد واذا احجه فاسدا خرج عن عهدة هذا الامر لانه عام امره بالمضي فيما افسده
وانتفاء الكراهة ... الخلاف لم يحك عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق
بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه
مكروه فقد قلت المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب اي ثبت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عنده خلافا للشافعي
وهو يقول لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتسخ وجوب الاداء ولم ينسخ
الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك
وبينهما تناف فلا يجوز ان يكون غير موجب الوجوب لان المراد من الجواز ما اذن في فعله
من غير ان يتقيد بنفي الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب ويحمل على هذا
التقدير لا بد بنفي الجواز بانتفاء الوجوب لا محالة لبقاء جنسه النوع من الجنس بعد عدم
النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة
الخلاف تظهر في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وداء غير
متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوته كالزكوة وصدقة الفطر وبهما كالمطلق على

التراخي يراد به ان لا يتعقبه بالحال لا ان يتعقبه بالمستقبل حتما فالحكم كذلك
فان المطلق عنده على الفور ويجاب بان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به يسقط عنه الفرض اتفاقا
فتأخيره عنه نقض لوجوبه والواجب لا يجوز تأخيره عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض
بهذا ودليل على انه للتراخي بمعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك لا يخصه
في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفورية لكان
ذلك فعل السامع فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض على ما قضى ما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل بالجزء الثاني
وما الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله
في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان انه يأثم يلزم الفور قلت لا يأثم وانما يأثم لو اخره
وعجز وانه غير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش
الى آخر الوقت واخره يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم الخ والفوات مضاف
الى ضيق الكائن وتضييقه اي المخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد
اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء
اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء وهو فرض وجوده
كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم
عند العدم عندنا فلا يصح فيه الاستدلال والاولى ان يستدل بعدم الاداء وجوده
عند الوقت فيه بالاداء فانه ليس بشرط المؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال
شرط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا
له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز
الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى
بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان
تقديم الشروط لا يجوز قلت قد يصح تقديم الشروط كتقديم الزكوة على الحول ثم
التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شروطه ضروري
لانه موقوف على الشرط فلا يصح قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب ولا للاداء بل
الاداء ولا نضمن تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة لانه شرط للاداء فيجوز ان يعرف
بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه

اظهر

اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى والاداء
والدال على سببيته نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وهذا
يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد منها
بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة هو ترادف النعم لوجوب الشكر
بالعبادات وانما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا
وجوبا هو وجوب الاداء ووجود الاداء ولكل منهما سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه
الحقيقي هو الذي يحكى الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل الظاهري الوقت
تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه
الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا يكون الا مع الفعل
وذهب بعضهم الى انه لا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية فان الصوم
مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك
واما في الوجوب المالي ففيهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الى مستحقه وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل في المال وذهب المحققون
الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الاداء لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان الصبي قد يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم
الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم الصبي فرضا اداء للواجب قلت بعد
الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح فان الواجب
واحد لا على التعيين قد توقف الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد نزول السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يمكن تعيينه بتعيينات يرد على كل منها سؤال
وايرادها مع الاعتراض عليها يفضي الى الملال والاولى ان يقال بينهما فرق فان الحائض
مثلا يلزمها في حال قيام العذر ان ترفع الصلوة بعد زواله لو ادركته والمشتري يلزمه قبل
المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء في الحال كوقت
الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف له وكل الوقت
سبب لوجوبها ان فات الوقت عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع

ما قبل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز اول الوقت والا لما وجب على من صار
اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله ولا ما بين
الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بعينه الشروع والاتيان بقوله وهو اما ان
يضاف الى الجزء الاول بعينه ان اتصل الاداء به فتعين ذلك للسببية لعدم المزاحم والى ما يلي
بحيث لم يتصل الاداء به تنتقل السببية الى الجزء الذي يليه ابتداء الشروع وهو مرفوع فاعل يلي
سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن وقيل
ان تم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان
الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
السبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى
الوجود اعني الاداء فيعتبر هو ايضا سببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء
على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم
يتصل وانما المنتفي ههنا تقرر السببية فان الاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف
السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور
وللقائل ان يقول كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل
الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع
لكان اوضح واخصر من التطويل اي او الى الجزء الذي فيه عند ضيق الوقت يعني ينتقل
من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الحكم
بجزء ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجميع يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء
لان السبب الحقيقي هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة وقد زالت بالفوات فعاد الحكم
الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء
قلت معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت
فان قلت لو شرع في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلت باب النفل
واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد
صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة

على القيام

على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فهذه الابحاث ونحوها ... الذكر
وجب في الذمة كاملا فلا يتأدى الا كاملا فلا يجوز في الوقت ان فعل في الآخر فيجوز في فرض العصر
من عصر يومه لانه ان فعله لا يتأدى على الكامل فان قلت كل الوقت في الحكم فعل ينتقص بعضه
ينبغي ان لا يجوز عصر يومه في الوقت ان فعل عصر يومه قلت نقصان الوقت ليس بعيب
وانه بل عيب بكون العبادة فيه تشبيها بعبادة الكفرة فاذا مضى فلا بأس في الفعل
كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت ان فعله فان شرع في الجزء الاخير
فيه تعين بعد السبب فوجب في الذمة ناقصا للنقصان في ذلك الجزء فتأدى بصفة
النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ولم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم
الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا للنقيصة في سببه قلت المراد من قولنا ما وجب
ناقصا يتأدى ناقصا قضاء الواجب الذي لم يجب دينا في الذمة لان النقيصة في الاداء انما
تحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا تحمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت
وللقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا
فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر
اسلم في آخر الوقت لعدم ثبوت الوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع
الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف
يسع فيه غير الوقتي ولا يسقط اي التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت ولا يسع
فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسع
الوقت واذا ضاق وزال التوسع ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط
لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتجزي في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند التوسع تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض
اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء
بعده او قصدا بان يؤخر ذلك الاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين بالاتصال
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالكفارات اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار
في الكفارة احد الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة والطعام ولو عين احدها لا
يتعين بل له ان يفعل الآخر ويكون الوقت معيارا له اي مقدرا له ذلك الوقت حتى
يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان فانه معيار وسبب
فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته

لان الاصل في الاضافات ان تضاف الى السبب لانه حادث به وقد يضاف
الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه
موقتا ان الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون
سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان
قلت السبب ان كان الشهر كله او جزؤا منه وهو اليوم الكامل فمن نام به ليلا يرد عليه الكافر اذا
اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهوده جزء من الشهر حاصل
فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر وبطل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه
والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كلا كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه
الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلت بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير
غيره منفيا بهذا فيتجه كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا فيه ويؤيده قوله عم
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط فيه نية التعيين اي نية كون
صومه من رمضان وقال الشافعي ره يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت
باصل قلت لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق
في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية
الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة
غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف وبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان
قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت لا اعراض لما ثبت
في ضمن نية النفل قد لغت فيلغى ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر استثناء
منه فانه لا يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر
فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة ره
قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر
تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر
والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء ساقط عن المسافر فصار
رمضان في حق اداء بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان
يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض
فاذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز

فاذا

فاذا صام فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو
مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المعظم ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية
على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز وكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض
متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص
بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي
النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة ره انه لا يصح
بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر انما كان لكونه اخف نظرا
الى منافع بدنه فلان يجوز الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وكذا في
النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة ره انه يصح
لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان
اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يتعرض عن فرض الوقت
بتصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كالقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له
فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود
الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيد النذر بالمطلق يشعر بان النذر
المعين لا يكون من هذا القسم ولم يجئ في القسم الثاني فلا يكون الاقسام محصورة
في الاربع قلت النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سبب النذر
لكن اشبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية
وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين الوقت حصل بتعيين الناذر وقوله
فيما هو حقه وذا النفل ولا يؤثر فيما هو حق الشرع وهو الواجب الاخر ويشترط فيه
نية التعيين اي نية من الليل لان الاوقات غير معينة للصيامات فيقع الامساك
في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل
فينعقد الامساك من اول النهار بجنس الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان
وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت
المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار
والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة وبتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله هذا

بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف رحمه الله مضيقا حتى لو ادرك العام
الثاني فشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لاداية متعينا فاشبه المعيار وعند محمد رحمه الله
موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول فاشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت
الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند بعض وموسع عند بعض زال الاشكال
قلت لا لان كل واحد منهما لم يجزم بالحكم بل ابو يوسف حكم بالتضيق للاحتياط حتى
لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل
في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا
للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد
في العام الاول وعند محمد رحمه الله لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم لم يجعل
التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر
حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل المشقة انه لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال
فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول المشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت بان اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت فبعد هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء
النفل لا بنية النفل فيتعين لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح
وقال الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض لان السفه بحجرة والدين صيانة لماله
وهو شاع ودينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض الحج وتجب
بان الحج عن النفل لو وقع حجة فرضا من غير اختياره وذلك باطل فان قال بهذا ورد عليكم
حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختياره قلت في
رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل فتعين اصل النية بخلاف
الحج فان وقته قابل للنفل فثبت صفة النفل فتحقق الاعراض عن الفرض وعند لا يثبت الفرض
والكفار يخاطبون بالامر بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله
وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها تقام بها الزجر وهم اليق بها
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم الحرص بها فقد آثروا الدنيا على العقبى
وبالشرايع كالصوم والصلوة وغيرهما في حق المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون
على ترك الاعتقاد وعلى ترك وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة
وهذا انما يصلح مقولا لما قبل التفسير فثبت ان الخطاب يثبت في حقهم في حق المؤاخذة وانما

ربع ٣ آخر الجزء ١٢

وجب

وجوب الاداء في احكام الدنيا فلا ذلك يخاطبون عند البعض وهم العراقيون
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان العبادات وجب عليهم لم يؤدوا ولذلك ان اداء جائز
عليهم في حال الكفر ولا قضاء ولا وجب عليهم بعد الاسلام بل اداء واثم بعد قبول نزول
العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات
فكيف يثبت بنا وجوب الفروع الا بعد الايمان قال العبد والتزوج اذ بالعبادات
بالحرية قلت لم يريدوا انه يثبت في حق الاداء للفروع بل وجوبه ثبت بالدلائل المستفيضة
والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم وفيما يحتمل
غير حكم النزول فيه معاذ وبعثه الى اليمن انك تأتي قوما اهل الكتاب فادعهم الى الشهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا صريح بان وجوب اداء الشرايع مترتب على الاجابة
بالايمان فيما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا
محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة على ترك
اعتقاد الوجوب ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبحث المذكور
في الامر في نحو التوقف على القرائن وبيان الاختلاف في الحسن انه شرعي او عقلي آت
في النهي وهو اي النهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان
على التمييز من نوعان لان نوع النهي يكون باعتبار امور اخرى معطوف على قوله لعينه
وذلك نوعان وصفا ارادوا ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك كالاختصاص
الوقت ونحو في نوعية الصوم ووصف الجزء الكل ومجاورا ارادوا به ما يكون مصاحبا
ومفارقا في الجملة كالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ
لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفر المنعم ركوز في العقول
وبيع الحر مثال ما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما وقف فعند ابي يوسف رحمه الله
والمنافع شرعا لان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة
شرعا لا وصفا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال ما قبح لغيره وصفا فانه
بالمنهي عنه من حيث انه مشروع بالنظر الى ذاته لانه في ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو
انه يوم عيد وضيافة ونفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة
الصادر من الوصف لعدم انفكاكه عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم
ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال ما قبح لغيره مجاورا فالبيع وهو ترك

يو حلت لا الوقت بالنوع سا ئر الا يو قصد هم

30

السعي وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بان مكث في بيته
والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه
بمجاوره وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز والانفكاك الاذى عنها ممكن
بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة
بدون الشغل ممكنة باذن مالكه فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض
والانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك وطهرت الحائض
لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه
امكان حصول الوطي والصلوة عن الحرمة في بدون تحليلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد
فانه لا ينفك عنه الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان في
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان يشبه انتفاء الاهلية فاوجب فساد المشروع لانه
المشروع في الصوم في يوم النحر باسم المعصية لانه بفعل المشروع صار عاصيا فصار ما
انعقد به مشروعا ومحظورا او في المنهي عنه فنزل ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض
علوا الله تعالى نحره وتقرر المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء
وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة
ولهذا قالوا الاوضح بذل المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان في الغد يوم حيضها صح نذره بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة انما وجب قضاؤه لان بعضها من القيام والقراءة كانت عبادة والدلو
يسلم [illegible] بنفسه بالسجدة والمنهي فيها الصلوة والمنع فيها يكون امتناعا عن
ابطال العمل وهو واجب وتحصيل للمعصية وترك المنع يكون امتناعا عن معصية بطاعة
واركانها المعصية وفي ابطال العمل فرجحت جهة المعنى فاذا تركه لم يلزمه القضاء وفي القسم الثاني
لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع الكراهة التنزيه
فان قلت اذا اريد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله العقوبة ودون العقوبة بحرمان
الشفاعة يكون [illegible] الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اريد بها كراهة التنزيه
لزم ان لا يكون مستحلا وطي الحائض والمنصوص خلافه قلت نختار انها كراهة تنزيه وانما
[illegible] ثبت بالاجماع كما في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي
الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها
وجود حسي غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو قبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه فانه
يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض عن الاذى [illegible] عن المنهي عنه

واجد فان الدليل دل على ان النهي بمعنى الاذى في الشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن
الامور الشرعية وعن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة
والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققها
بين الملل قبل بعث كان الموجود بينهم بدل المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على
ذلك ابانة اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المبيع بعوض
زاد الاهلية والمحلية وكون المبيع معلوما والاجرة والمدة معلومين ومعرفتها
بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشارح والقائل ان يقول ما عدد ثم [illegible]
لما كانوا يعرفونها فرجحت انها افعال واما معرفتها فرجحت كونها على صفة مقصودة
وهو ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل
بآلة عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا فرجحت كونه وطيا في القبل في غير الملك
وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل يوجب الرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع
فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يقال الافعال الحسية ما لا يتعرف الشرع فيه
بجوازه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الاول القوية وصفا او يقع على القسم
الثاني لغيره وصف بمعنى في المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل
على كونه قبيحا بعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث
فانها افعال شرعية قبحت بعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن
الاستثناء ليس بجائز فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال
الشرعية وليس بما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلت المراد به ما يكون قبيحا
لغيره بدون اعتبار الجهة وهي كونه اشتمل الجهة الزائدة كما ان القبح لعينه بنفسه التحريم
بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا فحقق ما اتصل به وصفا والذكر
الكل والشيء لان القبح يثبت مقتضى المنهي عنه فلا يحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح
على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الذكر نهي عبادة وابتلاء
فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعل فيعاقب او يترك
فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي يستلزم
عنه لكن بالاتفاق ان لا يكون فيبطل النهي المقتضي وفي ابطال القبح المقتضي فيعود على موضعه
بالنقض او في حمل القبح للغير يكون المنهي ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي
ايضا محفوظا وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل حكم شرعي متأخر والنهي
نفر في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ
بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري

والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه وللقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة
على المطلوب وعليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم
هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه
متصور الوجود ويمتنع قولهم وان لا يكون مستحيلا بنا لا مستحيل له عقلا وعدم
الشرعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبني التكليف عليه الا ترى ان ابا جهل كلف
بالايمان مع علمه بانتفائه وقد يوجد كونه ممكنا بالذات والا فوجب ان
يقال النهي اذا كان مشروعا لم ينه عنه واعلم ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا
لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا هذا التفريع بالتأمل على ما مهده في الاصل
اي ويكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كالنهي عن الربوا وهو معاوضة
مال بمال وفي احدهما بنيت فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر
البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع
لاحد العاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر والخنزير
وغيرهما وصوم النحر وسائر المنهيات مشروعا باصلها اي في الربوا والبيع فلان الركن
وهو الايجاب والقبول قد وجد من الاهل مضافا الى المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل
بالقبض لانه شرط القبض لكونه سببا فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجارية ... واما
صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر
صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية انه لو صامه يكون مؤديا لانه كامل الترتيب غير مشروع
بوصفه وهو الزيادة في الربوا لانه قابل للاعراض لم يوجد فيه ولكن الزيادة فرع على الزيادة
عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه زائد والخمر مال
غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ
العقد والمقصود هو المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ البيع فجعل الثمن تابعا وجاريا
مجرى الوصف لتعلق النهي بوصف لازم لا باصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالكافر
اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء
والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي فهذا
جواب عما يرد نقضا على اصله وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان
ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا تفيد الملك
فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم
فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محلها فمحل النهي وللقائل ان يقول
ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرفت ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى

الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف
على شرعيته وهذه الامور قبل النهي ورود غير معلوم فان قلت انها باقية على الاباحة الاصلية
قلت لا نسلم بهذه المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت
شرعيتها بتقرير النبي عليه السلام في اوائل البعثة ثم انه نهى عنها في اول زمان نبوته قلت
انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعها في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك موقوف
على النقل فان قلت قوله النهي عن بيع الحر لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح
لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلت ذكرناه باعتبار ان القبح وههنا باعتبار
ما ورد على القاعدة بنسخ الاول قال الشيخ في الميزان الحكمة والشرعية تعرف
النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل
على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره فتحمل الكمال القبح حال اي قائلا
بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او ... المطلق كما قلت
في الحسن في الامر اي قلت ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف
تظهر في ترتب الاحكام عليه فلو انه لا ترتب وضع بعض احكام افعال المكلف الاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد تغير ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه
حكم بارتفاع الوضع الشرعي لانه ينافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم
العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره رتب عليه الحكم
لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لمذهب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي
من امارات الحقيقة كالامر كما قلت الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية
وفعل حرام فلا يكون مشروعا ولان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من
التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لانه في بيع القبح والمشروعية
لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون
المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي رحمه الله لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من
ان الاجنبيات الحقن بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا
يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم وسببه والجواب ان الزنا لا يوجب الحرمة
قصدا بل يوجب الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فحرم الولد عليهما
لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدت الحرمة منه الى فروعه وامهاته
والى اصوله من الاباء والامهات وكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فالحرم
بما يوجب الولد وهو الوطء ... مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر
في السبب كونه حلالا او حراما لانه يختلف على الولد وهو يتصف بالحل والحرمة ...

ولا ان انا اصبح من ولاء الرشد فان قلت لم لا ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء
وهو الشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك
يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع لان الملك نعمة فيحصل بسبب
لا بالاثم لان الاعتقاد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا له جوابه ان الملك
لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا
لما فات والغاصب ملك لا لا جبر في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك
شخص واحد وهذا لا يجوز فاتقدم الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه
وكذا خروج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه ثابت بثبوته
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة
العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل
والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة
وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع
الطريق وذلك يجاوره فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك
الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان الاستيلاء بهم معصية
فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان الاستيلاء بهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم
ولما احرزوا الاموال الى دارهم لم يبق محرزة لانها اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون
الاستيلاء بهم على مال مباح فيملكونه فان قلت بهذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهي
عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلت المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية
سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان يملك في يده بعينه
قلت الفعل الممتد لحكم الابتداء في حالة البقاء كما في حلف لا يلبس الثوب
في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على ما ليس
معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملك حتى يجوز بيعه واكل لحمه يجب عليه ان له
نادا لم يكن يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح
ما ذكره المص واخره عن الخاص لانه كالجزء من العام والمفرد متقدم على المجموع فالعام ما يتناول
اي لفظ يشتمل في الوضع لم يذكر الوضع بهذا الاتفاق بذكره في الخاص وبهذا كالجنس افرادا
خرج به نحو العين كزيد لانه لا يتناول الا على فرد واحد واسماء العدد ايضا كعشرة
فانها تتناول افرادها لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد

العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة وقوله ما يتناول افرادا احترازا عن المشترك
متفقة الحدود وخرج به المشترك لانه يتناول الافراد المختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احترازا
عن النكرة في الاثبات في النفي فانها تتناول متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق
العام عليه مجاز مثال العام مسلمون الافراد مشتركة في معنى المسلم وزيد ولما كان الافراد
مشتركة في السمية زيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا حتى
يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي هو موجب ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما
قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وبالناس الثاني اهل مكة ومع احتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما
له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا
يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل والفاضل ان يقول لا نم
لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر
واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط
في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم محل الغضب والفاصل
وعمل الجوارح تبع له فلما لم يسقط في حق التبع في الاصل اولى فان قلت خبر الواحد يحتمل احتماله
ان قطعه في حق العمل ولا العلم قلت ذلك احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير
متواتر لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعنده لا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز
تخصيصه حتى يجوز النسخ الخاص به اي بالعام بهذا التفريع لكون العام موجبا بعد لو قطعا
كحديث العرنيين عرينة وادي بحذاء عرفات تصغيره عرنة وهي قبيلة نسب اليها العرنيون
سقطت به الصغيرة عنه النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روي انس بن مالك رضي
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي
عم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا
فقتلوا الرعات واستاقوا الابل فبعث الرسول عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر فقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ورد
في بول الابل نسخ بقوله عم استنزهوا البول لان البول عام متناول لبول الابل
وغيره لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها ولا عهد ولو لم يجعل العام
مثل الخاص لصح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها
منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز
ثابت في العموم مع احتمال اكثر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلت

لاحتمال الخبر الناسخ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوٍ
لاحتمالات المجازات كثيرة لا قرينة لها واذا وصى بالخاتم لانسان ثم بالفص لآخر
يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان
العام يشمل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص
بينهما بلحقه اذ كرهش لا يرثه زيادة وفخر الاسلام في البزدوي المبسوط بغير ذكر خلاف
قال المصنف رحمه في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها
فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصى به بكلام موصولا او
مفصولا لان الوصية لا توجب شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد هو كما تم عام بيننا ولك
الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا
فاذا كان مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من
المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح
استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ
باعتبار الاجزاء عاما لكنه يشبه العام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم فلا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع
السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة تعدية بعلى والذكر بالقلب لا يستعمل غير معدونة
بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة
من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي ويقول هذا مخصوص
بقوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح
على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله تعالى حالة الذبح يجوز
اكله اجماعا فيحمل عليه العامد كذلك قلت لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما
عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص
انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد لان الناسي
لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير اسم الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة
بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله فانزل
الله تعالى الآية فاجاب بجواب اعم وعلق الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للعذر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن
دخله كان امنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان
مباح الدم بردة او زنا او كجناية ثم التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا

يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي رحمه لان الجاني قد خص
من الآية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الاطراف فانه لو كان
عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فكذا لم يبطل اذ الحقان فاعلا بهما او لما
لانهما ... قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله تعالى ومن دخله ليس بمخصوصين
فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام
الذكر لعجزه كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكر
من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة واما الاطراف فانه يسلك بها مسلك الاموال والآية نزلت في النفس دون الاطراف
لانه في حكم المال والغير فكان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع
جواز ان لا يطعم ولا يسقى حتى يموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان قال قلت
الاستدلال بالآية مشكل لان الضمير في دخله يرجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع
في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك به ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل
فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي
رحمه فالالزام بالآية متعذر نفى صفة الامن بعد البيت والحرم وقال الله تعالى او لم يروا انا
جعلنا حرما امنا وان اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار كشيء واحد فيجاز عود الضمير الى البيت
مثنا ولا الحرم ولهذا قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم
خارج البيت وما قيل المراد ومن دخل مقام ما قام فيه ونعته من البيت فاسد لانه تم تفسير الآيات
بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعلق الآيات بل هي ظهور قدرته
في المعجزة العظمى وخوضه فيها الى الكعب قال المحقق خصوص فرع من بحث العام قبل تخصيصه
شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض مسمياته وله عند الحنفية واما عند الحنفية
فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله اللفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض
الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافته
الخالق اليه فلا يثبت انه لا يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع
من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل
ان يقول هذا التعريف لم يثبت ولا التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان
يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا في ما بعده كذا قاله الشراح ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل التخصيص الا ان يعدما صار العام عاما قطعيا يمكن ان لا يجب
تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده

بغير مستقل لم يكن حجة بالشبهة اتفاقا إذ كان المخرج معلوما معلوم والمجهول كالربوا
خص من قوله تعالى وأحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل وهو والفضل
ليس بحرام فضل مجهول والبيع نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالأشياء
الستة ونحوه تعليله يكون نظير المخصوص المعلوم وإذا فهم مستقل هل يبقى حجة قطعية
بعد التخصيص أم لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما في
المنسوخ والمجاز من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والمجاز بعد تخصيصه بآية الاستئمان وهي وان احد من المشركين
استجارك فأجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به أي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها
احتجت على أبي بكر رض على ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه ولم ينكر أحد حتى جاها من الصحابة وعدل أبو بكر رض في حرمانها الى
الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانه يحتج
بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالإجماع على شبه الأول
النسخ وهو دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لأن كلا منهما يبين أن المخصوص والمستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لأن كلا منهما مستقل بنفسه فإن كان
المخصوص مجهولا فإنه باعتبار الحكم يوجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة
قطعية كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لأن المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا يتعدى إلى النص لاستقلاله فتعارضت الشبهتان فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا
وإن كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لأنه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر
ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة في الباقي
وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لأنه يشبه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لأنه عدم بالعدم
الأصلي إذ يتبين أن المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا أنه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لأن التعليل تعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع وما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك في بقائه
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار الحكم يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا فإن قيل ينبغي أن يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته إذا كان المخصوص معلوما
كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لأن موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما
بخلاف موجب التعليل لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فإن قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلت المانع
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم ظهوره من حيث المعارضة إذ لو علم اتصاله
لقبله من معارضة للنص ودليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما إذا صار

ودليل

ودليل الخصوص على القول الأول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة
وهي إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه الحر فصل ثمنه صح
البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فإن قلت كان ينبغي
أن يفسد هذا البيع لأنه جعل قبول العقد في ما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل
أبو حنيفة رح في بيع الحر والعبد بعد تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول
في العبد قلت الدليل الحر ليس محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا
وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا
في البيع فلا يمنع صحة العقد فإن قلت لم يجعل أبو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في
جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى لمن يصح قلت لأن العوض في البيع
ينقسم على أجزاء العوض فتوقف وجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث
لم يرض بأن يلزم بهذا العقد كل الثمن إلا بمقابلة مجموع العوض بخلاف النكاح فإنه لا يفتقر فيه (لا يجوز)
لعدم تجزية المحل إنما يقابل بالمحل باعتبار المزاحمة فإذا لم يصح نكاح في أحدهما لم يوجد المزاحم
فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص أن العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
والحكم غير ثابت فيه ... فيحتمل أن يكون رد البيع بخيار الشرط شبيها فيكون كالنسخ ومن حيث إنه
غير الحكم يكون رده بيانا أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان أن يكون
كالمخصص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصورة
الأربع لأن كلام العقد ينظر الى الايجاب بيع مبتدأ واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي كون محل البيع الخيار غيره ... الحكم يقتضي فساد البيع
في الصورة كلها لوجود شرط القبول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فرعاية الشبهين
قلت إن يحكم في الخيار ... صح البيع لشبه الناسخ وإن جهل أحدهما لا يصح لشبهة الاستثناء
في قوله بعينه وسمى ثمنه لأنه إذا عدم القيدان أو وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين
من فيه الخيار أو بالعكس لا يصح لجهالة المبيع والثمن ففي هذه الصور الثلث عملت لشبه الاستثناء
في الصورة الأولى بجهالة المبيع والثمن مجهولين لأنه باشتراط الخيار كأنه استثنى أحد العبدين
من العقد وباعتبار حصته من الثمن فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما
بحصته من الألف وذلك باطل وكذا هنا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه
قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة
الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كأنه قال بعتهما بألف إلا هذا بحصته من الألف (لاحتمال العقود والكثرة)
بشبه الاستثناء فيهما وفي الرابعة عمل بشبه الناسخ لأنه لو اعتبر شبه الناسخ فيها ففي شرط الخيار
لأنه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل رده ... بطل شرط الخيار لزم

العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن ظاهرة بعد صحة التسمية
وكان ينبغي ان لا يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الجهالة لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن
مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه مال لكن لا ينفذ العقد فيه ثم يخرج
بحصته فيجب جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم
اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقوله تعالى فاقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم
هو القول الثالث وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا
بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كلا منهما يبين ان ما تحت الاستثناء والخصوص لبيان انه
لم يدخل تحت الحكم قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان
معلوما يكون معللا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع
المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لا يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال
فصار العقد واردا على العبد ابتداء بحصته بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فيه بقوله بثمن واحد لانه لم
يفصل الثمن اما ان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح العقد في العبد عندهما خلافا
له رحمه الله وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالنسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل
ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم
فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس
بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل
البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الآخر بحصته لان الجهالة طارية وعارض فكان كالناسخ
لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفع بعد ثبوته كما ان الناسخ
يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره في المتن وهو ان
دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء
لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا
الوثيقين ان فيما ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى فالعمل
بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
الخصوص والتعميم اما ان يكون بالصيغة والمعنى بان يكون اللفظ والمعنى جميعا

وهو المعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال فشمل للعام صيغة ومعنى وكذا
نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هو المختار عند فخر الاسلام
وبعض المشايخ الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت
العام عندكم قطعي الدلالة بخلاف ولا يوجد التخصيص والجمع المنكر يحتمل الكل واحد من الجموع
من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما زاد على الثلاثة لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع
وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله
بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع صيانة لكلامه ولكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون
في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاتفاق
وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في الكشاف
يجيء لا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم شامل للعام بمعناه وصيغته
وهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات
قلت هذا شاذ وهو نادر وان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو مشتمل للجميع آحاده
لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا
فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا
قلت من حيث انه جزء المجموع لا بتصوره دون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على
الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت من دخل هذه الدار فله درهم وكل من دخل
يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار كيف يقال زيد وبكر وخالد وبعد من
فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطني من زارني وربما يستحق كل من زاره العطية والخصوص
في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه فسره بعض الشراح
بل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان الشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع
وانما في الخبر فقط واما في الشرط فتعين العموم واما في الاستفهام فلان المستفهم
بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم بنحو الكثير الشائع في استعمالهما العموم
ومن في ذوات من يعقل يعني ومجيئه من الاول يستعمل في ذوات يعقل كقوله ومن قتل قتيلا
فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما بعموم صفة وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد
وبعض الاصوليين لم يجوز هذا بل وضع ذلك لعموم الذات كما وضع ما لان يستعمل
في ذوات ما لا يعقل يعني او قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس لا يصح ان يقال

رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من مجهولات من وما فالمعنى الموضوع لهما قلت وصفت
مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام
واو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاءوا عتقوا هذا متفرع على كون من عامة
فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له
ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض
لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى الخاص فلا بد ان … على
العموم فوجب العمل بهما كما قال الشارح فيه ليس بصحيح لان قوله ومن شاء ايضا عام مع
ان المشية مسندة الى الخاص … والاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل
التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل
بعموم من والتبعيض بين لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط حكم
التبعيض بالكلية فان قلت هذا على تقدير المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب فيخص
اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت
تعلق المشية بكل من الافراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل وتعليل الا
بقوله البعضية المجردة … هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من
ان يكون في ضمن الكل او بدونه … لا نم ان التبعيض متيقن ولان قال الامام ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في
غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا ينبغي في قوله … ما تيسر وجب
جميع قراءة ما تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد ولانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من كما قال الله تعالى والسماء وما بناها
اى ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل وللعلم
علاقة الخفيفة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه ويدخل ما
في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمالها ايضا اي كما استعمالها في ذوات
ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم والعالم وكل للاحاطة على سبيل الانفراد
كلمة كل عامة بمعنى ان صيغتها يعني ان كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت
اليها كل كانه ليس معه غيره … كل فرد على الانفراد وهي تصحب الاسماء لانها
لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما تصحبها اي الاسماء ولهذا ان قال

كل امرأة

كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد وحنث بتزوج كل امرأة ولا يعم الافعال
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
وجب عموم افراده وكما قلت وان دخلت على المعرف وجب عموم اجزائه حتى فرقوا
بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق في الاول والكذب في الثاني لان جميع
افراده ماكول والثاني اي يكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير
لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت
بما اي كلمة ما وجب عموم الافعال لان كلمة كل لازمة الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه
فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولك
كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع فيه التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج
آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل وكما ثبت عموم الافعال
ضمنا في كل لان من ضرورة عموم الافعال عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم
الاجتماع اي توجب الاحاطة للافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا والنفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه
زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكون مشتركا فيه
وان دخلوا فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما
للاحاطة والشمول فيحمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بالحقيقة فيما يستحقه الجماعة بالدخول اولا فالاول
اولى لان المجازفة فيما جعل التحريض عليه … فجمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب
بانه ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وجود الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان
وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجمع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما
والقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع فيصح الحمل تارة
على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقديره وقوع كل
واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة الا … الكل
وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل واحد حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن … الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل حتى اذا
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل
التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو
اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة

لانه هو الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة
من تحقيقا اذ قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل لان
الاول اسم لفرد سابق فقد قرن بمن سقطت عموم من لان الاول اسم للفرد السابق
فحمل الحصن على الحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من
دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه ولم يعتبر هذا في صورة من دخل
قلت لان فيه قرينة وهي لفظ كل فحمل الاول على معناه الحقيقي في صورة كل من دخل لم يمكن لان
لفظة كل دخل على من وهو يقتضي التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد
معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم لو دخلوا افرادا يستحق
كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير واو في قوله
فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وصيغه
شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم قد يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها
ونفى استغراقية كقوله لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يقصد
من الاستغراقية وكان النفي واحدا من الجنس بهذا القسم تارة يعم كقوله لا بيع فيه ولا خلة
بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان
كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما يصح ذلك اذا نفي النكرة للعموم ومن قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قال اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام
مفيد العموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم
لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة
والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلت لا فرق بين المطلق والنكرة
في اصطلاح الاصوليين وتقسيم المطلق والنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما
وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده
لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية
بل اراد بالمطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي
تعم ولقائل ان يقول نقل عنه انه نص في احتمال الامر النكرة انه مشتمل على الحدود
وهو نكرة في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على احتمال العموم ونقل عنه ههنا
انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه فان الشيء نكرة شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميع
جوابه ان نعم في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه الا قولنا كن

وهما قال به بعض الرجعيين سمي انه فيه المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فلفظ
على انه اراد به اصطلاح الاصوليين واستشعر عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة
المذكورة في الظهار في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة
والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت تخصيص الكافرة منها بالقياس
على كفارة القتل قلت ان اراد من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان
اراد انه دال على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة
الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان
الرقبة اسم للبنية كما يطلق الذكي كذا في الصحاح فلو فات ولا الزمنة واما عدم جواز المدبرة
فلان الملك فيها ناقص فهو معترض على مذهب الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة
كما يطلق على السليمة ولو كان اسم الرقبة المعيبة مجازا لكان الاستثناء مجازا فيه عموم افراد
مقطوع الدلالة في التخصيص ولم يجوز الا فرض وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم له بهذا
كلامه ويمكن ان يجاب عنه وليس مراده بعد ذلك انه حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل
هي حقيقة فيها الا ان بناه على الكامل مقتصرا عليه من المطلق ينصرف الى الكامل ويمكن ان يقال
ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معيب من وجه فوت ولا المطلق ومقطوع اليد من
بقاء جنس المنفعة لوجود واحد منها حتى لو قطعت لا يجوز كمقطوع الاذن فانه فائت جنس المنفعة
وهو الكلام فلا يرجع تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة
تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او في الاثبات فان قولك
رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد بالعموم في الجملة ولكنه
لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون
فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والعموم الصفة يتحقق الاتصاف في كل فرد
من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة
ولم يجعل الصفة خاصة لخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة
تابع قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بنوعيته وهو محتمل له والصفة فكذا في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى وذكر في شرح المغني الهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل
البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم كل المنكرة لا يحصل فيه الا لتصف بها فلو
كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا لكنه عام بالاضافة كقوله والله لا اكلم احدا الا كوفيا
فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم واحدا سواء كان
من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم الاثنين يحنث ووالله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر
موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القرب ان يتكلم كل يوم ولو قال الا يوما بدون

الصفة بصير موليا بعد الغروب ان واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فيتقيد
الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدني الاثم
اعلم ان هذا الاصل اكثري في الوقوع يجب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة
كما في قوله تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوجن امراة كوفية
يحنث بتزوج امراة واحدة ومثل قوله لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مخصوص بالاستثناء
من النفي وبخلاف ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة
فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون بالمسمى وهو لا يتناول
واحدا ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب
الكل طلب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخيار المولى في تعيينه
المراد من النكرة بهذا ما فيه ابهام اعم من النكرة اللغة [illegible] ومن لفظ النكرة المعينة كقولهم
المراة التي اتزوجها طالق وجه التوقف ان اي وصف في الاولى بالضرب وهو عام وفي الثانية
قطع عن الوصف لان الوصف انما هو للمخاطب لا لاي النكرة التي بيننا ولهذا اي
وهذا التوقف مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فهو منتف في الصورتين لان الجملة
وفعل شرط لا انعقاد لها فانه اي ههنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى
فهي موصوفة في الصورتين لانه كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان نحو ما
فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير
المتكلم دون اليوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يتقوم بالمفعول
لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به [illegible] يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر
اثرها بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ان بين الفعل
والزمان من التلازم [illegible] ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بمقام المضافين والمتعدي يحتاج الى
المفعول به في تحقق الوجود والى المفعول فيه في الوجود [illegible] والفعل
ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم ولو في غير فصل [illegible] بل يكون [illegible] ويمكن
ان يقال في الوقف ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة
الاولى عتق كل واحد على ضربه فوكد الداعي لان الطبيعة مجبولة على الكف عن الرغبة فالتعميم
العموم وفي الصورة الثانية لا عتق الا بضرب المخاطب والا ان ما لا سبيل في ارادة
الا الغير على العموم بل [illegible] والحاجة الى ذلك والانسان مجبولة على [illegible]

اصل الترتيب وفيه بحث وقبض والله اعلم في افادة العموم وكذا اي كالوصف العام
في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجب العموم
اي عموم الجنس وهو محتمل صاحب التقويم وفخر الاسلام يحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فان حلف
لا اتزوج النساء حنث بتزوج امراة واعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون
بيان تغيير لا تقرير [illegible] وقد جمعت الاجزاء لتأكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما
ينبغي ان يثبت الكل عند الاطلاق محتملا دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان
لم يكن عاما لم يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي في هذه المسألة
واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها يفيد عموم الاستغراق سواء كانت
داخلة على المفرد او الجمع [illegible] لان اللفظ الذي يدخل اللام [illegible] ان اللام تحمل
اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد
او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
او قرينة فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم
يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس
الماهية كما في قولك الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان كلا منهما يدل على ان تزوج جميع [illegible] العالم غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار
الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع [illegible] بطل معنى الجمعية [illegible] فيبطل معنى التعريف
بالكلية اذ لا عهد في افراد الجمع فيحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع
للافراد لا للماهية فيحمل اللام على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمعية من وجه
وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد فالرجال او نساء وكان اعتبار الجنس دليلا لان فيه جمعا
بين المعنيين يحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم يجعل اللام في
لا يتزوج للجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلث ولا يثبت ولا الواحد والاثنين ولو كان كذلك
لان عدم الحرمة في قوله تعالى لا تحل لك النساء مخصوص بالجمع بل يثبت ولو الواحد فعلم ان عمومه عموم
الجنس والنكرة في ذكر النكرة وافادتها العموم [illegible] من النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى

لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والنوض خلافه كما يسر في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول كالعسر
فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا
القبيل نظر لانه لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد فان قلت اذا علم ان كل واحد من قول ابن عباس
رضي الله عنه كان قصد تكثير من قوله يسرين معنى التفخيم فتناول جنس اليسر الديني والدنيوي وذلك يسران
في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول لما ذكرنا انها لو كانت عين الاول
لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والنوض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القرائن وقد لا يعتبر والنكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد والنكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد والمعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد والمعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى والهكم اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي العدد الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي في ذلك العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن
وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة
والنساء والرجال في غيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي النوع
الثاني الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد
او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان اول الجمع ثلاثة
بالاجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام احاد وتثنية وجمع ولكل
واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك رحمهم الله اقل الجمع اثنان كقوله تعالى
هذان خصمان اختصموا اجيب بان يقال المراد فوجان لا شخصان وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للاثنين
الثلثان كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك
بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية بان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين
فوقت ان للاختين حكم الجمع في الاخوة وكان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث
فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية شقيقة للارث كما ان النوافل تبع

للفرائض وفي سنة التقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة
لا في حق فضيلة الجماعة وانما حمل على ذلك لانه مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة يكون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرط لصحة
اداءها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب والثلثة
سواه بقوله فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه لان مفهوماتها مشترك والصيغة
مشترك فيها فما يتناول افرادا او فردين فصاعدا يتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين
مختلف الحدود واحترز به عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول الافراد
مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج
ولا اعتبار الى اعتبار من حيث الوجود واعتبار من حيث اختلاف الافراد وبالاعتبار الاول
مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار
صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا خرج الكرم ومن قوله في العام متفق الحدود
احد الامرين اما ان يثبت ولو للفظ افراد باعتبار معنى وتختلف الافراد متفقة الحقائق وثبت
افراد باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر
وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما
بشرط التأمل لترجيح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تأملنا في لفظ القرء
فوجدناه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته ودالا على الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم
اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه
هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح ولقائل ان يقول بهذا الاستدلال انما يستقيم
اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فلا بل على العكس لان
زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض
يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر والمنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد
من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون الا والمنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت
الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون معنى منه
معينا على الاخر لغة قلت القرء ههنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم
او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او صفة في اي معنى يكون بالنظر الى
لا يمنع كون المشترك منه وهي له لا له والاولى ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض لانه نص عند ذكر الخلف ليقاس على الحيض دون الطهر فعلم
ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا بمعنى لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي رحمه الله يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد

المشترك

عن القران ولا يحمل على احد بها الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم
واما ارادة مجموعهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعنى تصير كل واحد من
معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتباره يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل
ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة فيحمل محمد رحمه الله
على المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله على المثل
معنى لانه مراد فيما لا مثل صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم
محمدا لان الشافعي رحمه الله يلزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة
مشتركا بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا يمكن
ان يحمل على الدعاء فيحمل على العناية بشان النبي عم واظهار شرفه مجازا اطلاقا للملزوم على
اللازم او الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قال قوام الدين الاتقاني في شرح
المنار بان نقض بالاية ان الدعاء والملائكة يصلون فلا تعم المشترك فاسد لانه خلاف
جلاء وليل وهم يصلون لا يصح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون وكذا لا يقال
زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب الا اذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال الة الضرب وكذا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع بالاتفاق بين ائمة اللغة
وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين وقال صاحب التنقيح انه
يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء للمجموع
فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه لاخر يوجب ارادته خاصة فيكون كل
واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة و
يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
والقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون
حجة عليهم ونقول كل واحد من المعنيين موضوع له من اشتراط انفراده واجتماع يستعمل
فانه في هذا المعنى من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالتين
نفس الموضوع له فيكون حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ مفردا
لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يجب

ان يراد بها اللفظ الا هذا المعنى واما المأول فهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي
عرفه بعضهم بانه تبين بعض الاحتمالات بدليل ظني وقال بعضهم المأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ليس بصحيح لانه لا يناسب
بلا بين المأول لوجوده بدون المشترك كالخفي والمجمل والمشكل وزال الخفاء عنها بدليل ظني
كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوه المجاز يصير ان مأولين
بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي
وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن عم من ان يكون رأيا او خبر الواحد
فيدخل جميع ما ذكره وكذا قيل ان يقال المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرف ههنا
اعيب تعريفه كانت الاثنية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول
من المشترك لا المطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول
ليس منها لانه يتغير دلالة الوضع بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل الحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة
فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم صيغة ولغة المشترك فان القرء بعد الترجيح ارادة
الحيض مثلا يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالرأي
فليف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في ظهور المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل
في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع والحيض على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
فانا اذا نظرنا الى اللفظ ثلثة قروء وجدناه دالا على عدد معلوم من الحيض والطهر لا يحتمل الزيادة ولا
ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سبب ورود الكلام كقوله تعالى
والنفاس من فضل وقوله كحل على اهل اللبن الحب ام الرث فالاول من الحلول
بدليل والالف فيه والثاني من الحل بدليل الرث فان قلت في المأول لا بد من ترجيح بالرأي
بغير الوضع وكل النظم ما يكون دالا على المعنى بالوضع من غير نظر الى اخر قلت لا نم فان وجوه
النظم ما ذكرنا اعم من ان يكون باعتبار في نفسه او بالنظر الى غيره وحكم العمل به وحكم
المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو لكن وجه انه غلب على ظنه طيب به
يلزم الرضى به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك لم يلزمه اعادة الصلوة لان
المأول انما يثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة او انما يثبت بخبر الواحد فيكون
الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاقسام الكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام
النظم لكنه مشتق بالتركيب ظهر المراد به في الكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم توقيف الشيء بنفسه على ان الظاهر عكس لا يكون المعنى منكشفا الى السامع
اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احتراز به عن الخفي والمشكل فان ظهور

الظاهر

المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص بقوله فان الظهور فيه
بمعنى في التكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال
والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم
قلت لم يذكره الكشف بذكره في توقف الحكم وذكر وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل
الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال
بغير دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا

النص

على الظاهر بمعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى في المتكلم لا بان يكون المعنى الزائد غرض
المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لان نفس الصيغة بدون لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني بدلالة سباق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشراح ذكروا ان
السوق شرط النص وعدمه شرط الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين
جائني القوم كان قوله جائني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء
جائني القوم كان نصا لكونه مقصودا بالسوق قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن
لكنه مخالف لما في كتب الاصول لانهم ما فرقوا في اشتراط الظاهر بين السوق وغيره ولو
كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا بهذا القيد وقال
ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظن بل الازدياد وضوحه ان يفهم
منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى ههنا كلامه ولقائل
ان يقول للمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلامه او غيره ولا دلالة للعام
على الخاص ايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى يجب ان يحتمل دليل يوجب خبر المجاز لتعين المراد ولا نم انه غفل عنه الكل قال
فخر الاسلام وصاحب التنقيح فالآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا
يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تقابلهما وانما لم يذكروا عدم
السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على
احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو في ذلك دليل في غير المجاز وانما قال
في غير المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره وذلك
ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها
قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان الظاهر احتماله ذلك وهو واضح
من الظاهر ولان لا يحتمل الظاهر لاحتمال واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا

المفسر

بقي معه احتمال التأويل سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو يسمى بيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو يسمى بيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
ولكن يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان
قلت اذا لم يحتمل التخصيص كيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد
التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على
التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا وكذا قيل والحق ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعيا لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فيه خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت
المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما ثبت من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر

مراتب ظهور المراد

فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان وجه النظر انه دخل هذا المثال في توقف المحكم
بعد ... عيان لا يقبل النسخ ظهور المراد وعلى مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا والظهور
مع احتمال بعيد والظهور ولا احتمال الغير اصلا فان اللفظ في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية

المحكم

والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر
من حيث انه لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل بان تضمن الحكم معنى امتنع كالمستقل بعين ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته

قطعيا و

كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا فرق من بينه لكل احد
من هذه الاقسام تبين نظيرا لكل احد فقال كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار
كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله ذلك وقال احل الله البيع
وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
ويظهر معنى كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض فيصير
الادنى متروكا بالاعلى يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت التعارض
انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض
قلت التعارض الموجب للتساقط فقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل
الحجتين بان تقتضي احداهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال التعارض
بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

41

وثلاث ورباع قال الاول الظاهر في اباحة النكاح ويقتضي حل الكل والثاني نص في بيان
العدد وهذا يقتضي حرمة الكل قلت تعارضا يرجح النص لقوته ولتقدمه فان قلت معنى مثنى
اثنان اثنان وثلاث ثلث ثلث فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولا
يجوز الجمع الا اثنان وثلاث واربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية
الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا التركيب ان يكون
لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين او ثلاثة او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم درهمين درهمين
او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم
هذا المعنى مثنى منصب على الحال من فانكحوا الطيبات كم عددا وشبهها العدد والجواب عن الثاني
انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتضي كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد ولم المراد
يكون له ان يجمع ثنتين ثنتين او ثلثا ثلثا او اربعا اربعا بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قال المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع
بمعنى او فبعيد عن التحقيق لبعده عن فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر
قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له
لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها
وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعين رجحان المفسر
على النص مثال آخر اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما مثال
لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة لا النكاح لا يحتمل
التوقيت فرجح المفسر وقد قيل انه بقوله في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي ما بين مستعملين
وههنا ليس كذلك بل معناه انه وان امكن ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح
مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص يمكن ان يمثل بقوله تعالى اقيموا الصلوة
فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت محتملة لان تكرر
وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا
موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وبهذه محكم في التوقيت فترجحت على ذلك واما الخفي
اعلم ان هذه الاقسام اضداد وتقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد
النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام
المذكورة ولهذا قال فيما سبق انه في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية
فالخفي ما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام يكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي
لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بل لا يصلح ان يكون صيغة

الخفي

لعارض

لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة
بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو يحتمل ان قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة
شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان
الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة
في المعاني في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكونه
المتشابه ونظيره الخفي الطيع في الاية يتبع حيث خفاؤه نشأ من غير تغيير في ويثبت لا ينال الا
بالطلب ليس هذا من تتمة التعريف بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء ولولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي وجوديان متضادان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد
بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعتا فان
لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سيبين وقيل بينهما
تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا العكس وحكم الخفي النظر فيه
ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر المراد النصب عطف على ليعلم
المراد كاية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال
معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترز بالقيد
الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن
ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كما في الشركة للسارق وبالخامس عن الاستهار
والغصب وبالسادس عن النبش فانه خفي في حق الطرار فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ
المال من يد اليقظان وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه لكن بنوع غفلة منه والنباش سارق اخذ كفن الميت
بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار والنباش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
في حقهما لتعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلب نوجد معنى السرقة
كاملا في الطرار ناقصا في النباش فثبت حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا
ثبت في الادنى ثبت في الاعلى بطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النباش صار شبهة
في الحد والحد يسقط بالشبهة ولما كان القبر غير مغلق اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع
سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر لان موضع القبر غير محرز اختلف صفة الحرز فيه اعلم ان ابا
يقطع عند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روى انه عم
قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الداخل في الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله فيشتبه اي في امثاله
خفي في نفس الكلام ههنا شرع في سائر اقسام البيان غير الظاهر لاختصاصه الدلالة القوية عليه لانه
هو المفسر وذكره في تعريف الظاهر بدلالة عليه وههنا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا للنقيض

المشكل

دخل في الحرم والمستثنى ما دخل في جملة الشيء وهو فوق الخفي
فلا ينال الا بالطلب بل لا بد من الطلب بعد الطلب ليتميز
عن امثاله وهذا التعريف في المعنى او الاستعارة البديعة كما قيل
المغترب عن وطنه فانه اختلط باشكاله من الناس فطلب
موضعه ثم تامل في اشكاله الى ان وقف عليه
كشف

معاني وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملا فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى مأخذ
اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله نحو اشكل على الامر طريق الوصول
الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة المعنى كقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل الف
شهر فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان
المراد الف شهر ليس فيه ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح وللقائل ان يقول ان له مفهوما
واحدا محتملا لمعنيين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه انما الاشتباه
بعارض فيكون خفيا الاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة
بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وبهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان
دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وبهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امر الاتيان في دبرها فتأملت فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث
لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح وللقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل
التأمل فظهور المراد من قبيل المأول والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
للاستعارة البديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل حاله مع ان القارورة
لا تكون من فضة فبعد التأمل عرف ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة
بل يكون فيه صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ثم التأمل فيه
الى ان يتبين المراد وكما تأملت في معزانه فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت
مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط
بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه لتمييزه عن اشكاله واما المجمل فهو ما ازدحمت فيه المعاني
اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في
المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت قوله ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفي ان يقول
واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد تمام التعريف لفظي اعلم ان في
المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عليه السلام
الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل

وهو الشيء الذي يكون مجهولا

الى ان آن اوانه وجب ان يوقف عليه بالتأمل فيه بهذا البيان صار مشكلا فيه وبعد
الادراك والتأمل فيه والتوقف على المعنى صار مأولا فالكل بهذا المعنى وللقائل ان
يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو التأمل والطلب
في اللفظ لازالة الخفاء فما خرج البيان ثم لم يكن البيان سابقا كما في الربوا وان كان هو
سابقا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر والتأمل في صلاحية
التعدية فغير صحيح ايضا لان هذا المعنى لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر ايضا
قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك
في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع
في جماعة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار وللقائل ان يقول ثم نظير المجمل ليس بجامع
لانه [illegible] به وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان
المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي
عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله
هاتوا ربع عشر اموالكم [illegible] والعمرة [illegible] في التمثيل [illegible] على الصلوة والزكوة لكان
اولى واما المتشابه فهو ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه [illegible] المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام
ما يوقف به احكام الشرع ولا يوقف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة المراد منه فكيف
يستقيم ايراده ههنا قلت يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه
وغيرها وان لم يوقف ما اريد منها ومعرفته من المقاصد وجوب اعتقاده من احكام
الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يجب معلوما ومنكشفا
في الاخرة لان زوال الشبه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا
في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام [illegible] انقطاع رجاء معرفته
مذهب عامة الصحابة واهل السنة والتوقف عندهم واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله دليل قراءة ابن مسعود وان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون
عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من تبع المتشابه بابتغاء التأويل كما ذم من
ابتغى الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة
المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب على الله تعالى لان الراسخ لو لم يعلم
تأويل المتشابه لكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه
ولان النزول لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعن قيل لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا
حقيقته ومن قال لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك على الله تعالى وهذا كالمقطعات

في اوائل السور وهي الحروف التي تنقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى قاف
نون الف لام ميم حيث بين في الاول وقد يكون مثاله في الحرف كرواية الدجال في الآفوه
اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب ثم عرف ان الخفاء ايضا على مراتب
الاولى والثانية في خفاء المراد والاخيرة الحقيقة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ
بالدخول في اشكاله ثم زيادة الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم
الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة فهذا هو القسم الثالث باعتبار اصل
التقسيم وهو في وجوه الاستعمال ذلك اللفظ كاسم لكل لفظ اريد به اشارة الى ان الحقيقة
من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل
يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتحققان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان
كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع
عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع باي معنى كان من الاوضاع الاربعة وكذا قائل ان يقول
لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له [illegible] ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود
ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا كل واحد من الصيغتين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز
فاسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه
وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره
الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي
التقابل فان الارض تقابل السماء لانا نقول لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان اراد
عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة
وما قيل في بعض الشروح انه ليس بمجاز لخروج الهزل العدم وخروجه في التعريف ليس بقوي كما ذكرنا
من وجه وقوله فانه اريد به غير ما وضع له والمناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ
الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انها فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه استعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلت قيد الحيثية موجود في
تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ لشهرته او وضوحه والمراد
من الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له
من حيث

الحقيقة

المجاز

من حيث انه غير موضوع له ولا في الاركان المخصوصة فخرجت عنهما غير الموضوع له اعلم ان لفظ
الحقيقة والمجاز كما ان في معنيهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابت ثم نقل منه الى
اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان المجاز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص وعاما كالصاع في حديث ابن عمر كما سيجيء
وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز ضرورة
الوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما
علم في المقتضى عندكم نسبته الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم
بنى على هذا عنده ومن علة الكيل في باب الربا لا لعدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة
على ذلك كالواو والنون في المسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود
فيه فاذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعموم المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والضرورة على الله تعالى محال فان قلت المقتضى ضروري عندكم
ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي تحرير رقبة مملوكة قلت ذلك من
قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
الالفاظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم
وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ
فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا
ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر
على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا اي ولان العموم
في المجاز جعلت لفظ الصاع في حديث ابن عمر وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع جائز بالاجماع وانما المراد ما يحل بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال ثم انه جنس محلي باللام فيستغرق جميع ما يحل فيه من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان
العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس
بموضوع قلت المراد بما وضع له اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيها عما وضع له بخلاف
المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ويسمى
العم ابا اي الحقيقة تسقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض

الأول فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لما
يتعقد اي يربط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم اي ربط لفظ القسم بالمقسم عليه
لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان
اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فحمل
على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين
المنعقدة في المستقبل دون الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة ودون العزم
وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهو
الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه لا يرد اللغو اي اليمين التي جرى
على اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل النكاح المذكور
في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي رحمه
لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود
في الوطء دون العقد هذا اختيار المصنف تبعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور
المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة
والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل
في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتعاطيهما من غير ان يراد كما سيأتي
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد ووقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو
لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن
ان الاستحالة بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في كتب الاصحاب لا يطابقه لان المذكور فيه
اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال
الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذا استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة لان الراهن اذا استعار الثوب
المرهون ولبسه قلنا لبس بطريق العارية لان العارية تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع
فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي

يجوز

الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول وانما الخلاف في امتناع
استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في
استعمال اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما
متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كما في التلويح وذهب الشافعي
الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا
لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان الفعل بهما يستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل
على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز
للمؤنث والصغير وتمسك بالسمعيات ولكن بعد ان يقول ان المراد والغرض من هذا الكلام
اثبات الحكم بطريق القياس فقط لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم
منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اريد فيقتصر على المعقول
بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكره في وجه التشبيه من ان استعمال اللفظ
بطريق الحقيقة والمجاز مجرد دعوى لا يثبت المدعى لان امتناعه اتفاقي ومحل الكلام فيه كما عرفت على انه لا
يجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا بل يكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريقي
الملك والعارية بل يجعل مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت
اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له
مرادا وغير مراد وهذا محال قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه
لان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة
على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه بحتى لان ترتيبها عليه ثمرة
ثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم
وهو له موال اعتقوه ان الثلث للذين اعتقهم لا غير ولا يدخل موالي الموالي واذا كان له
معتق واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان استحقا جميع
الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف يرد الى الورثة لان معتق الاسفل
حقيقة من باشر العتق والمولى المولى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له
وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لمولى المولى شيء من الثلث لان اسم
الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا
كان الثلث لموالي معتقه فيدخل الوصية لمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق يكسر الثلث
ومعتق بعضها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حياته لان اسم المولى مشترك بين

الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار
ان الوصية الى الاعلى مجازاة للانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة الانعام وهو
مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة
فمنهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه
بالموت تعين البطلان وقد يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل
تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق
غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر بهذا المعنى
لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز وقد ثبت الحقيقة
مرادة بالنص فيخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي رحمه الله يلحق في ايجاب الحد
لمعنى مخامرة العقل فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد
في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث اذ لا يقال قد الحق بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب
الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه او لابناء فلان
لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول
ابي حنيفة رحمه الله وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا
فيثبت ولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى
الاخير مرادة بهذا تقبيل المس بل الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه من المس بل
الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد
باجماع الائمة الاربعة حتى حل للجنب التيمم بهذا ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق
الاخر وهو المجاز في المس باليد مرادا والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل القول عن
الشافعي رحمه الله قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الاباء
والموالي يدخل الفروع هذا السؤال يرد على اصلنا ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان
يقال دخل فيها ابناء فيها اذ قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا ثبت
الامان للابناء والابناء ومولى مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى الجواب بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان
يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا
دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لضعيه وريه صورة الامان له

شبهة

شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز متعين غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه
الثابت بجهة اخرى فان الا ان الفروع متصف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناوله وكونه متعارفا فيه فصار كانه متناول له
بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة
في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما قال الكفار امنونا على اباءنا وامهاتنا
والحكم ليس كذلك واشار الى الجواب بقوله لان ذلك اي التناول الصوري يعتبر بطريق التبعية
يعني لا بد عند اعتبار الصورة من ان يوجد محل صالح للتبعية فيلحق الفروع دون الاصول
يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز
ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهر ولا منافاة في ثبوت
وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في
الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع
المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه وجب ان يكاتب عليه تبعا وهذا الحكم
على الاصول بالتبعية قلت هذا الحكم ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والابن مامور
لوالديه بالاية فلذلك لو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه باشترائه وهو من اهل الكتابة
فكاتب عليه تحقيقا للبر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا للابن وهو شنيع
هذا ما قيل ولكن للقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة
عن الاصول لغة ويجعل كانه قال المتفرع على اصوله ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكلا جواب لكم فيه فهو جوابنا فيه وانما يقع
الحلف على الملك والاجارة هذه اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول وجه الورود ان من
حلف لا يدخل دار فلان وهو دار مملوكة وداره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لعلاقة السكنى يحنث
الى لفظ اذا دخل دارا مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومنتعلا
هذا السؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المنتعل فيما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا في معناه الحقيقي قلت اراد
انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة
بخلاف الدخول منتعلا فيه بقوله لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها
منتعلا او ماشيا فذهب راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه

او من قولا لا يضع قدمه في دار فلان

وهي مستعمل ولو نوى وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه المهجور غير مستعمل
باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع
القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشتمل الحافي وغيره وترك العمل
بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرض الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم
فعملت بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على
هذا اليمين المعاداة والدار ليست بمعاداة المحلوف به بدار فلان دار يسكنها والدار المسكونة
لفلان اعم من ان يكون مملوكا له او غيره فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة
لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلت دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلق فيدخل في عموم الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك
فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة
اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وكما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله
عبده حر يوم يقدم زيد هذا اشارة الى السؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز
في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وحنث عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى الجواب بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام
شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار
والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج
في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو عن الظرفية فلا بد من ضابط
يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة
كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا
وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال
مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض
المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق
الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا
يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا
يمتد نظرا الى حصول الغرض واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد
اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها
لان كون الامر بيدها مما يمتد قال الفاضل التفتازاني في التلويح ثم جعلوا قولهم امرك بيدك
مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في الآن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولاختيار

بينه وبين العتق قلت نقل عنهم ما يصح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان
يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق
العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك
ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجح الاول قلت ظرفيته للعامل قصدية وتقديرية حاصلة
لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون
الفعل ممتدا مع كون اليوم بمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن المانع ولنذر بالنذر واليمين اذا قال لله على
صوم رجب يحتمل ان يكون غير منوي المعين والعدل فيكون المراد رجبا معينا وهو الذي يعقد
اليمين وان يكون منويا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال
وهو انه اذا قال لله على صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر
بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو لم يصم لزمه القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة
لعدم توقف ثبوته على النية ولليمين مجاز لتوقفه على النية وهي آية اعلم ان
هذا الاشكال قوي واجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها
مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان
يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم
المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله ذلك يمينا واوجب
فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية
على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما
ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين لصريح اليمين والاحوط ان يستدل بما روى
مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين
الثابت بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة لقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح
اذا كان موجبا للكفارة يلزم ان يكون يمينا وان سلم فانما يكون كذلك ان لو كان كل
تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى في ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنقل
في موضع كان ذلك التحريم مقصودا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا لم ينو لا يكون التحريم الثابت
يمينا بوجه ثم شرطا ويقال الاولى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
ما لم يوجد النية فهو كترك الواجب ثانيها بصيغته يعني صيغته مثبتة للملك تحريم موجب

وهو قوله على اذ هو وضع الايجاب وهو معنى النذر

وبه الملك او يستقبل ان يكون يثبت الملك وبلا له والملك في القريب يوجب
العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا فانه بوسط تحكم لا بالصيغة فان قلت لو كان اليمين
ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتتوقف
على النية والقائل ان يقول ثبوت اليمين توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ
موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين فكان معنى الجمع سوى
هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر
نظيره والثاني ما ذكر شمس الائمة ان له يمينا مثل والده قال ابن عباس رضي وفخل ادم الجنة
فالله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام يحتمل عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بمحتمل لفظه ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا
يكون جمعا بين الحقيقة في كل واحدة فيكون هذا قوله الله اصوم سابقا ومستوجب القسم
كما يقال اكرمتك في قولنا بالله لان اكرمتني اكرمتك جزاء الشرط سابقا ومستوجب القسم
والقائل ان يقول اللام انما يكون للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما في قول ابن عباس
وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس بموضع التعجب والنحويون يقولون اللام موضع
الباء والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر
ودلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى
المجازي ولكن لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
والقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد
تحقق ارادة الحقيقة والمجاز فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس
الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاحسن
ان يقال كلاهما حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازمه تحريم ترك المباح
وتحريم المباح يمين لما عرف فهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى النية
ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه
لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم له ولا عتق لوجوده بالارث
والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة
الى المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور

حتى

حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة
الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لانه اشتهر به في معنى الشجاعة والمطر سماء لانه بها
في الصورة وهذا في المحسوسات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول بمنزلة الصورة اي بمنزلة الاتصال
الصوري في المحسوس ومعنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة
للمعلول والمعنى ان لا يوجدان في السبب والمعلول فيكونان بمنزلة ما بين صورة كما في
بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال يعني
بحيث [illegible] والمعنى اتصال ما عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع معقولا لاجله
معنى شرع ذلك العقد المشروع له بمنزلة المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما
في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعمل
لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يمكن الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة
فيما اذا تصدق على الغني فيصح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين
اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان
المقصود من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم ثابت
بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور
فلما ثبت الاتصال بينهما يجوز الاستعارة فان قلت ههنا تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجوده ولا وجوبه
وههنا هو الاول من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلت
ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا
وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى نصفه الآخر وقد نوى به الملك اي قال عنيت
بالشراء الملك بهذه الاستعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه
ثم ملك النصف الباقي ونوى به الشراء اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة وهذا تفريع على جواز
الاستعارة من الطرفين وبيانه موقوف على حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
يعتق قضاء في صورة الشراء المجتمع فيه لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا الا ان شرط
الحنث وجد في الفاسد قبل القبض والملك لم يثبت فيه فتنحل اليمين ولم يثبت الجزاء لعدم المحل
وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس العتق لانه لا يستلزم الملك
ولهذا يتحقق في الوكيل والملك له ويتحقق بشرائه وكذا في قوله ان اشتريت عبدا فاوقع الطلاق
فصار مقصوده مطلق الشراء [illegible] مجتمعا او متفرقا وفى قوله ان ملكت عبدا

مقصوده الفاعل

مقصوده في الوقف لا شك انه يملك العبد وانما يكون بصفة الاجتماع حتى لو كان الاسكاف
من عبيد نحو نجح وكان لا يقبل الجار ومع وقف بهذه المسئلة بل ملكه الا ان درهم فكان ان يقبل له لا
ثم يقبل بل اشتريت باثنة درهم فيقبل الغرض يتوضح على اصحابه الوقف وذا نوى من الشرا الملك
او من الملك الشرا يصدق فيهما ديانة فيما يصدق به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضا
لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضا وديانة لان في هذه تشديدا
عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه لو استفتى فقيها يجيب على ما نوى ولكن القاضي لا
يلتفت اليه وانما كان فيما نوى تخفيف عليه بهذا القول لم يشتر العبد بعينه ولو شرط الى الحنث
كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشرا
فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة
وغرضه يعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو لكن حلف لا يدخل هذه
الدار لا يعتبر صفة العمران ويعتبر في غير المعين فان نوى الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى
به الشرا صدق قضا لان الملك الحاصل بالشرا والشرا علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة فثبت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فيه الا ان
الشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في
قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر وذلك من النوع الثاني
من الاتصال الصوري في الشرع وهات اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا
يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد ههنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم
مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة
وهو ما يكون العلة مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة
مضاف الى البيع وهو البيع ولا يضاف اليه الحكم وهو ملك المتعة كالاتصال بزوال ملك المتعة
بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول
ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك
المتعة لكونه مفضيا الا ان تخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المولى كالاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقدير المضاف بان يقال كالاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكالاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ
موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك
المتعة واستشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا
لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق
فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة واجاب بوجوه مما ذكرنا قريبا من ان

الارادة ح

الشرط

الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر
الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية
لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين
المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وعند الشافعي يعتق لان
الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا
فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما قلنا العكس لا يجوز
لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والسبب مفتقر الى
السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت السبب به من
الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون
المتعة الا اذا كان الحكم مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة
كقوله تعالى اخبر عنا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير السبب وهو الخمر للسبب وهو العنب
لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان السبب مختصا به يوجد شرط الافتقار
من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض
بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها قال قلت ورد في القرآن ذكر الحكم
وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطئ غير مختص بالعقد قلت
الوطئ الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليها الا
بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه حتى صار الى المجاز كما اذا
حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال المتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن
له ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح ولا يضع قدمه في دار فلان
هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز
فيه الدخول فان نفت المصرف عنه في المثال الاول عدم الحنث وهو غير متعذر بل المتعذر
الاكل قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ولما
لا يكون الاكل لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم ولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة
على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله تعالى
ولا تنازعوا فيكون هو اما قلنا باتت للمعنى بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا اقر

رجل على آخر الف فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي رح لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار ضدها واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كما اذا قال لا اكلم هذا الشاب ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي سيما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة الرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والهجر شرعا كالهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ودام حياته ترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة وهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها التزام الثلثة قلت الانتفات في ذات الالى يلزم المحظورة قصدا وهاهنا بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه ثم ان لزم هذا الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون كلازم قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها منكرة للعرف فيعتبر كمن حلف ليشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان اثما شرعا لصيرورة الشرب مقصودة باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة معروفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطبة معتبرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله بعد ما صار كبشا لان لحم الحمل تقع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به واذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لما مر من هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اولت مهجورة ثم عادة وعادة تعين ذكر اللفظ مستعملا كان المقدر به لان قول الحقيقة تقتضي الاستعمال والمجاز متعارفا اذ منها ورث الى الفهم في العرف ومعناه يكون الاستعمال اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما لغنى عنده حيا المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه رحمهم الله في مسئلة لا يأكل من هذه الحنطة وكذا فرقوا ما يشرب من القرآن فان الحقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن والمجاز متعارفا وهو ما يسمى قرآنا وفي تجوز ابو حنيفة رح القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزه بآية طويلة وكذا قابل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف

لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات فان اصحاب الكتاب في قوله الحكاية بنوا منه ذكر عوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالشرب من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عرفي ولا يجوز الحنطة وشرب ماء مجاور عن الفرات وهو يعمهما بنا ولكليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجوده بالجودة الحنطة قلت السويق جنس آخر مغاير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ما قال بعض الشراح ومحمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يأخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخليفة في كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فيجعل الخليفة في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة لان الحكم هو المقصود فيجعل خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني في مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى ولكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعنده ما من حيث الحكم وعندهما من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر والخلاف في كون في الاصل والخلف لا في جهة الخليفة قال شارح المغني منصور القاءاني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي يثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه فعلوله هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخليفة تصور الحقيقة الحقيقة متصورة في جنب التكلم لان قوله هذا ابني في جنب التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة يثبت المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما

لا العتق لانه لا بد ان يكون الاصل في محل صحته موجبا للحكم و هذا الكلام غير منعقد لايجاب
الحكم اصلا فيلغو كالكوز لما لم ينعقد للحكم الاصلي و هو البر لم ينعقد للحكم الخلفي و هو الكفارة
و لقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف رح في مسئلة الكوز و هو ما اذا حلف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز و لا ماء فيه فانه حانث اتفاقا و اليمين ثم لبطلانه انعقد في حق الخلف
و هو الكفارة مع ان الاصل و هو البر مستحيل لحصول الخلف انما ذاك اذا استعمل اللفظ و اريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فيجب ان يمتنع المعنى الحقيقي ليصح المجاز
و عنده لا بل يكفي صحة اللفظ من جهة العربية و جهتنا ما سبق على هذا الاصل ان الخليفة لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يتراخر فالحقيقة المستعملة صارت و لا لمجاز
اللفظ فيه و عندهما لما كانت الخليفة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم و حكم المجاز راجح
لان الحكم المستعمل … قلت يرد على قول ابي ح رح قوله لعبده هذا ابني لا يعتق عنده مع ان
العمل بالمجاز ممكن اذ ليس سبب الحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان مجهول النسب فانه في
فقوله هذا ابني حكم بحرية البنية و هذه الالات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه
كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل و لان الالف زائد و ان كان من جنس الثمن ينعقد الحكم
اليه و ان كان من خلاف جنسه ينعقد بالثمن و لا عبرة لتلك الزائد كما لو باع فضة على انه
يوزن الف درهم فاذا هو اصغر ينعقد البيع لوجود الف الباقية و لو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى
و المذكور الاتي حيث ان فيتعلق الحكم بالمسمى و هو معدوم فلا يوجب تصحيح الكلام في المعدوم
و قد يتعذر الحقيقة و المجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي و هي معروفة
النسب و ولد لمثلها و اكبر سنا ان يقع الحرمة بذلك ابدا … سواء اصر على ذلك القول او
كذب نفسه لانه لو اصر على ذلك تقع الفرقة بينهما لان الحرمة ثابت بهذا اللفظ
بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب و العنة و انما تعذرت
الحقيقة و هو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر و اما في الذي يولد لمثله فلان الشرع يكذبه لانها
من الغير و انما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي ينتقض بطلان
النكاح لان البنتية اذا ثبت يظهر الحرمة من الاصل و لم يزل و سواء انها … و الاول في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق و يكون حقا من حقوقه كالطلاق فالفقد غير
صالح له فيلغو لهمز قلنا لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما و ثبت النسب
كذا في المحيط و قبل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه و لا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول و اما
و ضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر و الحقيقة تترك
لما فرغ عن بيان الحقيقة و المجاز شرع فيما يترك به الحقيقة و ذلك خمسة بالاستقراء

بدلالة

بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة و الحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في
قوله عم و اذا كان صائما فليصل اي فليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة و استعملت
فيها و ترك معناها اللغوي فمن نذر ان يصلي يحمل على الاركان و كذا الحج لغة القصد ثم نقل
الى القصد الى مكان مخصوص بافعال مخصوصة و بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل
لحما لم يحنث باكل لحم السمك و عند مالك رح يحنث لانه لحم حقيقة و لهذا الاصح نفيه عنه
و الاصل … و لنا ان لحم السمك لم يستعمل كاستعمال اللحوم الباقيات
و … فلا يدخل في اللحم المطلق … و ذهب فخر الاسلام
و ما بعده الى النظر الى ماخذ الاشتقاق و لحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة الاشتقاق
اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة و القوة يقال التحم القتال اذا اشتد و سمي اللحم
بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان و ليس للسمك
دم و لانه عاش في الماء … ذكره فخر الاسلام و قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا
عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون ماخوذا يدل على الشدة
و القوة الى هنا كلامه و لقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك و ليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله تعالى و من كل
تأكلون لحما طريا و يمكن ان يقال المراد منه كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى
هو المقصود بهذه المادة لان التحم كيف ما يتركب دار معها و هو معنى الشدة و القوة
في ذلك اللحم … و التحم القتال اذ التحم الجرح انسد و الملح يتقوى الطعام به و كذا لو حلف لا يأكل
لحم الاوز و الخنزير يحنث على هذا الطريق و لا يحنث نظرا الى العرف و قوله لا يملك مملوكا
فهو لا يتناول المكاتب و لا يعتق لان المكاتب مملوك من وجه دون وجه
و لا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل و يتناول المدبر و ام الولد فيعتقان لان
الملك فيهما كامل و الرق ناقص و مكاتب عكس ما ذكر من المسائل الحلف بالكل
الفاكهة من حلف لا يأكل الفاكهة فاكل الرمان و الرطب و العنب لا يحنث عند ابي حنيفة
رح لان في هذه الثلثة كما انه معنى التفكه كان الفاكهة اسم لما يتنعم و يتلذذ به زائدا
على ما يقع به قوام البدن فتكون الفاكهة اسما لما هو تابع و هذه الثلثة يحصل بها قوام
البدن فيكون فيها وصف زائد و لا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل الطراز
تحت اسم الثوب مع ان فيه فضل الطراز وصفا زائدا و هو الاخذ من اللفظ ان قلت
المعنى الزائد في الطراز غير مناف للثوب بل مكمل له كالضرب و الستر فانهما مكملات
بمعنى الايلاج ثبت الحكم به بالدلالة بخلاف الزيادة في هذه الثلثة فهو كونه غذاء انما هو
للتفكه لان الغذاء مقصود و التفكه امر زائد غير مقصود فيكون معتبرا بمعنى التبعية و غذا

51

يحنث بالكل لان الفاكهة انما يأكل على سبيل التبع وهذه الاشياء كذلك وان نواها
عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني ترك الحقيقة بقرينة
لفظية تلحق به سابقة ومتأخرة الا ان السباق بالباء الموحدة من تحت
اكثر استعمالا في المتأخرة كقوله طلق امرأتك فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن ترك بهذه
بقرينة قوله ان كنت رجلا لا يكون توكيلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز
المخاطب عن الفعل الذي قرنه به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم
يعني الحالة كما في يمين الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق
انه يقع على تلك الخرجة حتى لو جلست ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فور القدر
سميت بهذا الاسم باعتبار فور الغضب نظيره قول واحد تغد معي جوابا لمن دعاه الى
الغداء وهو يعني المعين طعام يؤكل في الغدوات فالتغدي عبارة عن اكل بقدر ما يقصد
بها الشبع وكذا لا يحنث لو تغدى في بيته لا يتغدى حتى يأكل من نصف شبعه قال حقيقة قوله
لا اتغدى للعموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي ولانه دعاه
الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من الانواع ما يترك به الحقيقة
فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يوجد
العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل
على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب
خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها
ويكون له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد عقيدته
فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي رح به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة رح الى الثواب لكونه باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة والفساد فانهما قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح
وحمل الشافعي رح على الصحة والفساد ولان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول
لا نسلم انه يكون مشتركا بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول
كليهما [illegible] لم يثبت ان الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فلان يقول ان الحديث
من قبيل الحذف لا المجاز وانا نقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد

الجوازي

عن

عن كون تخصيصه بالاعمال التي هي محل الثواب تخصيص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر
الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عم عفي عن امتي فائدة اذ عدم
المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم ولا يجوز في الحكم المؤاخذة بها قلت ذلك مذهب المعتزلة واما
عند اهل السنة فهي جائزة في الحكم المؤاخذة بها لكان معقولا اذ قال ربنا لا تؤاخذنا اي لا تعاقب
بالمؤاخذة فيهما وفي ظاهر على ان تقدير قوله عم تحقيق الاختصاص فيلزم ان يجري المؤاخذة
مطلقا في الاخرة لمن قدمن كان من الامم السابقة من امة محمد صلوات الله عليه وعلى اله واصحابه واجمعين
والتحريم المضاف الى الاعيان كالحل رح في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم
حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم
يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحاب الشافعي والمعتزلة فانهم قالوا المراد
منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والتكليف
انما صار ممنوعا عما هو مسند ووقت ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا
من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الاخر فبقي مجملا ويحتج
الموافقون الثاني بالوقف فالوا من وقف اللغة بها ورفهم عند سماع قولك حرمت عليك
الشراب والطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل
في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان
يكون محلا للفعل شرعا وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع
الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني
ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز
حروف المعاني اي الحروف التي لها معاني واطلاق الحروف على المذكور في هذا
الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل متى واذا وغيرهما وحروف العطف
اكثرها وقوعا وذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لانه يشبه حكم الحروف
وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة
في غيره وذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي مطلق الجمع من غير تعرض
لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد رح ولا
ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي رح محتجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا
والركوع مقدم على السجود بالاتفاق افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان للترتيب
لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان ايضا لحصل
التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا

وقع الشرط عند ابي حنيفة رح بهذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتب لانها
لو لم تكن للترتيب عنده لوقعت جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا
الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا تتغير بالواو بمعنى الترتيب
الثابت من الاولويات من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط
بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جزء ناقصة مفتقرة الى الكامل فتعلق
الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فنزل الاول فبان الثاني والثالث لم يبق لثاني والثالث محل
وقالا موجب الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه التعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جزء ناقصة جزاء بغير شرط فيصير باجمع
به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما ثبت للثانية والثالثة في التعليق
بالشرط بنفس جزاء وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو كما اذا
او قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر
الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما وردوا على قوله اشكالا بانه ثبت التعاقب
في ازمنة التنجيز وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ
يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال لانفصاله حيث
ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لا يكون طلاقا في الحال لا يقبل الوصف بوصف
الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيهما
يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق انما تبين بواحدة
هذه المسئلة ايضا يوهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب
اليه الشافعي رح في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان
الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ من التكلم بالثاني فسقطت ولاية لفوات محل
التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال
قد يتغير بهذا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق
بالاول لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة
الغليظة وكلاهما لرفع الحل فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد
او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح
موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف

على اجازة الآخر فبعدت بقوله وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى
طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير رضاهما فلا يجوز عند ابي يوسف رح
وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل النكاح
الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما ولصح نكاحهما فازال بقوله وانما بطل النكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل
محلية التوقف في حق الثانية فلم يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو
تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء ولانه ليس بمحل
النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه
بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح لانه على الحرة لانه ليس نكاح حقيقة
لانه لا يثبت به الحل والاولى ان يقول نعم لانسلم لانه على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به
التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقتضي عن هذا الاشكال الا بان
يلزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم
موالي فلان فانه يعم الموالي والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية
ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى
باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاح
واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلم يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة
واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا
اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجاز جاز لانهما
ان ثبت العتق لاحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضاد بينهما في التوقف واحدهما
لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
بعد واد نكاح الثانية فانه ليس منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو
اعتقهما المولى بلفظ واحد بان اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين
الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما
وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى القيد به وكذا وضع شمس الائمة المسئلة
ولم يقيد به ببطلان الثانية اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا
اختين في عقدين تقييد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج

فبلغه اي خبر النكاح الى الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما فان اجازهما متفرقا بان قال اجزت
نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية في هذه المسئلة موهمة
ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان
في آخره ما يغيره ولم هذا على قوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره
ما يغيره وهو ان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
فبطل النكاحان جميعا اما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر
الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا
وجد الشرط والاستثناء بعده فبطلانهما من هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة
وقد يكون الواو للحال كقوله للعبده ادّ الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة
الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا
بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
وح يلزم الحرية قبل الاداء قلنا انه من باب القلب اي كن حرا فانت مؤد الفا اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم ايضا او هي حال
مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اي ادّ الي الفا تصر حرا اعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده
فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام ادّ الي الفا تصر حرا لم يتوقف والحال وكلامنا فيها ادنيه
الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء
وقد يكون الواو للعطف الجملة فلا يجب بالشركة في الخبر هذه طالق ثلثا وهذه طالق
فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد
ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو للعطف الجملة حتى لا
يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة رح لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين
حتى يقوم الدليل بعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في
الطلاق زائد حتى ان الكلام يستغنون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق
صار يمينا من جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا
لما صار يمينا ويصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا
يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان
المعاوضة في الطلاق عارضة لكن نتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق

ولا معنى

ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا
كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان
قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال وقد المال لكن يصلح مقابلا بالطلاق فيناسب شروع
فيصح العطف وان اختلف لفظا وقالا الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير
وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع
عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي حتى لو قال طلقت
كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وقل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنة وان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى
بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل
فاذا قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول البيع لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما
يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وقد تدخل الفاء على العلل
اذا كانت مما يدوم لانها لو كانت دائمة كانت في حال الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما
يقال ابشر فقد اتاك الغوث فالغوث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق فان قلت ان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت
لا نم هذا بل بنينا الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض وللقائل
ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث
في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة
اسم لاول خبر سار حتى عند المخبر به غيره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون
المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار اليه الا من الفصيح
كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت لم لا يجعل
الفاء واخبر في جواب الامر على معنى ان ادّيت الي الفا فانت حر قلت لان فيه
اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلت العلل اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون تحقيقا للفاء من وجه
وللقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه

الفاء

لاتفاق في حكم الملك والملك يعقوبه فيكون الفاء داخلا على حكم العلة

ينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان ولا يمكن ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجزاء لا يجب الا اذا دل
على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان تأتني اكرمك فلا تقول ائتني اكرمتك فكذلك الجزاء الاسمية تقول ان تأتني فانت
مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم والذمة في
حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي رح لزمه درهم واحد لانه
لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة تعين
ان يكون الثاني كلاما مبتدأ لتأكيده فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك
حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة
الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد
السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رح لحصول كمال التراخي لانه مع بعض التراخي من حيث
التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم تراخ في الاثبات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى
العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت
طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال
انت طالق ثم سكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم
المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال
الكلام في اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة السكتة على قوله فيكون كقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فحينئذ يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت
يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق فان قلت طالق
كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ اشد من احتياجه الى الشرط لانه

لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل
في المدخول بها وفي غير مدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند
وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق
واحدة في قوله لغير المدخول بها لانه لو قال لمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع
الاول والثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذ تعجيل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عنده وقال الشافعي رح يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول
ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء الامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى على
حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما
ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة
الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة في المشهور اولى كذا
في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم
مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا
يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق
العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفوت المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ان تجرد وان رجعنا الى بل على
سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو فاثبت المجيء لزيد اولا ثم اعرضت
عنه واثبت لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا لتأكيد النفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو
وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمل وان لم يحتمل صار للعطف المحض
فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال
الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان بخلاف قوله لفلان علي الف درهم
بل الفان فانه يلزمه الالفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه
ثلاثة الاف قياسا على الطلاق ووجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك
والاقرار اخبار يحتمل فتقيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل

ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول ولو قال
وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاولى بانت
انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط
بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله فيتعلق بشرط على حدة لانه لم
يتعلق بالمحل بعد ما يثبت في وسعه وذلك افراد فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعت جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رأيت ولكن
زيدا لكن عمرا وانما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا ايضا غير مرئي فازالت بلكن
هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد واما اذا عطف جملة على جملة
فلكن بعد النفي والاثبات كليهما غير ان العطف به هذا استثناء منقطع بمعنى لكن
من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي
لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق
العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينفي
اول الكلام اوله والا فهو مستأنف اي ان لم يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا منقطعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال
هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر
فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل
النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني
ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني
لانه نفى نفيا مطلقا فان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا
للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلم يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون شهادة فرد وشهادة
الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان
اقرار الملك الغير لا يخرج فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت قوله لكن
لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك
الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان آخر فيجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا

بكونه

بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله ولكن لعمرو بيان تغيير فتوقف في بيان
التغيير لان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم
حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان البحث في لكن المخففة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة والتي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانتا مشتركتين
في الاستدراك ومتقاربين في الحكم اوردها في هذا البحث ومثال فوات
المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال
المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون [illegible]
وجعل لكن مبتدأ بمعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل وهو نفي
الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكون متضادين ولا [illegible] فيبطل الآخر
فلا يتحقق معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة
وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال
وفي [illegible] ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح
الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احديهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام ولم يذهب طائفة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة
في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا فقد اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل
الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في [illegible] وذلك يحتمل
كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة
لان الشك انما يتحقق عند الاشتباه [illegible] وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء
لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبة
حتى يوضع له كلمة يوجب التشكيك ولان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك
قد يكون مطلوبا ايضا فالغرض يحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ آخر قلت لفظ التشكيك قد وضع
لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر والترادف خلاف الاصل وقوله هذا او هذا لتقول احدهما
حر ويكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخرج عن
المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني في الانشاء وهذا الكلام انشاء [illegible] لجعل
الجزاء ويصلح ان يكون خبرا عن حريته [illegible] فلما لم يكن الحر [illegible] جعل
انشاء [illegible] فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير
فمن حيث انه انشاء شرعا اوجب تخيير العتق للمولى بان يكون له ولاية الايقاع بهذا
العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول

56

فعليه ان يظهر ما في الواقع والوارث يقولون على احتمال انه اي اخبار المولى بايقاع العتق
في بهما شائع بجالته والاظهار كشف الواقع بعينه لا يكون الا بتعيين العتق في ابهامه
بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع اذ لو تعذر وجعل البيان انشاء من وجه
فرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ويتعين الحي للعتق والاظهار من وجه يجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر
اذ المرء لا يجبر على انشاء العقود اذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة
فاجبر عليه وعلى هذا لو قال في ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم وصف
ربين العتق في مرض الموت صح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا وكلت كذا وفي الوكالة بان قال
وكلت فلانا او فلانا صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما واتهما باع صح
ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الاثبات للتخيير والتوكيل اثبات والجهالة
البيع يجوز اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك
هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت اليوم هذا
او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او
للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان
يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استحسانا
مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوزان اذا كان
من له الخيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين
او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا
وعند زفر والائمة الثلاثة لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط
لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به فلم يجز اذا كان المبيع اكثر من
ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما نحن فيه شرط الخيار هو الحكم
دون العقد وههنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم
فكيف يجوز الاطلاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز
الاطلاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة
عنده كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول
المعنى فلا يجوز الاطلاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني فلو اذا تزوج رجل امرأة

على الف

على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي اذا كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا
تزوجها على الف درهم او مائة دينار فيعطي اي المهرين شاء وفي النقدين
يجب الاقل يعني اذا لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة
والالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب الاقل اتفاقا اعلم ان في النقدين لا يفيد
لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد
واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة
وعنده وجب مهر المثل في هذه المسئلة بل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل
عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فيصار اليه وعنده في مسئلة الالف
الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
الف فالخيار للزوج يعطيها اي منهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين
وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة كقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة
او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة
ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط
بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او
المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة
لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه
عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب ما فيهما واذا ادى
الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف
بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلت لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع
لانه باختيار المكلف وبه يصير معلوما كما اذا اعتق عبدا من عبيده
فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع
وكلمة او للايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع وفي قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا

ط اختلاف العراقيون والمعتزلة في الكفارات

او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك رحمه
الله او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق
وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله فهي كالحجارة
او اشد قسوة اي بل يقتلوا اذا اتفقت لهم رتبة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا اخافوا الطريق وذلك اصل معلوم وهو ان الجزاء انما يجب بالجناية فيعطف البعض
على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية فيستحيل
ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها
وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع ابا بردة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت
يده ورجله من خلاف ومن افزع الاخافة نفي من الارض فان قلت
بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق
عليه ولكن كان ... قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او نقول جاءوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع
على اهل الذمة وقالا اذا قال العبده وذا به هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء
لانه اسم لاحدهما غير عين بمعنى انه وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما
على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك في ذلك الواحد الاعم غير محل العتق
اي غير صالح له وانما يصلح له المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان
ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا على مفهوم العام اذ الاحكام
يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك بمعنى او لاحد الشيئين
غير عين وان غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين له ولم
الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين وفي لو كان
المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته
وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمل وهو احدهما على التعيين واستحال حقيقته
لتعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت

وبهذا تبين ان الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم ولم ينعقد الايجاب المهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه
لو قال المجاز انما يجوز لكان اولى لان المجاز لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التغيير
فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقة متجاوزا عن المجازي واستعارة كلمة او
للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص لواحد معين فيصير نحو
واو العطف من حيث ان المذكورين ينفيان او يثبتان جميعا كما في واو العطف
لا بعينه يعني لا يكون كما بان الواو نفي لان واحدا منها مراد بانفراده وذلك
اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث لان النكرة في
موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث
الا بكلامهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على انه
لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا وعادة لانه لا اجتماع لهما في المنع
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كما لو ولان اليمين واحدة وكونه متقيبا عن كل واحد
منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد
هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي انهما اطاع يكون
ونهيا للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون نهيا للمنهي بطاعة احدهما قيل الاثم عتبة
والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان
الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم
احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر
اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دليل العموم ولهذا لو اذن لعبده
في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت الاباحة من دليل العموم افادت كلمة
او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو
في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو
قال جالس الفقهاء والمحدثين لزمه ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او بمعنى
الجمع والواو بوجه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها
فالمانع عن حملها على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء
عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم
يحنث لانه عموم على نفي كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين

فيكون جزءاً ما قبله معنى الاستثناء واستعمال كلمة او بمعنى حتى او الا ان او ا
فيه العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسماً والاخر فعلاً او يكون احدهما
ماضياً والاخر مستقبلاً ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون فعل الاول ممتدا
والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجئ بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني
جزءاً من الاول وبعده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او يتوب بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان
يكون معطوفاً على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف
المضارع على الماضي وهو ليس بجنس فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان
او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر بمحل الفائدة على معنى ليس لك من امرهم شيء في
عذابهم او استنصارهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك
الا البلاغ او بمعنى الا ان يتوب عليهم بمعنى نفي الامر في جميع الاوقات الا وقت
وقوع توبتهم فحينئذ ينقطع امداده وسبب نزول الاية ان النبي عم استاذن
ان يدعوا عليهم فنهى عن ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سال
اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعياً اللهم
اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عم عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية
فيحتمل لان او اذا كان بمعنى حتى يكون للغاية ينتهي النفي عند كمال التوبة كما في
قولك لالزمنك او تقضيني حقي كان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم
او سؤال الهداية والاول هو والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن
الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم
عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضاً
الكشاف والعطف على ما ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصرح
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله
وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقد الفعل
المنصوب في الكلام السابق يمنع العطف لان العطف في المحل لا يستلزم الاشتراك
في الاعراب الا ترى الى قوله لانت من خطي وتاتي شكر فان تاتي منصوب باضمار
ان بعد الواو ولم يسبق شيء ولا يمنع من الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية

اي الا انتهى ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في اكلت السمكة
حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فعند عدم
انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما مر كما ان الى للغاية
ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى وهو ولد الناقة
الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حال العدو ومعنى القرعى جمع قريع وهو
الفصيل الذي له بثر ابيض وهو داء مليح فان المعطوف ادون لان القرعى لا يتوقع
منها الاستنان لضعفها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين
يديه لعلو قدره وموضعها اي موضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى
كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبرا عن موضعها وهو غير صادق
قلت اراد بالموضع الاستعمالات النسبية للحكم المجمل او المضاف محذوف في موضعها
او بيان موضعها او في الخبر تقديره موضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كما وكذا
او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية حتى جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم
كونها معمولة لما قبلها كقولك فرحت امس حتى خرجت وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها لكان الجر ومعمول لقولك سرت
وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء بمعنى علامة
الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر ان ما بعد حتى
يصلح دليلا للانتهاء لما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما
فللمجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازات لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما
ينتهي لوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف
المحض وبطل معنى الغاية وعليه اي على ما ذكرنا من المعاني في المسئلة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل
الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال
ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاتيان داع الى زيادة الاتيان
وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رح حتى اتغدى يحمل
على العطف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي رح ولكن السماع عن غيره من المشايخ

بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف
مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة
تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم
قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجرجاني لا ان استعير حتى
ههنا للعطف المحض لان هذا الفعل اعني الاتيان لا يصلح ان يكون غاية للاتيان
بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله لا فعل غيره لان الاتيان لنفسه
لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح لشيء ثبت حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قال الشراح ولقائل ان يقول المذكور بقاء الحقيقة عند
تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تقتضي سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة
ومكافاة من شخص آخر كما تقول اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني
للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا
اليه وانما لم يحمل بمعنى الواو كما ذهب اليه البعض لان الترتيب انسب بالفاء وعند
تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار
كونه بمعنى الفاء انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف
والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال
بالفاء اكثر لانه لا يعقب بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه اي وتفريع مع
التراخي بحث اما اذا [illegible] فتعتق من غير تراخ في يمينه ومنها اي من حروف المعاني
حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو
قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات فيصح الاستبدال
في هذه الكر [illegible] قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون
سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والبيع يشترط
وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق بحيث يكون اخباره ملصقا
بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا كان ان اخبرتني ان
فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا قدم
يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها
وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء

به وهو ما يبقي التوقف قلت سلمنا انه يتقدر بالباء ولكن لا نسلم عدم التوقف لان ان
مع اسمها وخبرها تفيد الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار
الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو
يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني
فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي
خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث
ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل كما سيجيء
من ان لا اكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فتظهر ان ما ذكره
صاحب الكشف من ان الفعل يدل على المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس
بشيء بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على
الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان
الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه فيكون معناه الى اذني فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه
لان الانكار يجب ان يقدر بالباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له
كيف اصبحت قال خير في عافية وكما قيل الواو في موضع القسم واريد بالباء استثقل [illegible]
المجاز فان قيل [illegible] في حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا ههنا اي
الا بان اذن لك فيصير بمنزلة الا باذني قلت قول الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف
قوله الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل
دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي [illegible] فان قلت ان مع المضارع
بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير
يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك
كذا قالوا ولكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يثبت ولا يخرج بخلاف قوله
الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قوله الا وقتا
اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب ناسب لان عدم الحنث بكونه مجتهدا فيه
ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق
بمشيئة الله تعالى الباء بمعنى الشرط وقد يحنث لان معنى الشرط فيها قلت حقيقته

ممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان فان قلت مجاز قلنا حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر
وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه
ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها
اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق
به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى وذكر في شرح المغني
للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق او مشية العبد
بايقاعه لان مشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق
او مشية العبد لوجود الشرط الى ههنا كلامه اقول فيمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله
تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه ولا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى
اياه وكما يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مرادا لله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع
كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية
الا ان يشاء الله تعالى مشيتكم ولو قال انت طالق بارادة الله تعالى او بحكمه او بعلمه او بامره او
بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها مجاز وهو العلم والقدرة وفي بعضها
جائز لكنه مهجور فلم يحمل على الشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله
يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على
تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بها تعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو وقال الشافعي رحمه ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك
رحمه انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء
للتبعيض لتكرر الدال عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق
لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل الحق
للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق آخر وبينه بقوله
لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح
فيستوعب المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمسح في الآلة
قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية
يتعدى الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح
لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك
لا يستوعب المحل عادة لان ما بين اصابع اليد تعذر الالصاق فصار المراد به اكثر

اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية
فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا
بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه وقد ظهر ان المراد بالتبعيض اقل ما يطلق
عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه ذلك البعض مجمل غير معلوم الكم
من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث المغيرة وللقائل
ان يقول القول بالاجمال في الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله
صلعم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك
غير جائز اتفاقا لانه لم يثبت ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا
ولو سلم الاول ايضا فلا ينبغي ان يخفى بالسنة الى الذين لم يحفظوا وضوء رسول الله عليه السلام
اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حاضرا في تلك الساعة والا لنقل الصحابة
واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى قلت لم يثبت ذلك على ان الاجمال
في الاية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان
الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم
يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فيحمل الباء
زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يحمل الباء في الاية زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالتزام فقوله له علي الف درهم
يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله الوديعة
بقوله له علي الف وديعة لانه لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها
وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان
اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء
على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت
في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف
عندهما وعنده اي ابي حنيفة رحمه للشرط فلا يجب ثلث الالف عنده لان الطلاق يحتمل
التعليق وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء لازم
وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن
فيحمل اي يحمل على الشرط اذا امكن والشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط الا ترى انه لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع
شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقبل الانفكاك فلا نم انه معنى على وان

اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المغيا وفيه لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض
فكذلك اللزوم بين الشرط والجزاء لانهما وبين العوضين يجاري التضايف فكان الاول
اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له
اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح لانه جمع بين كلمة العموم وهي
من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما وهما الممكن في قصارى الاوقات ولا بعضا
عاما واذا قيل على الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة
وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام في العام والى لانتهاء
الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في الغاية متى يدخل في حكم
المغيا لانها قد تدخل فيه كما حفظت القران من اوله الى اخره وقد لا تدخل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحائط وقوله موجودة قبل التكلم احتراز عن الاجال المضروبة للمؤجل
في الليل والغد ورمضان في اجرته او بعته الى رمضان والى الليل والى الغد فان
هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقوله غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه
يفتقر في السحق(?) الى محل اخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال
النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في المغيا
لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى
في حكم المغيا اذ قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الاية حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالخبر
لا بموجب الى قال بعض الشارحين قول لا يجوز ان يكون المرفق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على الغاية المتقدم في القيام فدخوله يكون بفعل النبي عم لانه حين توضاه
ادار الماء على مرفقه الى هنا كلام ولقائل ان يمنع كون المرفق من هذا القبيل لان
المرفق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة
بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام او صدره متناولا
للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرفق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون
قوله الى المرافق متعلق بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم
الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن في الكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
لا يجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا

مع الغاية نفس واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى البيع لا يدخل الغاية وفاقا قال صاحب الكشف رح الى يجيب بمعنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها يدور مع الدليل فان لم يتناولها اي صدر الكلام
او كان فيه شك تناوله يشك كاجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب
فلا تدخل الاجل عند ابي حنيفة رح في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد
فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في تناول الكلام
ووجوب الكفارة في موضع الغاية شك فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها كما في الليل
في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه
في حذف في واثباته في ظرف الزمان اذا قرن في الكلام اضمارا فالتقدير وفي للظرف
ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق
غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا
نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في
اول النهار اتفاقا فان نوى اخره يصدق عند ابي حنيفة رح قضاء وديانة وعندهما
يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد وبنيته جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء
وفرق ابو حنيفة رح بينهما فاذا نوى اخر النهار بان في اذا حذف فالفعل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه ثبت بالمفعول به فلا بد وقوعه في اوله لتحصيل
الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق
قضاء واذا ثبت في يصير الظرف محلا بجزء ما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة
كلامه فيصدق قضاء واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار
يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل
بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا
للطلاق فلا انه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى لا يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه
اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال
بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان
يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
صحيح لانه لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الكافية(?) ومع للمقارنة(?)

مطلب كلمة قبل

مطلب كلمة بعد

للمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
تطلق ثنتين وقبل للتقديم ولسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها
وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
وبعد للتأخير اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمه اي حكم بعد في الطلاق
ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان معناه ضده حكم بعد كحكم قبل فيه
بطرده فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او وبعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين
لان معناه بعده درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب حتى فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال
علي درهم قبل درهم يجب بعده درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها
في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد
بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والآخر وصف بانه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال فيقع ايضا في الحال لانه حينئذ لو قال طالق امس يقع في الحال فيقعان
وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات
المحلية فاذا لم تقيد بالكناية كانت صفة لما قبل فلو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع
الثانية لفوات المحلية واذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان
البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان
فيما ذكر من القبلية والبعدية لغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون له
امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان
اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف
درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له
وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لشبهه بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم فلو قال علي درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب
درهم احترازا عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان وذلك في النصب درهم على دانق
دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانق وسوى مثل غير في كونه
صفة واستثناء ومنها اي ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها

مطلب كلمة عند

مطلب كلمة غير وسوى

مطلب حروف الشرط

اي كلماته

اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه
بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فيستحق الكل بسببها تغليبا لها لاصالتها
فانما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر وليس بكائن
لا محالة الجملة صفة لخطر جيء بها للتأكيد وانما يدخل عليه لان المقصود دخولها هو الحمل على الفعل
او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما
سيكون البتة عادة فان قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه لم يبق احدهما يكون وقوع الطلاق محققا فاذا
مات الزوج يتحقق الشرط فلا ترث له ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا
كانت في العدة وان دخلت بها ولها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا اذا ماتت
لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة
الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي تجزم الفعل مستعمل للشرط وتربيت
عليه الجزاء وتعبير عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط
وسيلة اليه فيسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك
خصاصة فتجمل يعني وان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وفي المخصوص بالجزم وقد لا
يجازى بها اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اي اذا ههنا للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط
فصار بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل
في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا
موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى الا اذا ولم العدم
السقوط لان المجازات لازمة في متى حتى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم
يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي
متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها وذلك اي عدم معنى الوقت مجازا وهو اي قول نحاة
البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة
والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز
الجمع باعتبار التنافي وهذا ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف لان الارادة معنى الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد محال سواء كانت في المعنيين اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت
والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء
الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة
قاصرة عند البعض ولم يتعرض المولى لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال يجوز ان يستعمل اذا

مطلب كلمة اذا

اول

واستغن ما اغناك ربك بالغنى

في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار فائدة الكلام فيقع حصول مدخول حيث
بحصول جزء يليه لا تبت المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في
غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم تتقيد
بالمجلس بلا توقف كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن
المجلس كما في قوله ان شئت او قال لامرأته بهذا التفريع على الاختلاف لانه ورد في اذا لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة رح ما لم يمت احدهما كما في قوله
ان لم اطلقك وعندهما يقع كما فرغ اي سكت زمانا لتراخيه عن كلام مثل متى طلقتك لانه
اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق
والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بلا اتفاق
واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما لتحقيق معنى المجازات باتفاق النحاة وبمعنى هذه المسئلة
لانه سلطت اذ على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة ان
دخلت الدار يجعل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احد
الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال نحو كيف
موضوع للسؤال عن الحال فان قلت كيف زيد معناه على اي حال صحيح او سقيم وقد سلب
عن كيف معنى الاستفهام فيقع ... للاعلى نفس الحال كما يحكى قطرب عن بعض العرب انظر
الى كيف تصنع اي الى حال صنعته ان استقام السؤال عن الحال جواب ان تحذف الحال
على السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك ... بطلا...
قال ابو حنيفة رح في انت حر كيف شئت انه ايقاع لانه العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بعد ... الكلام فخص ابا حنيفة رح لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق
يقع اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد
بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يتعلق بعد الصفة الا المشية لعدم المحل بعد وقوع
الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويتعلق
الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه باينا والقدر من الرجعي الى الثلث
مفوض اليها بشرط نية الزوج فان اتفقت نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من
اعتبار البينين اما نيتها فلانه فوض المشية اليها واما نيته فلان نية الزوج هو الاصل
في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا فقط بقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت
لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج
قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين
احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لان ذلك اذا اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج

او اما مثل اذا

كيف

الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال
لها كيف شئت ثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب
النهاية ... نقلا عن الفوائد الظهيرية ... القول في جواب هذا الاشكال فاقول في معنى
جواب شافيا يجب ان يعتمد على ما ذكره العلماء وذكره ابو بكر الرازي من ان نية الزوج
شرط لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رح فان قلت لو طلقت
نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان التثنية
حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق
فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية
الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه بحكم قوله انت طالق
وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا في قوله انت طالق دون ثنتين
لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثلث ان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث
لانه واحد اعتباري موافق لمعنى الوحدة وفيما لا يقبل الاشارة اي ما لا يثبت فيه الاشارة
من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل
الطلاق بالمشية بتعلقه اي بتعليق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام الوصف بالوصف لان الوصف الاول هو الطلاق ليس محلا للوصف الثاني بل كلا
حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصالة
والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا
فاذا تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر اليها كلامه وللقائل ان يقول انه بعيد
الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر حتى قبلت
الفسخ والفسخ يكون بين الجواهر فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين
على ان الوجه ذلك لا يرتفع الخلاف لان ارتفاع قيام الوصف بالوصف لم يثبت الخصم
الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم
ان في عبارة المصنف بحثا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا
في تعليق الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا
كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض
مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل كالوصف تفسير وقال فعطف الوصف
على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبنوة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والا

بل هو

وكم

ظهر لانتفاء المخصوص ح وكم اسم للعدد والواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقوله انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا او مستفهم كقوله انت طالق نفسه طالق واحدة فاذا قال
انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ فكان كم شئت تفويضا لما هو الواقع الا مشيئتها
وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد وبشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك
والتمليكات تقتصر على المجلس وكم بهذه ليست بالمستفهم ولا خبرية لانها للتكثير وهو
ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا ولذا فان قال انت طالق على اي عدد شئت فهو صريح بها لكان
للشرط فلذا مانع معناه وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث

وحيث واين

شئت او اين شئت انه لم تقع ما لم تشأ ولانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره
ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق وتتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا
لغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان تقع في الحال كما في قوله انت طالق
ان دخلت قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلتا مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام
فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى فانه اذا قال انت
طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيئتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث
مجازا عن اذا ومتى حيث لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا انما
يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلت مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان
فلا يكون مجازا واما ان يوجد في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه

الجمع المذكر بعلامة الذكور

الجمع المذكر بعلامة الذكور يعقد ثابت ولد الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول
الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكر في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي
حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي رح الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل
عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته
ذكورا ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لزم الشك في قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات قلت تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور
من عادة اهل اللغة وسبب نزول الاية ان النساء يشتكين الى رسول الله صلعم
بانا لم نذكر في القران فطلبن التخصيص بالذكر مع وفاتهن الدخول في جمع الذكور
واعتقادهن الوجوب عليهن كما في الرجال فانزل الله الاية تطييبا لقلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع
على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
واذا ذكر الجمع بعلامة الاناث بنات ولد الاناث خاصة حتى قال محمد رح في سير الكبير

واذا قال

واذا قال امنوني على بنيّ وله بنون وبنات ان الامان يثبت لهن والذكور يقين
ولو قال امنوني على بناتي لا يثبت ولد الذكور من اولاده ولو قال على بنيّ وليس له سوى

الصريح

البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور ومنه سمي القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر به لفظ المراد ظهورا بينا
وانما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه
من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة المورد والقسمة عليه لان هذا القسم
في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذ كل منهما قد يكون مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه
الحنطة كقوله انت حرة وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة
الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز
باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك

يونيد بهذا الوضع ٦

وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا نوعه
ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي
بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه حتى لغاية وضوحه وظهوره جعل
كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى
عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرده كقولك يعني
فان المقصود حاصل بها نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق فيجري ذلك ايضا فيها في المحل
قابل وجه اضافة بمعنى بصيغة النداء كقوله يا حرة او بصيغة الاخبار كقوله انت حرة واراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حرة او انت طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينوه
حتى لو اراد انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق ما لم يقصد خطابها لقوله

الكناية

مشكل لانه بناء على انه صريح مستغن عن النية واما الكناية فما استتر المراد به في الاستعمال
ولا يفهم الا بقرينة بمعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة تجلي فان الكناية
فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غرابة الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ
الضمير كهو وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة
تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال
في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد
ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يجوز فلان لانه كناية قبل الاستعمال

65

فلا تكون خارجة عن التوقيف فان قلت الصريح بعد الاستعمال يصير متعارفا ولهذا جعل المجاز
المتعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حال الاستعمال مستتر ايضا
لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل بها
ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم
ما لم يزل ذلك الاستتار وما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام
ونحوهما تسمى بها اي بالكناية مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها
الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة
على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن
فصار الطلاق بائنا واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت
طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها
من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة بصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات
حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات من الطلاق فلا
تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسر علماء البيان لما احتاج الى هذا التكليف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل لينتقل الى
ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد
بالبائن ههنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة
من وصل النكاح فتطلق المراة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير
مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم
انه مراد فلا خفاء في انه حينئذ لا يكون مقصودا حتى ان قولك طويل النجاد كناية عن طول القامة
فلا يجب ثبوت طول النجاد ونحن انما يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية
والمجاز ههنا عموم من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في المحل بدون
المجاز كما في الصريح بل كذا العكس كما في المجاز المتعارف الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلاثة

كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه مستثنى
من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان الاعتداد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد
مستتر فاذا نوى الاقراء ثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد
الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للاقراء والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي
فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا
عن قوله طلقي بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصاله والظاهر ان
ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وتمت الشرط في اطلاق السبب على المسبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاتصال من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاتصال مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام ولد من غير طلاق لانها لما صارت
فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها
تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار لان طلقتك ففي الدخول بها ثبت
الطلاق ووجب العدة وفي غيره يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبرئي رحمك
فلانه طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر واذا نوى ذلك ثبت الطلاق
اقتضاء والبحث المذكور في اعتدي آت ههنا واما في قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون صفة
للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت
لم جعلتم موصوفه صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل
الكلام على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانه صفة شخصها وان اعرب
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية
وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعيا وعند الشافعي رح لا يقع شيء وقال
عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح
بناء الحكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب والرفع والسكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب
فيحتمل نعت للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة
مقامه ويحتمل ايضا صفة للمراة انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون
نعت المراة بان يقال انت واحدة في كثرة الكمال او يكون نعتا للطلقة اي انت ذات
طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة
مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات والاصل في الكلام

الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر بهذا التفاوت اي التفاوت
بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب لو قال نكتها او زنيت بها
فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه
ليس بصريح قلت كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق
اهل الذمة اموالهم كاموالنا وهذا المحل غير قابل فيكون التشبيه له الا الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت
لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قولك يا زاني وان يراد صدقت فيما مضى قبل تكلمك
بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادركت الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي العبارة خرج
لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما بعد الاقسام بدونه عده
منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات
لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات
الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص واما اطلاق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة
عبارة للغالب فان الغالب ما ورد منها نصوص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم
وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح
بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام
له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرق بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما
ليس بظاهر من وجه ولا يكفي ان يقال هو العمل بما سيق الكلام له وفي ذكر الكلام دون النص
اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك
غير جائز فان قلت هذا وارد ههنا لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد من
الكلام الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان
الكلام ليس مسوقا له قلت الكلام وان لم يكن مسوقا له الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد
من المسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له
واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة فيه ونقصان
خرج به الثابت بدلالة النص فانه ثابت بمعنى لغة في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه

والاستدلال بعبارة النص

والاستدلال باشارة النص

لا ثبت

يثبت لغة بل شرعا بل يجب النص لتوقف عليه شرعا فيثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما
ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه لكن يحتاج الى تمام التوقف
في سياق الكلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى
تامل يقال بهذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال بهذه اشارة
غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من وجه بل فيه خفاء
ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك
غيره بجنبه وينظره باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه
اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له
اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اي لباس
الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من
الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات
والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة الا ان اجرة لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها
وانما يجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي
تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام
لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو
ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب
الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع
فدل على اختصاص الاب بالنسبة حتى لو كان الاب قرشيا والام حبشية
يكون الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملك عند الحاجة بغير عوض
والى ان الاب لا يشارك في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما
يفيد الحكم بظاهره وصرح به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان
العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل
الاولى باعتبار الضمير احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له
والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا واما الكلام مثال التعارض قوله عم
في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن قال عم

نقعد احديهن في قرويته باشرط عمر بالى نصف لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام
للقصاص دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي
رحمه وهو معارض بما روي عنه عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
وهو عبارة فيرجح على الاشارة ولان للاشارة عموم كما للعبارة بمعنى الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص وبهذا
قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جاريته
دال كانت الاشارة تستلزم ان يكون الولد واموال له كما للاب ومخصصا به واما الثابت
بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت
بسبب معنى لغوي المراد بالمعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير تأمل
لا المعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى
اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب
فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي ينبغي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال
الالة في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى
لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث
لوجود الايلام فان قلت لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى اللغوي يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة يجعل من قبيل
العبارة قلت لا نزاع انه يراد بالنظم معنى المعنى لغة بل يفهم منه بطريق التبعية على الوضع
والمقصود من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص سميناه عبارة النص ولاشارة ثم
ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة فيما خرج بقوله بمعنى النص العبارة
والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا والتأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو كلمة اف والمتعلقة
من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف عليه اي بذلك النهي وبهذه جملة
خالية من النهي على وجه الضرب بدون الاجتهاد ولان المقصود من الضرب لا بطريق
الوضع هو الايلام ولهذا الايلام يحنث فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره
حنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في المثال كحرمة الضرب
الثابت بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهادا لكان اولى لكن يكون
مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله بوجود المعنى المقصود
مع الاختصار فكان اولى ومعنى قوله لا اجتهادا رد لما قال بعض الاصوليين من ان
دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب

واما الثابت بدلالة النص

والعلة

والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد
للقياس شرط في القياس ولم يشترط في دلالة النص لان كل من يعرف اللغة يعرف
حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع ثابت قبل شرع القياس ولهذا
اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من منكري القياس ونفاته كذا قالوا وكقائل ان
يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من
الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فان كل واحد ممن يعرف اللغة
ان الحكم لاجلها مما لا يحصل له بل المعنى الموجب يفهم بالرأي وهو من قبيل القياس الا ان
القياس لما لم يكن شائعا لهم والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا
سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث
الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من دل لاول ان وجوب الكفارة لاجل
الجناية على الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالعبارة
من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل
المعنيان ويبقى النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فيرجح مثال تعارضهما
ما قال الشافعي رحمه يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام
العذر فلان يجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها اشارة قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان
الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله
فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والاكان فيه اشارة الى نفي
القصاص قلت القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء
نعم من كل وجه ولم سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا الحكم
لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح
اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس
ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت
لغة ولا شبهة فيها اذ به القياس الذي تدرك عقله بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
وموقفه المحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
الا اذا كانت العلة منصوصة كما عرفت ولكن القياس بمنزلة النص بهذا الوجه المذكور

الاعرابي

67

مذهب القول الثالث للقاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي ان الثابت بدلالة النص والقياس سواء
وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو على هذا ان تكلم بغير تحقيق
فان عنده لم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات فح لا تظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن
زنا في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنا وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم
لانه زنا وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في
غير ماعز ثابت بعبارة النص الآخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا وان الرجم على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى
هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النص
الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عم الكفارة وذلك لم يكن
لكونه اعرابيا بل لجناية على صوم الحديث موقوف فيجب على غيره اذا افسد صومه
بالاكل والشرب لمشاركته في العلة وهي الافساد فان قلت لا نسلم ان الكفارة
تعلقت بالافساد ولانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت
انما تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء
وقال الشافعي رح لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف
القياس لان الرجل الذي جاء الى رسول الله عم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا
اوجب النبي عم الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير
معقول المعنى لان الشرع متى علق رفع هذه الجناية بالاعتاق فيلعب
دم التكلف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل
بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بالنص ولان النص لا يحتمل التخصيص لانه
لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت
بدلالة النص ثابت بمعنى النص لغة لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى
والشرع جعل علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فيكون ذلك
هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص وهو ما يقتضيه اعلم ان النص
اذا كان لا يصح معناه الا بشرط فلا شك يقتضيه فههنا امور اربعة المقتضي
وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى
وهو المراد وهذا الثابت ههنا كالثابت بالنص لا يحكم الا بالنص في اثباته الا بشرط تقدم

عليه

عليه اي على نظم النص فان قلت ذلك الشرط هذا التفضيل لثبوت الحكم بالنص او تقبل
بشرط تقدمه عليه او ان اقتضاه النص لصحته ثابتا ولان العلة سقوط ثابتا ولا النص تنصيص
بذلك اي الثابت مقتضى لان النص يقتضيه المقتضي بفتح الضاد المفعول اي الحكم ثابت بالمقتضي
والمقتضى ثابت بالنص فالثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم صحت
اثبات عين الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة
والتنوين في تقدمه عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما جعل ذلك وهذا
اشارة الى الثابت وقوله المقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة
والفاء في فان اشارة الى التفصيل سببه بهذا الاسم وان التفصيل شرط تقدم عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجزء الاول ويكون تقديره الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص
الا بوجوب ذلك الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص ثبت لان المقتضى الى الاقسام
الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو
حمل على نوع الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف العكس كما
ذكرنا وهو انه وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي المقتضى المذكور يعني يصير مفيدا
وموجبا للحكم ولا يلغي عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند
التصريح به بل يبقى كما كان قبل التصريح بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى
المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فالسؤال مضاف الى القرية فاذا صرح
بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وهذا مذهب الشافعي فرق
لانهم لما رأوا ان بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من
باب المحذوف وفرقوا بينهما بهذه العلامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار
المقتضي وقد يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان التصريح
لو قدر مذكورا بعينه اعتق عبدك عني وهو تغيير واما الثاني فكقوله او فقدت اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والتصريح تقدير على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعضهم بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو النطق في قوله انت
طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة لصحة وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر
في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر
ولا محذوف بل معناه افعلي فعل الطلاق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما
اوجز فصار المصدر مذكورا لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه
وفرق بعضهم بين المقتضى والمقتضي وان لا تكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق
عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك اداة للآخر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف

لا المذكور كما في واسأل القرية وهذا الفرق بعضه غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور
كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف
المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق واثبات ما هو محذوف ومثال المشهور
الاول والمحذوف للمتكلم كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى للملك فهو مبتدأ محذوف الخبر وهو مقتضى
للملك ولم يذكره الحكم بذكره هذا او بالتحري الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقتضيا على الاعتاق لانه بمنزلة
الشرط للعتق وما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط
المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى سقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور
التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا
لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس بأهل الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فيمن قال لغيره
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء ويستغني
الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن القبول وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول
حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور
شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام
فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول
والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجل ما هو اقوى منه فانه
نقض يشكل بما اذا قال الغير اطعم عن كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك
للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام لم يمكن ان يجعل قابضا للآمر
ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في الثاني نفسه من شرط
الاقتضاء ان لا يصح بان ثبت به بل بذكر المقتضى يحتج لانه لو صرح به بان قال المأمور
بعت منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه ومن قوله
اعتق عبدك عني تحقق العبد الذي كان مملوكا له ثم صار ملكا بالف عني ثم يبين ان
الالف ويرتبط بالتملك لا بالاعتاق والثابت به اي بالاقتضاء الغير كالثابت بدلالة
النص حتى كونه معا ثابتا بالنص وسقط على القياس لان المتعارضين فيكون الثابت بالدلالة
اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا
كما هو الاثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وحد التعارض
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال الغريب في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق
وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال لو باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه

ينقد

(ولم ينقد) الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع الاول دلالة
النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت حين باع بما قل مما باع قبل نقد الثمن
يوجب ان لا يجوز هنا لا يجوز زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء لكنه
لقائل ان يقول لا نم المعارضة اذ من شرطها التساوي في الحجتين ولا تساوي بينهما
لان المقتضى مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالآمر فاني يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك
عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون بهذا النظر معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله كلت يدل على المصدر
والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما
كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا اجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى
فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاق الآمر وغيره ثابت بالنسبة
الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كما في البيت للمضطر فانه
يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي رحمه الله المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص
فيجوز فيه العموم كما في النص حيث لانه بمنزلة النص كالوجه واما كان بمنزلته في نفسه على
القياس ولا يلزم منه ان يكون في قبول العموم مثل النص حقيقة وقال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة عندنا وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبينه
ان نوى عنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه
لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قيل المصدر في الفعل نكرة لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم
للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصه
اعلم ان ايراد مسألة الاكل في قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون ثابتا شرعا مشكل
لان افتقار الاكل الى الطعام لغوي لا شرعي ومن الشرط الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت
لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكنه يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف
ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسأل القرية وكذا اذا قال انت طالق وطلقتك ونوى
الثلاث لا يصح نية عطف على قوله حيث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلاث والثنتين
لان طالق يدل على طلاق فتعم نيته كما لو صرح به ولم يحمل العموم ما يحتمل الكلاب الثلاث
ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف لتصحيح بناء

الوصف عليه لا على مصدر قائم بالوصف وههنا وصف المرأة بالطالقية
يدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق
اوثبت بضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت
هذا انما يصح في انت طالق وفي طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق
من قبل الزوج فيه دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا قائما قبل التكلم في الحال فصارت دلالته
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح
نية الثلاث فيهما اتفاقا على اختلاف في التخريج اما عنده فلكونه قائلا بعموم المقتضى
واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل والواحدة حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا
لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما وقفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام فان قلت لم لم تجز نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلت لان المجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت
نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله
لفظه فصحت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفات سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي
والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما
عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص وفي المنطوق وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة
نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجور ازواج امهاتهن فح
لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف كالمدح والذم ونحو ذلك وان لا يكون المنطوق
لسؤال وحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال نعم
السؤال في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم … عدم وجوب الاغتسال …
لعدم … ولا يتنزل النبوة … كانوا اهل اللسان فلولم

مفهوم المخالفة

يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم الكفر في قوله
محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله ولقائل ان يقول رسالة
محمد عم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون التلازم المذكور
متحققا سواء كان مفهوما باللفظ او لا وكقوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه
لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن … لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال
اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا
للعدد المنصوص وذا لا يجوز والجواب ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا الحق العتاق والعفو
عن القصاص والنذر على قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق في كونهما من الاسقاطات والنذر
كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل
بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما
دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص والسند لهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين
عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب للكفار عقوبة لاستوائهم
في الحجب قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب
نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية في قوله في كتاب … الا فواتة
الا انه جنس موضع الوقوع … هذا القبيل حيث انه يعلم انه لو يكون النفي لما كان التخصيص فائدة
اذ الكلام فيما اذا يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم
فلعله قصد فائدة لم ندركها لا ان النصوص … المنصوص …
يوجب نفيا او اثباتا … لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي او بالاثبات واما الجواب
عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد
في علة المنصوص … الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال …
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم … والسند لهم على انحصار الحكم على الاسماء
بلام الاستغراق للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص …
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك … ان هذا الكلام
يوجب الاستغراق والانحصار على معنى حيث لا اغتسال الا من الماء فيتعلق بعض الماء
اي … الذي يتعلق بالماء وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل
في وجود الماء … الاجماع السلف على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فهو بناء …

المخالفة

لا يجب الا غسل بالا كل قيران الماء بنت مرة عيانا وطورا بعد مرة اخرى
دلالة تنبيه في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف
مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعي رحمه الله فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه
يوجب عدم الحكم الذي قبل التعليق حتى لم يجوز رحمه الله تفريعا لقول الشافعي عقد نكاح الامة
عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المؤمنات
فالله تعالى لما علق نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب
عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف
وحاصله ان ما قال الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند
عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت
طالق اذا دخلت الدار راكبة يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر ان يجوز التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت
الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه حتى
انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد
السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالعدم
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى لا يبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بهذا التجزئة فاله
ان في رحمه الله التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند
التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكم متأخر ولا بد من الملك في المحل
وقد لم يوجد لغا كما لو قال ان دخلت الدار انت طالق وجوز الشافعي رحمه الله هذا معطوف
على قوله لا يبطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم
قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يضاف الكفارة الى اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه باقيه التكفير بالمال لا ان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا ينفك عن نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء

الى زمان

الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متأخر فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال
فانه جاز ان ينفصل عن الوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل
الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء
قلت بينهما الالتفات في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق
او ادوات الشرط او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب
بل دخل على الحكم لان البيع يكون من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك
بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكنه جوزه
الشرع بخلاف القياس نظرا للمتن لاحتياجه في المعاملات فجعلت الشرط داخلا في الحكم دون
السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق
فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلت الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق
كاملا وعرف بالاستدلال على تعليق القنديل بان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق شيء معدوم
بتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا
القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان
وفرق بين المالي والبدني فيبطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا قال ان نفس
وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد
المال لا الفعل والفعل طريق تحصيل حقه كالمستوفي تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء واما
حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة هي الفعل
ينبغي مباشرة العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضات الله تعالى وكذا هنا المالي والبدني
سواء كذا قال الشيخ الامام رحمه الله المعلق بالشرط لا ينعقد سببا الا لانه للايجاب
وهو قوله انت طالق لا يوجد الا ركنه وهو ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت
الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه
وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم مؤثر فيما في اختيار المتكلم وهو الطلاق دون
وقوع الطلاق لانه خبر بعد التعليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التعليق الى المحل
بقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما لو قال لاجنبية انت طالق
قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا وان يكون سببا حتى لو علق بشرط
لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول
يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك كما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ

ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل
فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته ثم اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان
الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في
منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط
موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس
عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق الطلاق امراته
بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لا يطلق قلت انما لا يصح التنجيز لعدم
اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا نيراعي وجود المحل عند وجود الشرط
والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة ثم فقيل يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين
او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى
اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او
يتعددا او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها
يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل
فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين وما الثلثة الباقية مختلف فيها
ففي القسم الاول وهو ورودهما في نفس الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم
دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل قياسا وفي عكسه اتفقت الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون
في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت
بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيل بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان
كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة
فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان بهذا التعليل من قوله بالحمل
في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي
الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه وهي كفارة القتل ولا في نظيره
من الكفارات لانها جنس واحد فوجب ان لا يحمل كما في تكفير مشروع للقربة والزم
كما يحمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييد في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة
والطعام في اليمين لم يثبت في القتل بهذا اشارة الى سوال يرد على الشافعي وهو ان الطعام

المطلق

لم يثبت

لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والظهار وحاصل الجواب بقوله
لان التفاوت ثابت بنص العدد وهو عشرة مساكين وهو في المنصوص عليه العدم
لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم
الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس يقتضي عندنا من انتفائه انتفاء
الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان التعدية للعدم ومع تخصيص الطعام باليمين
لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة بهذا التبين لانه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما
اذا كانا في حادثتين بجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى
وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون الشيء مقصودا في حكم
والتسهيل في اخرى الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق
على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل
ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد نص مقيد وهو قراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين
التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه فحمل على المقيد وقراءة ابن مسعود رضي مشهورة
حتى جازت الزيادة على الكتاب بها فان قلت كيف قال المص متضادين وبين المتضادين
الا على الوجود بان المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين
مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وقد شرط في القران التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا ثم انتسخ ... على القلوب نسخا
للتلاوة وابقاء الحكم سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب
ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون الشيء الواحد اسبابا متعددة كالملك
فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل
فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد اي في الاسباب فان حكم يفهم من المطلق فما الفائدة
في زيادة قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضيلة ان قيل
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما
ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا قلنا لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط وهو جواب
عن الشافعي رح يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق
لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد التابع

بد بنفي الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان نفي القيد بنفي الشرط فلا نسلم انه يوجب
النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه
شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف
عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على اصطلاح المتكلمين وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان
اعلى درجات الوصف ان يكون علة واي على من الشرط لان وجوب الحكم مضاف
الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي
لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا
فلا يمكن تعديته الى غيره فيتحقق عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مسئلة كفارة القتل
واليمين كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الاسناد لانه فانما يصح الاسناد
مع عدم ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد
في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في النص جناية القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل خطاء اعظم من الظهار واليمين
فان الكفارة يجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم منه قلت تثبت
التفاوت بينهما اي بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد
اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه
ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما
وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب
التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس وقد نقض ما ذكرنا من الاسباب
هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة شرطا لوجوب الزكوة
في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله
عم في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
جعلتم شرطا في الاطلاق في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي
اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المروية في ابطال الزكوة على العوامل والحوامل
وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجبت نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف
في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

[في الهامش: عطف الجملة على الجملة]

اي اطلبوا بيان الامر وثبت في الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اردت من النسخ
ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اردت غيره فبينوه قلت
ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا
فلم لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المروية وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو
يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الكلامين شرط حتى لا يقال زيد منطلق وحكم
الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى واقيموا
الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجب الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة الناقصة بالجملة التامة نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب فانه يدل على ان المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر
والنقص لعطف قوله لان التفصيل بالعطف لتقديره ولا يشكل بانه يقتضي الجملة ان قصد
لان الشركة فيها باعتبار الافتقار واذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر
اليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا
لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال انه قصد تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا
على حدة فصارت ناقصة فوجب الوصل بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
طالق او طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه
الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرده بالخبر دل ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء
يعني العام اذا وقع في التفويض بسبب يكون مخرج الجواب المنقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم
وسها رسول الله عم فسجد او خرج مخرج الجواب كقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر
ولم يزد عليه اي على قدر الجواب ولم يستقل بنفسه اي لم يفد بدونه وانه معطوف على تقدير
الكلام اي اذا خرج العام مخرج الجواب واستقل اي ذكر الجواب ولم يستقل كما اذا قال الا تتغدى
عليك الف فقال نعم يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان النقل بسبب وجود
فتعلق به ضرورة تعذر الامر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الاول فكانه قال
ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر واما في الثالثة فلانه لا يفيد ما لم يرتبط بما قبله
من السبب فصار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب كقوله بلى والتعبير عنه بما
يلزم الذي مبتدأ كلاما تاما غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الذي دعاه الى الغداء ان تغديت اليوم

نعم كان جوابا فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره بقوله ان تغديت ذلك اليوم فى اخر
وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه لا بمعنى الزيادة وهو ذكر اليوم وفى الغداء كلام وهو
لا يخفى فان قلت فى رعاية الزيادة الغاء الحال وهى كون الجواب مختصا بالسؤال وفى رعاية
الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الحال
لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعى وزفر فعندهم يتقيد بالغداء الموعود لكونه
لم يرد جوابا لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلت لا نم وقد ثبت ان النبى عم حين سئل
عن الوضوء بماء البحر وهو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام
الاربعة مشكل لان نحو نعم ليس بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى وان قيل انه عام
من حيث السبب لان قوله نعم لو لم يتعلق بسبب لا يحتمل انه جوابه او نفى بغير حق وكذا قوله نعم
وبلى يحتمل ان يكون جوابا بانواع الكلام قرء ودلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له وقيل لا يجوز
تخصيص بعض الاسباب والاشبه فى الجواب ان يقال انه من باب التغليب لكن الاختلاف
فى العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الحنفى
او اراد بالعام المعنى الذى يشملهما وهو عدم التعيين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى
ان الابرار لفى نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان
اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة فى الحلى وقالوا القصد فى ذلك المدح والذم
لا العموم وعندنا يفيد العموم لان اللفظ دال على العموم وثبت دلالته على المدح والذم
ما تغير عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف الى المنسوب الى الجماعة
على حقيقة الجماعة فى حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا
لان المضاف الى الجماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة
توخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد
بالاحاد كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم فى اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه
لا فى اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت
كل واحد منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر
لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده واحدا كان
او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة فى موضع النهى فصار كون الامر نهيا
عن ضده ضرورة حكم وجود المامور به والنهى عن الشئ يكون امرا بضده اذا كانت ضد
واحدا كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به

به نوى

واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالكل اذ لا وقوع للنكرة فى موضع الاثبات ويمكن
ان يحصل بواحد منها غير معين اذ لا ترجيح فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات
وقال بعض الحنفية لا حكم له فى ضده وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى
عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة اى موكدة قريبة الى الواجب
لعل الاولى الاقتضاء فى الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف
لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ان يلاحظ معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ان يلاحظ
معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لا مقصودا سمى اقتضاء
لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى
وهو الكراهة اعترض صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا
الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان التحريم اذا لم يثبت فى ضد المامور به
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر فان المامور به يفوت بالاشتغال
بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته بل لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام فى الركعة الثانية ليس بنهى عن القعود
قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به
وهو القيام لكن يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام المامور به
يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة
مفوت للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليست
باعتبار فعل الضد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذى هو حرام فان الشئ
قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر فانه اذا صلى فى وقت العصر
وترك الفرض وعقد صلوة اخرى فيفعل هذه الصلوة مكروه والمصلى يعاقب
على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
واما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة فى اخر وقتها
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة فى اول وقتها لكن التحريم فى المضيق ليس
بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا
له لا يكون مفضيا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه كونه مخالفا للشرع حرام فيصح
اثبات التحريم به وبهذا يظهر الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضى الكراهة

والجصاص يجعل مفضيا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان
على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة
وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القباء والقميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط
فثبت بلبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا
بالنقل وبيان كون النبي عم ولي قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا
مرويا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المذكورة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه
ومحصلا للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مقصودا لا
تحريمه قال ابو يوسف رح ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لان الامر اي السجود على مكان
نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى
فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوت المامور به فاذا اعادها
على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا اذا سجد على النجس تم الحال
اي النجس لانه اذا سجد على النجس صار كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن
حمل النجاسة فرض دائم اي في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر في الصلوة
فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم يعني كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم
والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا
بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل** المشروعات على نوعين المشروع
اي جعل الله شرعا لعباده اي طريقا يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع
خبر المبتدأ المحذوف وهي اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات والمراد به ما ثبت ابتداء
باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في
التوقيف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على
نوعين مذهب فخر الاسلام رح ونحو القوم من الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا
العزيمة ما لزم العبد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما يوسع على المكلف فعله
لعذر مع قيام السبب المحرم كالنذر والكفارة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة والحق
ان العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول الفرض
والثاني لا يخلو من ان يعاقب تاركه او لا والاول الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة
ام لا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عنها الحكم الحرام والمكروه والمباح

قلت

قلت الحرام داخل في الفرض ونفي الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض
كشرب الخمر والظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة
لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل الزيادة ولا النقصان
لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل
لا شبهة فيه اي دليل قطعي بعمومه والجملتان صفتان لها وهذا التعريف ليس بجامع لتناوله
بعض المباحات والنوافل الثابتة بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا حللتم فاصطادوا وانما المختار في تعريفه
انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي يستحق تاركه بلا عذر العقاب كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمها اي حكم الفرض
اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد
حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن
اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده بكون الكاف اي ينسب الى الكفر من انكره اذا ادعاه
كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد
وحكمه اللزوم عملا اي يجب اداؤه كاداء الفرض لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد
لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وان لا يرى
العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني اذا تركه اي جاحده بان قال هذا الخبر
ضعيف او مسند او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة
السلف والعلم لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل وذكر في الكشف
انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا تاويلا لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور وبالكتاب المؤول فما وجه تخصيصه
بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به فجعل الفرض
والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا او مظنونا وجوابه
معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب
عن الفرض والواجب اهمل العلم بهذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله
وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هي المستثنى
منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن السنة عند الاطلاق تقع
على سنة رسول الله عم وغيره من الصحابة رض لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة

سنة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي
مطلقها طريقة النبي عليه السلام لانه هو المتبع على الاطلاق فمطلق السنة عند الاطلاق لا يحمل
على سنته وما ذكروا من الحديث لا يدل الا على جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا
في لفظ السنة مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى
وهي التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب الاساءة اي جزاء الاساءة وهو اللوم
والعتاب وسمي جزاء الاساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان
والاقامة وصلوة العيد حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
أُمِروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين وزوائد وهي النوع الثاني من السنتين الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها
وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل
الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه
وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا
وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا
فعوقبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام على تركه وثانيهما كان ينبغي
ان يقال ولا يعاتب بالنون او يقول لا يلام على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم
من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا
اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قيل صوم المسافر يجب ان يكون في
حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا فصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ترك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا
فان قيل الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها ينقلب فرضا بعد
تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النفل فرضا بعد الشروع
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو لم يصح
مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال
لان المؤدى صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل الى حفظه الا
بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانته حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم
الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود
والباقي معدوم فان قلت اذا كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى التزام الباقي وان لم

يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وسلمنا اي قلت انه عبادة وقد تقدم ولهذا
يلزم ترك التعرض بما فيه وانما لزم الباقي لكونه شرطا لبقائه لا لكونه عبادة وقد قال
الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على نحو
انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء منها لا يتجزى
لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده ضرورة الاتحاد
وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرط لبقائه عبادة
فان قيل الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال
لانه عرض تلاشى وجد فانقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه
وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كترك صلوة الظهر لا يجعل ابطالا بل يحمل الى اداء
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما انعقد عبادة فقد
العبادة فوت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطال ليؤدى
احسن منه كهادم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا
تبطل بالردة بالاجماع وهو ان الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره
اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما
ذكرنا واما المنذور فصار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية
لان ما صار له فعلا صار موجودا اصلا وصاحب الحق ما صار لله تعالى تسمية لم يوجد بعد
لان الايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة النذر ابتداء الفعل الذي
هو اقوى الامرين في الضرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو اقوى الامرين اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي
اربعة انواع وقيد ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق
الحقيقة والمجاز وكل واحد منهما اما ان يكون لصفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم
على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر بجواز ان يكون احق افعل تفضيل
من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كما قال الشارح ولقائل ان
يقول لكون الشيء حقيقة معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من قولك
انت حقيق كذا او انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر التسمية
وصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا فان
قلت القسمة انقسام الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس
من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة

هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الاولى

وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة مع قيام المحرم والحرمة وترك المؤاخذة مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر توسعة على اصحاب الاعذار تلويح

والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازاً أخذت المقسم
مما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المراد ان يوقف
ولا ثم بقصره ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة والمراد من الاستباحة
ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم والسبب
المحرم احترز به من مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم
من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها ثابتين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كالمكره اي مثل رخصة من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء
كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه
يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق
قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار
لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لانه يفوت الى خلف وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه
واتلافه مال الغير يعني اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير
لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك
عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف النفس على نفسه
رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت
حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة المنكر باق وجنايته على الاجرام كجناية
المكره المحرم على اجرامه وتناول المضطر مال الغير وكذا تناول المضطر بان اصابته
مخمصة حيث رخص له تناول واطعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى
اذا لم يتناول وحق الغير فائت عنه صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ
بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر حتى لو قتل فيما اكره به وامتنع عما هو الرخصة
وقتل كان شهيدا اي شابه ثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وذكره
في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى
انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا
كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين والعاقل
ان يقول فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق انه

الاستثناء

الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم في القياس كما لا يخفى والثاني اي النوع الثاني من انواع الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب اي السبب المحرم الموجب للحكم لكن الحكم متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال
العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت
في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول كالسفر اي كالافطار للسفر مع قيام
السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وجوب اداء الصوم متراخ الى
ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى
لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجر عطف على كمال اي لان في العزيمة اي في معنى
اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبالكلية مع الناس فالعزيمة تؤدي معنى
الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان اعسر لكن السفر قطعه لانه ولكن فيه
يسر من حيث شركة سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت
المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه
وكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا
ضعفه الصوم كان الفطر اولى حتى لو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لا لاقامة الصوم
كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لجهة المولى والثالث نوعي
المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال
الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير
المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم
بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال
وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل طرف السلسلة وثقها
الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام
فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا
لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا
تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب
من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخص مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات
ولكون ذلك الاسقاط

المسوح جمع مسح وهو ثوب الراهب

الترقوة بفتح التاء وضم القاف وتخفيف الواو [illegible]

لكن من حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القصر الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلة
عزيمة ومن حيث انه نفي السبب والحكم مشروع في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز
غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى عين محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر
بهذا مثال له لكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا
في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد
لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره باسقاط ما سقط لان ترك
ما اسقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بالمجاز الا انه هو المستباح لا نفس ما سقط
وقوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط
عندنا وقال الشافعي رح رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا التقييد الاباحة لا الايجاب ولنا ما
روي انه عم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة
الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول كما
لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب عن ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطروا
بالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره
بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر
فاقتضى اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار فان قلت
يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر
مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالايمان
من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت
الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف رح
ان حرمتها لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا ان
الله تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا
حال الاضطرار يحنث عندهم لا عندنا والجواب عنهم ان اطلاق اسم
المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص لتلك ولا يكون بالاجتهاد
فعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه
رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف

في الرخصة بالاتمام الفعل

يمنع

يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للمنع ابتداء
لا لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي باقسامها
من الامر والوقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي على الامور
الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور
المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن
ان يقال الحكم على المحكوم به وفق الشرع وغيره وله اي للاحكام اسباب والمراد بها
العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا تضاف اليها وجود الاحكام تضاف
اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك
المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي في هذا اشارة الى
الاسباب لا بيان لها شرع اولا للمسببات الاول بالمعاملات على طريق اللف
والنشر فيجب وجوب الايمان بالله بحدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل
على الصانع كما اذا قال ان بعض البعرة يدل على البعير واثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل
العلوي والمركز السفلي انما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة بهذا متعلق بقوله
والوقت فيجب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حق الوقت ولهذا تضاف
الصلوة اليه ويقال صلوة الظهر ونحوها والزكوة فيجب وجوب الزكوة بملك المال
وهو النصاب المعني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم فيجب وجوب الصوم
بشهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الدلوك لا يخرج الليل
عن محلية الصوم بقوله فالان باشروهن وكلوا واشربوا ينهي الاباحة الى محل الصوم وصدقة
الفطر فيجب وجوبها على المسلم بالراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه
واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج فيجب وجوب الحج بالبيت بدليل الاضافة
اليه والعشر فيجب وجوب العشر بالارض بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء
من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه فيقال عشر الارض
ولا يتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي فيجب وجوب الخراج بالارض النامية بالنماء
التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي فيجب وجوب الطهارة
الصلوة حتى يتعلق بطهارة الصلوة غير انها لا تجب على الحدث والمعاملات اي فيجب
شرعها بتعلق البقاء المقدور اي بسببه توقف بقاء العالم المقدر
بتقدير الله تعالى الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها

والاولى ان يقول حدوث العالم سبب لوجوب التصديق
الذكر بفعل الله لان لا يكون سببا
لوجوبه تعالى

لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال
والكمال بالمعاملات وسبب العقوبات والحدود ونحوها عطف البيان لان العقوبات
هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم
من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات
بالنسبة الى العقوبات والكفارات الى آخره فصل الحدود بيان لما هو سبب القصد وزنا
اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد
السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اي تجب
الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ونحوه بشرط
نيتها وفرض اداؤها الى من وجب عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء
فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه
اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه تصرف فيما هو مملوك
ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون ذلك الشيء المضاف اليه سببا اي للمضاف وحادثا به كما
يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه
وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط
اتصال المجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت
والفطر والاسلام شرطان لوجوب هذه الاشياء وذكر من بيان الاسباب طريقة
المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا السبب وجوب العبادة نعم الله
على شكر لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة
وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات
والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب اقسام السنة

لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثابتة وهي
تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث
والخبر مختصان بالقول فهذه اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث لان الاقسام
التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله وما ثبت باقتضاء النص

كما ثبتت في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص بالسنن وهو جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها
ثم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك
الاقسام الخاصة بالسنن وذلك اي ما يختص بالسنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام
وقف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم وهو اي ذلك
الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى
عددهم ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم
غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا الواقعة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحد اي الاتصال في كل وقت وهذا
الشرط ايضا متفق عليه وخالف الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون
آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط
مستوين في الكثرة وهذا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا واعتمدوا استنده
الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا بحدوث العالم لا يكون متواترا وشرط
نحو الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس
بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم
ان المعروف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو ثلث والعلم انما يحصل بذلك لان عرفه
تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وقد عرفه المنقول بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
قولك بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة على الخبر كتنقل الجذوب والتقطيع
في الجيوب بالدار هذه فلا يبعد ان العدد في لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال
في الصحيح ثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص
السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القران والصلوة الخمس
وما قال بعض الشراح لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل المتواتر والمتواتر هو القران
لا نقله فضعيف لان اتصاف القران بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة بمعنى على
ترجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينتفي توهم الكذب وهذا القول
باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر على
غروره ما قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبته عنه فيقاسم
ومن البين لكل عاقل ان علم بوجود مكة وبغداد وما نظيره على انه لفظ الاسند الا شك
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري

بالضرورة بخلاف باب الحديث ضرورة انسداد باب الرأي فحيث ترك ويعمل بالقياس
بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم
وان قيل انما ينقل بالمعنى من فهم من العبارة واذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته
بعض المراد فيدخل شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله بترك الحديث
بالضرورة ان اوجب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا
للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس
وللاحاديث المشهورة وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان
الامة اجمعت على حجية حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسك وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن
في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف
للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري
فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة
اختلف الناس في المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا
ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد
بدل اللبن وذهب ابو حنيفة رح ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارش عيبها
ونحوها كذا في شروح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه
اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا
للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يخالف الكتاب والسنة
المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي
كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى والرسالة اكثر العدالة فلا يعتبر ولهذا قبل
عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان
مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب الدية وان كان ميتا لا يجب
شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه
كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان
قلت قد عمل بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير موصوف

بالفقه

هو الذي قد سد عليها الصرار بالكسر وهو خيط يشد فوق الخلف والتودية لئلا يرضعها ولدها

بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير
من الصحابة والتابعين ولذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية
الحديث لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول الصحبة
مع رسول الله عم كوابصة بن معبد فان ظهر عند السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
واختلفوا فيه في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان
فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن
سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك
فسر ابن مسعود رض سرورا لم ير قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله عليه السلام
ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر
لها لانه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا
كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وعمل عليه رض القياس ورد رواية
هذا المجهول عن هذا الحديث على ما قلنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين
كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانه لا يتوهم عدالة من لم ينقل
الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس عندنا لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب
ان يتأكد بالموت كالمسمى وان سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم
بمنزلة قبوله صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر
من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يقبلوا
صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها
ثلاثا ولم يقض النبي عم لها النفقة والسكنى ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان
اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد
عين النص لبين النص والسنة وهو القياس في الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء
الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة
وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس والظاهر ان اراد بالكتاب
قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم
لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر ذلك
احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يوجد في السلف رد ولم يقابل

بالقبول

80

بروه ولا قبول يجوز العمل به او المخالف القياس ولا يجب كان الوجب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي
وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به
الحد به ذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع
الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى الحيث وهو بمعنى المكان
درك الحواس بمعنى ابتداء عمل القلب نور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدي اي يظهر المطلوب
للقلب فيدركه اي يطلب القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى
البناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لاستحالة ذا قدرة وحيوة وعلم من
الاوصاف التي لا بد للبناء منه قال في التوضيح غير جامع لانه قد يكون المطلوب
بعد بداية المعقولات كما اذا استدل بالكون على وجود العالم بانه اي الصانع عالما فقد
يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته وغيره او لا هو ولا غيره اقول قلت الطلب بعد
بداية المعقولات بمرتبة او مراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كانت
في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك
الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب
ان هذا انما يتأتى فيما صورته محسوسة واما الحكم فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ
بطريق العلم به من حيث يوجد واما التعريف على الاطلاق فبان يقال العقل قوة نفسانية
يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو العقل البلوغ في تحققه مقام
كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون
وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور
انفسهم لنقصان عقلهم ففي امور الدين اولى بهذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول
الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل
روايته وان لم يفوض امور اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط
وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي الاصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله وهو سماع
الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى الشيء وهو في محل النصب على انه مفعول

مطلق او المقدر وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع يحق ان يجب ضبطه ورعايته ثم فهم
معناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كما لا يعلم حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي
القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا
بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع بذل المجهود وله المجهود مصدر
كالمعسور بمعنى السعة والمعنى بذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى
بذل المقدور وهو الشيء الضبط والصبر في السامع او المسموع ثم الثبات عليه
اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بتدبره ومراقبته
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحافظة وفي حال من مستقرا
ثابتا عليه اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا ان ... بل يعتقد
انه او تركه لنسيته فالجزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه
روي ان ابن مسعود رض كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار
سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا
في النقل فكيف صح نقل القران ممن لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت في الاصل
الا من الائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القران معجز
يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بناء عليه
فاما السنة فالمعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولقد نقل القران مأمون عن التحريف
لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا لظاهره وان كان لا يوقف معناه
والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمال
اي كمال العدالة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا
ارتكب كبيرة او اصر صغيرة سقطت عدالته فقيد بالاصرار لانه لو ارتكب
صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة
واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روي ابن عمر رض عن النبي عم
انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وزاد ابو هريرة رض على ذلك اكل الربوا وعن علي
رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه
عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر
مستور وهو بوجه الفسق فانه ... مثل العقل وانه ... العمل بخلاف العقل الشرع

فكان عدم الانزجار دليل وجه ترجيح الصدق في خبره فمن هنا رجحان فشرطت
كمال العدالة والاسلام وانما يشترط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه
فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين
وثبوت حكم الاسلام عليه والدار فهذا ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي
في صحة الرواية والثاني ما ثبت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق
واختلفوا في انه المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان وغيره وذهب
صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان
قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حين نسبه
الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفرة مسلم ولو سلم يكون كفره باعتبار
جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان قلت فيجب
ان يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر به
قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القدرة في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين والاقرار به ركنا كما هو واقع باسمائه
الاول بالاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة
وسائر الصفات كماله وقبول احكامه اي الاعتقاد بوجوبها وشرائعه وهي ما شرع من
الاحكام فيكون تفصيلا بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا بمعنى الذي
هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال
بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من انه
يوصف الله بصفاته على الاجمال لا يكفي ما لم يبين على الحقيقة ما ذكرنا لان حفظ
اللفظ غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم
والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كان حكمت بصحة النكاح بظاهر الاسلام
ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها
وقلت هذا الاشتراط بعيد وفيه الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على
توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم
فقال رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال
نعم فقال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا ويحتمل ان الابانة على الاجمال حسبت
له لجهل بها فلا يتصور قال في شرح المغني ره قلت وفيه نظر لا نتوقف

ذكر في الكبرى الاوان بصفاته وصفاته

المتكلمين

المتكلمين على ان الصفات ما لا يتعلق بالايمان ولكن حديث الاعرابي وقوله في سماء
بناء على الاتفاق وانه اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل
خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت
غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف
والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لا يقبل شهادتهم لان الشهادة
تتوقف على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى
المشهود به وذا لا يحصل للاعمى واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة
الولاية الكاملة والرق ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود في القذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في
القذف يقبل شهادته بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكاذب يقبل روايته
الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا
ذكره كتاب موضوعات الحديث والثاني في القسم الثاني من الاقسام الاربعة
المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل
من الاخبار وهو ان يترك الواسطة بينه وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله
عليه السلام كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان
المرسل من الصحابة فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت ظاهر انهم السماع
من النبي عم لكن يحتمل انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوا من النبي عم وبينهم
وبينه عم رجل ومن القرن الثاني والثالث وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعني المرسل من القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك ره وقال الشافعي
لا يقبل الا ان يؤيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته
الامة او اشتهر في ارسال عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت
اتصاله بوجه اخر لحقنا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة
وعدالتها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة اتفقوا على قبول رواية ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا الا الحديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن
عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكارا وتخصيصا بانهم رووا بواسطة
اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة والكلام انما هو في ما سواها قلت لا فرق
بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم
الاجماع فالمسئلة اجتهادية لان المخالف الاكثر لم يقبل المرسل لانه لا اجماع في

المسائل الاجتهادية وبه ثبت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وبهذا الاجماع ظهر
والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن
به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرف عدالته
سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل لم يستجز
له الاسناد والارسال قال الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر ولعل
تعيين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة ولم يرتف بل
وارسال من دون هؤلاء ينبغي ارسال العدل في كل عصر من القرون الثلثة والثالث كذلك
عند الكرخي يعني حجة لان على القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فيهما وجدنا فقبلنا
خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلابد من البيان والذكر
ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل
حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال البعض
لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر الراوي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة
التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع
لنقصان في الناقل لفوت بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل
فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب
كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف العموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول
الله عم قضى بشاهد ويمين فانه يخالف الحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم
به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة
فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به
ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او عرض
عند الائمة من الصدر الاول اي الصحابة مثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى
خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او مأول وقيل ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا وسقطا بعوارض كالذي كان
الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة
بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصوف صفة محل فان كان المحل

من حقوق

من حقوق الله تعالى وما يختص حق الله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة
ونحوه فالحكم ان خبر الواحد حجة فيه بلا شرط عدد لان الصحابة رض عملوا باخبار الاحاد وعملوا
بخبر عائشة رض في التقاء الختانين وشرط بعض العدد والاسناد الا ان النبي عم لم يقبل
خبر ذي اليدين حتى شهد لغيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت
في محفل عظيم ولم يخبر به غيره فكان خلافا للكل والثاني العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده وبه ابو الحسن الكرخي لانه من حقوق الله تعالى وقال ابو يوسف رح
في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت
بالحدود ولا يمنعه الا احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينة ولا يمنعه
احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد فيما يتصل بالرسول عم شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينة فيجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد
هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك
المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان
المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع
عنها مغرما وغيره مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة
والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار
الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا
كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله ووقع في قلبه صدقه
يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد
العدل البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط
لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام
عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط الالزام من العدد والعدالة
ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون
وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل ينفسخ التصرف عليه ويلزم العهدة واذا حجر
العبد يحجر التصرف فانه من النحو الاول ومن وجه لا الزام فيه لانه من جنس سائر
المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه

بالتوكيل والاول يشترط فيه احدى شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة
رح لشبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حقهما وعندهما لا يشترط بل يثبت
بخبر الواحد بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع توجب
ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا
او عزلا فلو شرطنا العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن
من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حق هذا او كان المخبر
فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا
بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر اشترط العدالة اتفاقا
لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع في القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر
الرسل عم لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد
به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية
لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر
كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة
طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهي الاصل وهو على اربعة اقسام قسمان منها من
العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع
ثم يقول له المستمع اهو كما قرأت عليك فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك
من كتاب او حفظ وانت تسمع قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رح الوجهان سواء بل الاول
احفظ لان السامع او القارئ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم
معروفا معنونا بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدأ بالتسمية
ثم بالثناء ويذكر فيه حدثنا فلان عن فلان الى ان ينتهي الى ان قال النبي عم ويذكر متن
الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا
اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة
الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا
انه قد حدثنا بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده او ابلغ رسالتي بهذه

فاروه عني بهذا الاسناد ويكون ان محتجين او ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول
فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي هذا اشارة الى القسمين
الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة عن الصادر لان شبهة الرخصة
فيهما الكتابة والرسالة ويكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع
وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي فيه حديث فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندي
ومتن اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد
ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا
ولكن ولا بد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة
بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له
ما تناسلوا ولكن ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه يروي به ويصح
الاجازة والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اخبرت لك بجازته الصحيح اذا جازت والاحوط ان يقول
المجاز له اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالسماع ولم يوجد
وطرف الحفظ في طرف الثاني من اطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد
الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت
الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي ان لم يتذكر
الخط فلا اي فلا يحل له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع لتذكر القلب كالمرآة للعين
فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي شيئا وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علمنا لان الخط يشبه
الخط وعندهما وان نسي رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب
النبي عم من غير ان يرووا وكذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط
ان كان في يده او في خزانته ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد رح
يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رح حقيقة
تيسير على الناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يروي على الوجه الذي
سمع بلفظه ومعناه والرخصة فيه ان ينقل بمعناه بعبارته هو بلفظ آخر يؤدي معنى
الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم البليغ
في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة رض قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا

قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به وروى ابن مسعود
وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر
عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله
بالمعنى لمن له بصيرة في معرفة وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقل بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه
بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بعبارته وما كان من جوامع الكلم بان كان
لفظه وجيزا او تحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اي المجتهد وغيره اما جامع الكلم فلما روي انه عليه السلام قال اوتيت جوامع الكلم فلا يقدر
احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه
والمروي عنه بهذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط
العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والذي يكون من قبل الراوي فان انكر الرواية انكارا جاحدا بان قال كذبت علي
او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث
او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما المتيقن في عدالتهما ووقع
الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فمذهب الكرخي واحمد بن حنبل رح الى انه لا يسقط
العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال وذهب
الشافعي ومالك رح الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رض
زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا للحكم
بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه لوقوفه على النسخ او لكونه ليس بثابت
وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث
او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل
الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان وكذلك
الظاهر ان ذلك مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان
الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي
بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه ٭

لا يمنع العمل

لا يمنع العمل به اي بظاهر المذهب لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رض ان النبي عليه السلام
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وحمله
ابن عمر رض على التفرق بالابدان ولم يعمل به ابو حنيفة رح كما فعلت بما روي عن النبي عليه السلام
قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي خلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية
لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض انه عليه السلام كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به ويحمل على انه نسخ وعمل الصحابي
بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة
ابن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ثم ترك به ان النفي
وجعل النفي الى موضع عدة السنة من تمام الحد ولم يعمل عليه الصحابة لان عمر رض نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا
ان ذلك بطريق السياسة والتعزير وان الحديث لا يخفى عليهم لان افشاء الحد مفوض
الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي هو مما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن
المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح وغيرهما من ابهم الحديث لا يجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جرحا بان يراه ارتكب صغيرة من غير اصرار
فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلت لان سبب التعديل غير منضبط فلا معنى لذكرها للتكليف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيه لانه لو كان ٭
مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل او كشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن
يشتهر بالنصيحة دون التعصب فيه لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب
لا يقبل الطعن لان الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتلبيس وهو
في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بكنيته حتى لا يعرف صيانة له عن
الطعن الباطل فيه وقد لا يعرف بهذه الكنية بشر لا غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك
مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد روى

عنهما جميعا بهذا الذي سماه الشيخ نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك
عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حبسها
عن العدو وهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه اورده النبي عليه السلام
لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لانه
كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة
عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان
وربما يكون اتقانه ممن لم يكن اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا اما
في الرواية والاستكثار مسائل الفقه كما ذكره بعض المحدثين في حق ابي يوسف وانه كان
حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن
فكيف يصلح جرحا **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فبابه ان نبدء بان التعارض
بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر
يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد
بالركن ما يقوم به المعارضة وهو تقابل الحجتين اي تقابلهما تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع
بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا
والمراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الاخر يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير
فقيه فانهما متساويان في الذات لكن يرجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل
لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز
اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع اتحاد المحل من جهة النفي والاثبات
فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلا بد من بيانه قلت
اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتقابل
الحجتين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكرها كذلك
بالالتزام وهنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل
واحد في وقت واحد بالنسبة الى الشخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها
بالنسبة الى غيره فكان الشرط الاتحاد وفي الشرط ان يكون كل واحد موجبا محلا وجبه يجوز ان يكون
لاخر اذا وقف التاريخ فيجوز التعارض بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي
حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل
باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهو السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز
المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة

فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران
فاستمعوا له فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها وكلاهما ورد
في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة
الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابة او القياس
يعني ان لم يوجد قول الصحابة فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة
ان ايهما يصار اليه ولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد الامرين
المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بالمصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة
رضي الله عنها انه عم صلى ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض سنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به
وعند الشافعي رح الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابة وعند التعارض المصير
الى دليل اخر بان لم يوجدا او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل
فيه اما تعارض الدلائل فلكما روى جابر انه عم سئل انتوضا بما افضل الحمار فقال نعم
وروى انس رض انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة
سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فلكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس
رض يقول الحمار يعلف بالتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فلانه لم يمكن الحاقه
بالعرق لتحقق الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه
باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا
لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في الحمار لكونه
مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون
طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار فوجب تقرير
الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقلنا ان الماء وقت طاهر في الاصل فلا يتنجس وكانه
طاهرا ولم يزل الحدث للتعارض في المطهرية ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصل وهو ان الماء
طاهر وطهور لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت صفة الطهورية لزال الحدث والحدث
ولا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الاخر فاوجب وقوع الشك

في طهوريته فيكون محلا بالاصلين وهو سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين
فان قلت لا تعارض الدليلين اذ المحرم مرجح كما مر في غيره وكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان
الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم هنا لو كان للاحتياط والاحتياط في السؤر
في جعله مشكوكا لا يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا كذا في التلويح لا ان يبقى الحدث [illegible] والاولى ان يغير هذه
العبارة لان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال
وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض ليجب العمل بالحال لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي
يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء
لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطأ بشهادة قلبه قال قلت لما كان كل من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما
شاء من غير شرط تحر كما في اجناس الكفارة يقع به التكفير قلت كل منهما حجة في حق العمل لكن كلاهما
ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا بد له من [illegible] ولطف المؤمن نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى
وحينئذ فهي حجة يعمل بايهما شاء ولهذا اي لهذا الاصل [illegible] المسئلة [illegible] اما الروايتان
رويتا عن ابي حنيفة في مسئلة واحدة فان كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة
ولكن لم يعرف الاخر منهما ويتخلص عن المعارضة على ثلاثة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من
قبل الحجة بان لا يعتدل الدليلان كتعارض البينة للمدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث
قضاء النبي عليه السلام بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير
الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا
تعارض كما في اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها فالغموس ليست بمنعقدة فكان لغوا واللغو
اسم للكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين [illegible] لانها شرعت لتحقق البر ولا
يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص
عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى

الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المثبتة في المائدة هي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا ومن قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد في القراءة فالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقل والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان
قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يندفع باختلاف الحال بان يحمل القراءة بالتخفيف
على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع
لا يثبت فيه بيقين اذ لا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه
من مضي وقت صلوة قال قلت فقوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يدل على ان التوقف [illegible] يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت
تطهرن بمعنى طهرن [illegible] الانقطاع على العشرة لا يجوز له فيه [illegible] ويحمل قوله
يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل [illegible] على جميع [illegible]
او من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها
زوجها فقال علي رضي الله عنه يجب عليها ابعد الاجلين اي اطولهما [illegible] لان كل اية توجب عدة
على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة يعني بها [illegible] رضي الله عنه [illegible] اذ كان مورد [illegible]
ان المتأخر ينسخ [illegible] المتوفى عنها زوجها [illegible] بوضع الحمل [illegible]
من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف الزمان دلالة [illegible] كالحاظر والمبيح
اذا اجتمعا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما
وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو
جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا
اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة
عن رفع حكم شرعي [illegible] النسخ تغير الامر الاصلي [illegible] فلا يلزم [illegible] النسخ بهذا المعنى
لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وبهذا [illegible] مذهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك
الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان

بر والشرع بالاباحة والحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة
لمنافع الانسان بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى في زمان من الازمان قال الله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير وانما قلت انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق
الاعتماد على شيء من الشرع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي رح و
مات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي عن الظاهر كما في الجرح
والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث
ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجودة في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل الائمة
في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج
الى ضابط يتفرع عليه ذلك اختلفوا فيه قال المصنف بقوله الاصل فيه ان النفي ان كان
من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل والعلم ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض
الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان
ثبت انه نفي عن ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه عند ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل الموقف
كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما وقف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
ومحصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل والعلم والثالث ما لا يكون من جنس ما
يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر
الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والحجية بلا شبهة اشار المصنف
بقوله لان النفي من جنس ما يعرف بدليله والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات
بل يكون الاثبات راجحا والى الثالث اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما
وقف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما
كان من الاصل اي من مسائل اختلف فيها المثبت والنافي وهو مسئلة الاولى مسئلة خيار العتاقة
وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان

زوجها عبدا خلافا للشافعي رح وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق ثم يعارض الاثبات وهو الذي
ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ به رح بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني ان ميمونة بنت
الحارث في نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي رح ان النبي عم تزوجها وهو محرم روي
ابن عباس رض ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه يبقى على الامر الاول فان
الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما لا يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات
وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال فخارج عن احرامه وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس رض اولى من رواية يزيد
بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان ويثبت على ان هذه
المسئلة مبنية على ان النفي ههنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات
وكما عارضه رجح النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين بنجاسة فوجب العمل بالاصل
بهذه المسئلة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر
بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر
الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي ههنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار وملأ الاناء وهو طاهر ولم يغب عنه ذلك الماء فانه يكون
عارضا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه
اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قول المثبت لترجح المثبت لما عرف في الاصل
المتقدم وان علم انه اخبر بدليل عارض قول المثبت فيكون كل واحد منهما حجة
عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل
في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا
فترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة
والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيما هو معارضا للخبر المثبت
مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة
وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة
الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون
دليل القوة ما لم تخرج عن خبر الاحاد الا ترى ان السلف اظهر حرمة في الصحابة لم يعملوا
باخبار الاحاد ولم يرد انهم اشتغلوا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة

السنة صحيح والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح بكثرة الرواة قول محمد رحمه الله وقد ذكر في السير الكبير
اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول
اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل
قال الله تعالى وما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل
ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بخروجهما في حد العيان
ولهذا لا يرجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم توقف في خبر
ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض فثبت الترجيح لما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت
ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه
بعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض
انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة ومع يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه واما اذا اختلف الراوي
فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما لحجب الامكان
كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن
بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل
بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبل القبض فصل وهذه الحجج بجملتها التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
واقسامهما تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه
تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم
او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه
بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح
البيان في المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لادى الى تكليف
المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية
في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان

تغيير

تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قول الرجل لفلان
علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره
يمينا فالبيان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا
حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف لا مطلق
في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رض انه
يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى
واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث
عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولان
بالاثر هو خير منه والحديث الاثر رواه غير صحيح نقله كذا ذكره التولي رح واختلف في
خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي
رح يجوز وذلك فيما نقول ما لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز
تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا بهذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان التخصيص العام
تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده هو
تغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان
بقرة اسرائيل بهذا اشارة الى جواب عمن يستدل على جواز تخصيص العام متراخيا
بخصوص منها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح
بقرة مطلقة ليتظهر القبول عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم متقيدة باوصاف كالمطلقة التنزيل من قبيل تقييد المطلق وليس بهذا
من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص فكان تقييد
المطلق نسخا فلا تكن صحيح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد لزوجين
واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحق
الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان
المراد به اهل ديانته لا النسب فيعتبر بهذا يكون الاهل مشتركا لانه يطلق على الاهل من حيث النسب
والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر
ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام يتناول حقيقة خصوص
متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير

والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله لم يتناول عيسى وقوم لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون منه ولا لهم لانه خص بقوله
تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما لفظ عام
يعم العقلاء وغيرهم ولهذا روي انه عم قال يا اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه في منع حكم
بعد المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة
التكلم بعد المستثنى بتغيير التكلم عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا
للموجب والموجب جميعا بعد ان المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له
مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعد المستثنى وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة بنفي الموجب لا الموجب كما في التعليق وعنده يمنع كليهما
كما في التعليق فصار تقرير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان تسعمائة
ولا تم الحكم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر
الكلام موجبه والاستثناء بنفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح
المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي
الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص
من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل
المعارض والدليل المعارض يعمل بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه
نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان العمل بالاستثناء بالمعارضة
عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالاندراج
لا يمكن الاستخراج حقيقة فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه
ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره تعالى لا سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء
لا اثباتا له والاثبات للالوهية له تعالى فصح منه كونها كلمة التوحيد ان معنى قولنا الا الله
انه الله بطريق المعارضة ولما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط
الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون ادعى في الاخبار بثبت لانه في الاخبار لا يثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نفيا لما اثبته اولا فلزم
الكذب في احد الاخبار تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج

وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وانما
يثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارة
لانه هو المقصود والذي سيق له الكلام واثبات ونفي باشارته لانهما ثابتان بطريق الضعف من غير
ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه
خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فيسمى نفيا
مجازا تحقيقه ان الاستثناء بمنزلة الغاية لا ثم المستثنى منه لكون الاستثناء
بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست مرادة من المغيا فكما ان الغاية
اذا دخلت على النفي ينتهي بالوجود وعلى الاثبات ينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم
السابق الى خلافه وبهذا الجمع ثابت بحسب اللغة لكنهما لما كان الصدر مقصودا
جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل يثبت بالصدر جعلناه اشارة ولذلك
اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله لكون اثبات الالوهية لله تعالى ونفيها قصدا لان
المقصود في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين لم يشركوا احدا غيره فيحتاج الى
النفي قصدا واما اثبات الله تعالى فموضوع عنه غير محتاج الى الاثبات بالقصد لان كل عاقل
يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي فيه اثبات
ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء بعض
في خروج حكم المستثنى منه حتى يصح اثبات شيء حكمه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاء القوم الا زيدا فانه جاء
والجواب عن الشافعي رحمه الله ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل
كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه فلم يستو البعض والكل في الاستثناء
فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لا يصح استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها
ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا
لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول تمام استثناء
الكل لو دية الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان
وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل في الحقيقة ومنفصل
وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لعدم دخوله في صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق
لفظ الاستثناء عليه بطريق المجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم
تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين
فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدد ولا نفع على الجمع قال الزجاج يجوز ان يكون

الاستثناء

كلمة التوحيد

القوم عبد و الاصنام مع الذكي فقال الجميع ما عبد غير عدو لي الا رب العالمين فانه لم يتبرأ
عن عبادته و تبرأ عما عبد ولان من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء اذا
تعقب كلمات فيها جمل معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى الجميع فيه
جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولفلان علي الف درهم
الا ستمائة كالشرط فكما ان الشرط ينصرف الى الجميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال
عبده حر وامرأته طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي رح بناء على ان اصلا له صار
نافع الكلام المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مغيرا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان
الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام عن ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب في جميع
الاستثناء الى ما قبل البيع ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه
الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبتدل فلا يخرج به اصل الكلام عن ان يكون عاملا واما
يتبدل به الحكم لانه مستقر فلو ثبت جواز التعلق في محل ولذكر الشرط تبدل ذلك لانه
تبين انه ليس محل الحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبت حكم
التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة في القسم الرابع من اقسام البيان
بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي
للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع
البيان بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء
بان يكون في حكم المنطوق في حكم النطق بناء على تقدير ان يكون البيان فعل المبين
فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري
في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل
به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدري لانه حينئذ يكون
البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه وعلى هذا يصح جعل البيان
الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من
غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق
الباقي ضرورة او يثبت البيان به لا لاجل المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه
من قول او فعل غير التغيير فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك بشرط العلم والقدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي النصراني الى الكنيسة لا يكون
بيانا لمشروعيته وهذا نوع خاص ان ذلك بعض الغير وبقي تزوجها رجل فولدت عنده
اولادا ثم جاء مولاها فادعى ولكن لا عرض فقضي لها مولاها والقضي على الاب

بيان الضرورة

ان يفدي الاولاد وكان المجتهد غير المسمى به فسكتوا اعراضا عما فيها منفعة ولد المغرور
قيمته وذلك محل الاجماع على ان المتنع لا يقصر به خلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور
عن الكلام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا في التجارة
عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وخالف الشافعي رح لانه لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل
ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت في القسم
الرابع من بيان الضرورة ضرورة طول الكلام كقوله علي مائة ودرهم جعل العطف
بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي رح يلزم المعطوف والقول في تفسير
المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة
ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن
المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل
دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف
قوله علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا نسيئة فلا يكثر وجوبها
فلا تتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر
كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل
بل هو النسخ في اللغة فالاول كما لو تبدل به مكانا به واهل التفسير والتبديل
بالنسخ فسمي النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء ويخلفه غيره ومعناه في الشرع ما ذكره بقوله
وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي
في وقت كذا الا انه اطلقه فلم يتبين ثبوت الحكم المنسوخ قصدا وظاهره اي ظاهر
حكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى
ظاهر الاستمرار وبيانا محضا في حق صاحب الشرع لحصول النسخ فيه من حيث انه
في حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عنده
انه ينتهي في وقت كذا فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى بيانا لمدة لا رافعا
لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء ولولاه وهو البقاء بالنسبة الى علمه تعالى كالخ
لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهره البقاء وخلفه حكم آخر
وهذا مثل القتل لانه بيان لانتهاء اجل المقتول عنده تعالى لان المقتول ميت بانقضاء
اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العبد تبديل وتغيير وقطع

ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر

بيان التبديل وهو النسخ

لحجية للمظنون استمراره لولا النسخ فهذا ابين جنس القصص وسائر الاحكام لانه
اوثبا بارادة احكام الظاهر وهو غير جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا
في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم
مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحين تم فحيز ثم ذلك شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت
ثبت بالتواتر ان آدم عم لم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت
من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله ولبعض الروافض متمسكين
بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب
الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ
قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن فيلزم
اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا
وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل بعد كونه مشروعا كالحكم وان لا يكون مشروعا
كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا او الابقاء بهذا خبر وهو ليس
بمحل النسخ لان مقصود ما يراد التنصيص لتأبيد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله
عم فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بنبي ولا نبي بعده وقال
الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول اللفظ
التأبيد قد يراد به طول المدة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة
لا الدوام على انه منقوض بالنص الدال على خلود الفساق فان رأيت هنا كلام شارح
المغني منصور القاآني رح ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام
والمستمر في جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال
بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع
فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع
فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا
فلا يتم هذا الجواب على ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كانت
فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل بان لا

ان يمضي بعد ما وصل الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لنا
ان حكمة النسخ بيان المدة والعمل بالقلب عندنا اصلا والعمل بالبدن تبع لان عقد
القلب يتصور ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد
بقوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عم
نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروي انه عم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد
عقد القلب عليه فدل ذلك على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة
بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل لانه
لا نقول لانه قد كان رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان
قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص
جاز النسخ به ايضا قلت اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
النسخ فلا يلتفت وبان وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر
والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل بداء وبالجملة اجتماع الحسن والقبح
في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا
عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروب من هذا
اليوم ونسخ مع الخ وهذه الاشياء تؤدي الى الخلف والقياس لا يصلح ناسخا
للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة
حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني
رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة
انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي رح يجوزه وذلك لان النسخ بيان
كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلت اعتباره بالتخصيص بط لان
التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يلتفت وبه والانماطي منهم كان
يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكان مراده به ان الاجماع ينعقد بنصوص لتكون
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ فقد وجد عدم الجواز ان الاجماع
الثاني ان وجد لسند خفي عليهم وظهر بعد النسخ ام اجماعهم على الخطأ وقد امتنع لزوم
كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون لسند الاجماع الثاني
قياسا قلت شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نزاع

والعلم

المجمع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستند الاجماع نص راجح على النص الاول
الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص
اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا
لما ذكرنا ان الرأي لاحظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلت هذا ضعيف
لانه لم يثبت النسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل النسخ بحديث
رواه عمر رض وجمهور على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في
المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ
ونحن نقول بهذا واما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة
بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل الله تعالى قول الرسول عم مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
لتبين لتبلغ ولئن كان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين
رسول الله عم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب
بالكتاب ايات المسالمة باية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة
ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه
وهذا الحكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت
ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها
شريعة لنا سنة للنبي عم فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضها ان النبي عم اخبرها ان الله تعالى اباح له من النساء
ما شاء ثم نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت هذه مادة على النسخ لحكم
لا يحتمل النسخ بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا

او دلالة ولفظ الابد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة
مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به
اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم الاول فمسلم والنسخ ليس
بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم الثاني فممنوع لان
بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته
عم وجب الحكم بالبقاء لتيقننا بان النسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون
ما ثبت النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي
ابو زيد رحمه الله لم نجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت
بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان
خبر الواحد لكن الامة تلقته بالقبول فلحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم
وهو ما نسخ من القران في حيوة النبي عم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس رض ونسخ تلاوتهما
في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب الذين يثبت
او بالايمان كذا قال الامام فخر الاسلام رح ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم
شرعي والايمان والامانة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ولا نفي
حكمهما فان قلت القران ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت ذلك شرط لما
بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي
والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز النسخ قلت يريد بنسخ التلاوة انتساخ احكام المتعلقة
بالتلاوة كجواز الصلوة وكونه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قرائته لم
يتواتر ثبتت قرائته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل
الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وحكم الخروج عن العهدة بالاتيان بالمقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت المقيد
انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا
وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ
فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بسبب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند
الشافعي رح تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم اخر اليه وذلك

ليس بنسخ قلت التخصيص لا يوجب حكما فيما ثبت وللعام غير الحكم الاول ولكن
يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه وكذا لا يكون التخصيص الا
مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج
من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يجوز جعله تخصيصا فان قلت التخصيص ايضا يكون من
النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم
لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل ثم انه (في الهامش: اذا ثبت)
نتفرع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد
لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز وقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رآه
الامام مصلحة وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله
في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق وان قيل
قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان
الكفارات جنس واحد فصل افعال النبي عم المراد منها افعاله الاختيارية صالحة
للاقتداء لان الشارع لبيان حكم الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة وانما نوهنا بالزلة
دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية لمن صدرت عنه لانها
اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية
فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تع وعصى آدم ربه مجاز
لان الانبياء عم معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند
بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء عم وليس معنى
الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل
وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب
وواجب وفرض قسم المصنف افعاله عم الى اربعة بعد نفي الزلة عنها وسائر
الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى
الصواب لان الواجب الاصطلاحي هو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك
في حقه عم لان الادلة كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم
افعاله عم بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله عم
في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي صفة
نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة
فعله النبي عم قلت نفعل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان

افعاله

افعاله عم شرع في بيان احكامها بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف
لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
في فعله عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا
كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى
والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان
غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله
من الاباحة والندب والوجوب لانه ان بعد لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل
اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله
فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة
وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجوز فيتوقف والحق
ان بقاء التوقف موجب للشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى
بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي رح نعتقد فيه الاباحة لتيقنها
الا ان اول على الوجوب او الندب وجه قول المختار ان في قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسي به عم في افعاله
حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان
لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم
وفي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع هل هو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد
ودفع لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلث انواع الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك
باية قاطعة المراد منها العلم الضروري الذي لا شك فيه بان المبلغ ملك
نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن منه اي من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع
الثاني قوله وثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار
النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله وتبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام
من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده اي يلقي بنوره في قلبه من عند الله
كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد

(في الهامش: الروع بالضم قلب وعقل يقال وقع ذلك في روعي اي في خلدي وبالي [illegible])

(في الهامش: [illegible])

وبان من في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحياً باعتبار المآل فان
تقرره عم على اجتهاده عم يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا
من حظه عم اى ان يكون الاجتهاد من حظه عم في احكام الشرع محتجين بقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر
عن اجتهاد لا يكون وحياً والجواب ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في
شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والهوى يجعل
عن مكان الباء تقول رميت السهم عن القوس اى بالقوس وليس معناه
ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عن غير الوحي على سبيل
التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحياً فان الاجتهاد منه عم
وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطأ وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع رجى وجوده ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف
الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب
الكفوء ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا
انه عم معصوم عن القرار على الخطأ وهذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون مخالفته دون منزلة النص فيكون ظنياً فيجوز
مخالفته مع ان قوله المشتمل على اوجب اعتقاده انه يجوز عليه الخطأ في الجملة
لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا
لم يعاتب عليه والثاني لا يجوز القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع
الخطأ وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غير النبي عم
من البيان اذ حينئذ يجوز مخالفة المجتهد الاخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر
المص نظير ما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اى اجتهاد النبي
عم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر ودليل لانه حجة
قاطعة في حقه اى في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تع
وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة اذ ليس بحجة وشرائع من قبلنا يلزمنا
اذا قص الله ورسوله عم علينا من غير انكار احتج ابو يوسف رح في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان

ذلك

ذلك كان فيمن تقدمنا قيد بقوله اذا قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب وافهمهم
المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتب من غير انكار
على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابة رض ناسب
ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباع الغير في
قوله او فعله معتقدا للحقيقة من غير تأمل في الدليل فيترك به القياس اى قياس
التابعي ومن بعده من المجتهدين لان مذهب الصحابي اما ان كان او مفتيا لمن يحتج على
صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي عم بل الغالب منه حال انه يفتي بالخبر فكان قوله
مقدما على الرأى ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأى فرأى الصحابي اقوى من رأى
غيرهم لانهم شاهدوا الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم زيادة في
الضبط فكان رأيهم وفيما يوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس
فاحتمل الخطأ فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم اى من الصحابة
رض سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لما وقع الخلاف بين
الصحابة رض فخالف بعضهم بعضا ولم يعمل بعضهم بقول الاخر فيلزم التناقض
وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم ومن تابعهم
بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل اقل مدة الحيض كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رضي الله عنه
اقل الحيض ثلث وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي
جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من زيد بن
ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة بئس ما شريت
وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام
ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اى عمل اصحابنا رح فيما يدرك بالقياس
فلم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة لدلالة في نقل الصحابي
رض بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم
القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد رح تسمية قدر رأس
المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رض خلافه وابو حنيفة رح شرط الاعلام
لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض

والاجير المشترك كالقصار ونحوه لا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق
ورويا وجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة رح غير علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابة رض فرع عن تقدم الاقوال المشار اليها في محل
النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لانه تحرير محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال
والدلائل في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة رض من غير خلاف بينهم اذ لو كان
فيه خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد وفي محل القيد ود النسخ
في القياس بل يجب ترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن
غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما لانه لو نقل من غير
تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة
رض كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة رح لانه لما زاحمهم في الفتوى على ان رأيه في القوة والضعف
مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درع فقال
درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي
يدي فطلب شاهدين من علي رض فشهد قنبر والحسن بن علي رض فقال اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز
شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به وقال صدقت والله انها لدرعك ثم
اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف
وعن ابي حنيفة رح انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة
رض انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية
ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحم في الرأي كان مثل سائر
ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة فاستقضاه عمر رض
على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وخمسين سنة ولم يتعطل فيها الا
ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج
عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله

المفتي رح

المفتي رح باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر وقيد الامة يخرج الامم السابقة
وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصلح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها
فيما لا يحتاج فيه الى الرأي هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وركن
الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه
اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل
عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل
وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه
جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في اداء الدين فان الساكت
عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم
في حكم حادثة متعذر فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي رح فقال انه ليس باجماع لان
السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي التأمل الى الجواب فلا يدل
على الرضاء كما روي ان ابن عباس رض انه خالف عمر رضي الله عنه في القول بالعول فقيل له
هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني درته قيل
صح عن الشافعي رح انه قال لو كانوا انفوا السبر لا ينعقد الاجماع
عنده ويلزم الامام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل
الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت
الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضاء اولى فكيف يقال ان يجوز
انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار
الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان عمر رض كان اشد
انقيادا والاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
فيّ ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله
وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الاجتهاد

يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واستقباح الخمر والاستقسام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة
والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلانى الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامى فى انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتهم من الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للجميع ثابتة للبعض وجوابه
عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم
فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او العترة وفى الصحاح عترة الرجل
نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل يشترط لان النبى عم مدح اصحابه
رض واثنى عليهم وهم فى الاوج بالعلو وفيهم الاصول وقال صلعم
انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى قلنا
ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
يعنى كون الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك رح شرط لقوله
عم ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث
من كره الاقامة فى المدينة او لانه محمول على نفى الخبث فى زمن الرسول عليه السلام
وانقراض العصر يعنى موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده
عندنا وعند الشافعى شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الاراء
واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبل الرجوع محتمل ومع الاحتمال
لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة
نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الشافعى رح يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى
مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعى رح الى ان
ذلك يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الثانى وقال اكثر مشايخنا رحمهم الله
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رح واثبت رايه بقوله وليس كذلك
فى الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابى حنيفة رح يمنع الانعقاد

وعند محمد

وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح فى رواية معه وفى رواية مع ابى
حنيفة رح ومستند لبيع مسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى
ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد رح لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ
عند ابى حنيفة رح فى رواية الكرخى رح لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف
الصحابة رض فى بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ويمكن
ان يجاب عنهم بان الاختلاف فى المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من
جعله اجماعا حتى لا يكفر فصار قضاء القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا
فيه غير مخالف للاجماع القطعى فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم
الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف
الواحد الصالح للاجتهاد كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ فى النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد ولنا ان لفظ الامة فى قوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل
لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب
قوم الى اشتراط عدد التواتر فى الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب
الجمهور الى عدم اشتراطه لان الدلالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون
عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد
يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله فانه يدخل
تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة
واليه مال الشيخ رح لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون
ذلك وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به اى بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا
للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت
الاخرين وانما قيدنا بالحكم الشرعى لانه هو محل الانعقاد ولا امر الدنيا كامر الحرب
وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب فى موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال
بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون
قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله

شذ
اى خرج وانفرد

وكونوا مع الصادقين اراد به الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم
وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم بصدقهم وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فالله تعالى وصفهم بالعدالة
لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم
صدقهم حقيقة فان اثنين منهم نقبل شهادتهما ونحن مع ان صدقهما
مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما
وحكم للامة فلا بد من صدقهم والدليل الذي مستند الاجماع قد يكون باخبار
الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه
قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا
في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات
لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال البعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر
الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى
الاجماع وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل
ينعقد لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام وتلك نقول ذلك فاسد
لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على
حديث او معنى من النصوص وانا نقول ان ما ذكروا من بيع التعاطي واجرة
الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة رض
باجماع كل عصر على نقله كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا
كاجماعهم على كون القران كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل
الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع
الصحابة رض على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت وتوكيد المهر بالخلوة
الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رح الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل
لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلت الاجماع القطعي لا يثبت
بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار
النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الصحابة رض نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته

فانه مثل

فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع
الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة رض وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي السكوتي لا يكفر جاحده الاجماع السكوتي
وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رض على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
فانه بمنزلة الخبر المشهور وظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط
الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة رض ولقائل ان يقول ان السكوت
في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه
لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي رح والباقلاني وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر
الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة
في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم
على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول
اخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع
الرد وقيل لا يمنع ولكن يرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة رض خاصة اي ذهب بعضهم الى
ان يكون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة
رض والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر
بهذا قيل باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج من القياس قياس المعدوم على المعدوم كقياس عدم العقل بسبب الجنون
على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب
لان الاصل يقتضي والفرع لا يقتضي ووصف المعدوم بالنفي والتاتي لا يصح
لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لانم جواز القياس بين
المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس الجنون على الصغر
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر انهما عدميان
ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء بالصحيح ان يعلم ويخبر عنه كما قرره
سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب

الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ
الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال الوصف وهو فاسد
احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع
ففيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه
فان لم يوجد فلا ابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما العقل فهو ان في القياس شبهة في اصله
لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى
بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول عليه السلام
وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال ولنا انه حجة نقلا
وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء
الى نظيره وكذا قال ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث
معاذ رضي الله عنه معروف وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن
قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به
رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره والحاجة الى الكل فان قلت لا نسلم صحة الحديث
لان قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله مخالف لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
ولانه عليه السلام سأله عما يقضي به بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قبول الرسول عليه السلام دل على ان القياس حجة والكتاب
دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله تعالى دالا على الاحكام الثابتة بالقياس
فلا يكون في الكتاب تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول
فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء ثم الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه
والاعتبار رد الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك
الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو الموجب
الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وهذا دليل معقول
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فكذا مثل ما يكون في الحكم

والسبب والقياس نظيره لان النظر فيها في الحكم والعلة والشرع كما جعل
المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة
بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات
كذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره
فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ثم بين هذا يعرف ان الاول استدلال
بعبارة النص وهذا استدلال بدلالة النص لانه ثابت بمعناه اللغوي لا انه
سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت
الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات
وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد الاعتبار في المثلات
فحسب فهو بنفسه دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك النافي هذا الاستدلال
ثاني بالمعقول وهو ان التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير
الالفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل في الاسد بمعنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي كل واحد من التأملين ثابت
من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه
فان قلت هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
في الوجه الذي ذكرت قلت لا نسلم انه هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة
الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة
مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان قلت
هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب ما بعثه وهذا لا يفيده قلت اذا جاز
وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل شرعي او اهمال
الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور
والاستعارة من حيث ان النظر في كل منهما نظر في الحكم والسبب ثابت
في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء
فانها تقتضي فعلا يتعلق بواسطتها بما دخلت فيه وهنا ذكرت في
المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة
على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة
معرفة مقداره قوله مكيل وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
بالحنطة حال كونها مثلا بمثل والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية

بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط
واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون ودل عليه
بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وزاد
بالفضل في قوله عم والفضل ربوا الفضل على القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا
يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا
في بيع خمس حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية
بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمة الفضل تثبت بناء على وجوب
حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر وفي ذلك
بيان ان حقيقة النص وبقوله عم الفضل ربوا لان الربا اسم للزيادة في
احد البدلين بهذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص
والداعي اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية
ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم
يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر
كالعدديات لا يتحقق المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تتحقق
بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار بقوله عم الحنطة
بالحنطة والى الصورة اشار عم بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة
والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات بهذا الحديث
سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان
التفاوت قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد
بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز
فلو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها
ورديها سواء بهذا اي بحكم النص اي كون الداعي الى وجوب تسوية القدر والجنس
ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي وجدنا الارز بهذا شروع في بيان
ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا الارز وغيره كالجص والدخن امثالا
متساوية فكان الفضل فيها على المماثلة فضلا خاليا عن العوض في عقد
البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو
كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو
اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة القياس نظير المثلات اي العقوبات

النازلة

التي نزلت بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معلوم بعلة
اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص
على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في بني
النضير حيث صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه
فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة
فاستمهلوه عشرة ايام فكتب اليهم المنافقون ان لا تخرجوا من الحصن فان
قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فحين ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح
فابى رسول الله عم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو
حشرهم الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم فظن بنو النضير
ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم اي امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم نقضوها
لما احتاجوا اليه من الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المسلمين تسببهم في ذلك فانهم
اوجبوه وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فان بني اسرائيل القتل على الخروج والكفر
يصلح داعيا الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الاية في كونها بيانا للجناية
وقوله من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لفظ
العقوبة وقوله لاول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا
اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما
يفهمون من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرع عبادات
لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع للعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا لكل شيء والقياس
شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه
الموضوع لغة فيكون ثابتا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراي الفاسد

بدليل قوله عم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس المعدوم بالموجود
فاسد لانه لا احاطة ثم بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري
والثاني وهو المعقول فهو ان تعقل الحكم من معاني النصوص وان ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالاية
المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا ههنا والاصول في الاصل معلولة اي
الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف
يكون الحكم متعلقا به وهذه احكام الاولى ان الاصل في النصوص انه يكون معلولة
والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها والثالث يقول
الا انه لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والرابع
يقول ولابد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان
النص معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في كقوله كتبته لخمس بقين من رجب
اي في خمس ولا يخفى كون الاصل في النصوص التعليل غير من المعلول ثابت بدلالة
اشتمال النصوص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة
منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسيره لغة
وشرعية كما ذكرناه وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس
شرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا
قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم المقيس عليه
من نص او اجماع والفرع هو قياس الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين
وقيل الاشبه الثاني لان الذي يبتني على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا
فنقول انه كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم
مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل
والوقف بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع الفرع مع لابتداء المصاحبة والباء
للاستعانة بعض اقوال الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله فاستشهدوا شهيدين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة المخصوص وهي تدخل
على المقصود كثيرا فتحمل على القلب كشهادة خزيمة رضي قبول شهادته وحده
هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس
المراد من الخصوص المنفي الخصوص في صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا ترى

ان اهل

ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس
نقضت ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاء
وجعل يقول هل يكون شهيد فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة رضي انا اشهد
يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم
تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا عن خبر السماء افلا نصدقك
فيما تخبر به من اداء ثمنها فمن شهد له خزيمة فحسبه فجعل عم شهادته كشهادة
رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت هذا الحكم في شهادة غيره وان
كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين رضي مع ان النصوص اوجبت
اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خصصته بهذه الكرامة من بين سائر الصحابة بتقدمه
جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره بجواز الشهادة لغيره بناء على
العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به اي
في به للتعدية لا في العدد ولازم فلا بناء في المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى
الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا بالكلية كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك
الله وسقاك الحديث فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس
شرعيا ولكن في تحقيقه ست شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل
راجع الى تحقيق التعدية فانه لا يتم الا بالجميع كيف الشرطين الاولين لانهما ليسا
من التعدية بل من شروط الشرط الاول لكون وصف الاول متعديا وهو احتراز عن
التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه كما سنذكره
ان شاء الله كما اعترض ههنا بان تعدي الحكم هو انتقاله من محل الى محل او هو محال لانه
وصف لا يقبل الانتقال وبان يتعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه
ان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد
ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا تعديه في ان يكون تصوره ووقوعه متقدما
ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري
في اللغة كقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لانه قال الاية تدل على ان الاسماء
توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء
الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني لا يجري في الاسماء ايضا لانه انما

ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما في الخل
والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حادثة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى
ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلت الدوران لا يقبل التعليل عندنا
وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا
لوجود معنى الشيء في شيء اخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالذات
والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكر من
الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا
بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض اصحاب الشافعي قاس
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم احتاج الى القياس الاخر والرابع
ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع
لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون
الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالاصالة
من غير الحاقه باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو
كان نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان
مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي
ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص ولما استقام
التعليل بهذه الشروط الستة فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة بقوله لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بانه
يقال الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون
اللواطة زنا فيجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لتصحيح ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل مع
تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية
هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم
الوطي وقال الشافعي يصح ظهاره فيحرم وعلل بانه حكم حرمة الوطي والكافر
اهل له فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم فقلنا هذا تغيير
لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان
حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة
مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة
والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من
الكافر والواجب للنص هو تحقيق الصوم والكافر ليس باهل له واذا كان كذلك يجوز

[illegible]

المطلق

المطلق بها ولا التعدية بالحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع
على الشرط الخامس من قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس
الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما
الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا
لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان
بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى
قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد
ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله تعالى ايضا على
مذهب اهل السنة ثم يحصل [illegible] لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر منه
الناسي الى الخاطئ والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما
ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ في قتل الخطأ
فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات
الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم
يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه
وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام ولا اشتراط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا متفرع على الشرط السادس اشترط
الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير
في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل
عندنا لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره وهو كفارة اليمين والظهار
فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به
ليبين ان من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص
وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل
بالتعليل كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان
هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علل بالتمليك قياسا
على الكسوة تغير بهذا التعليل ما هو المفهوم من النص قبل حيث لا يخرج المكلف عن
عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل

في الفرع كما ذكرنا في قرب الماء فلان لا يجوز على وجه بتغيير حكم النص في غير المنصوص عليه
اولى وانما خصصت القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال وهذا جواب نقض
يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لانه قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل
تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء
اذ المراد حالة التساوي في الكيل المذكورة في صدر الكلام وهو الطعام يعني يستثنى
الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال
البيع وهو حالة التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي حالة التساوي الا في الكثير
لان المراد منه التساوي في الكيل كما ذكرنا فخرج عن الكلام وبقي على ما اذا لم يثبت ولا التغيير
فصار التغيير بالنص نحو لانه مصاحبا حال من النص التعليل لا به اي لا بالتعليل
وانما سقط حق التغيير في الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الذكاة وجب الزكوة
وفسره النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقراء في صورة الشاة
ومعناها وانتم ابطلتم بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز دفع قيمتها وهذا تغيير
حكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص الوارد
الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق
الفقراء اي وعد الذكاة للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة
والبقرة ونحوها ثم امر الذكاة الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الرزق
للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة او البقرة
او عين النقدين وذلك لا يجتمع اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الذكاة للفقراء
من عنده مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص منه
بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال لنقض حاجاتهم فحصل الوفاء
بالوعد ثبت ان الاستبدال المسمى بالنص الموجب للتعليل لا بمجرد التعليل وركن
اي ركن القياس ما جعل علما اي وصفا جعل علامة انما قال ركنه بما لانه ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن مشترك الاصل والفرع في وصف
لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع
امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في
المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق
فقد يكون ذلك على علة وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل

والفرع

والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخ بخارى يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه
قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم القطعي
اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه دليل فيه فوقها فان
قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يثبت التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل
صار بالاضافة الحكم اليه مؤثرا لكنه لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدام
النص في الفرع ما اضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل فيه اقوى منه وجه قول
بعض مشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في الحكم في الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم
في الفرع لان القياس لا يكون الا بانه الحكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما الا ان
على الفرع مؤثرة وعلى الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله
ما جعل علما على حكم النص ان ما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر
فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اشتمل عليه من الاوصاف التي يشتمل عليه النص وثبت
حكمه به عندي بمعنى القرينة سواء كان بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى
لما كان مستنبطا من النص فلا بد ان يكون ثابتا بصيغته او ضرورة اقتضائه
والا لا يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
للنص في حكم النص احترز بهذا من العلة القاصرة اذ ليس بركن للقياس بوجوده فيه
اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء للسببية وفيه اشارة الى ان اركان القياس
اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قال ابن الحاجب رحمه وكلام المصنف
وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه
موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي
جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب
والفضة علل بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكوة في المصوغ
منهما كما تجب في غير المصوغ لعلة الثمنية باصل الخلقة وبهذه الصفة لا تبطل بصيرورته
حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود وعندنا الا ان تعليل العلة القاصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب
والفضة كالمقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عم فانه دم عرق
انفجر والتعليل به بل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العروق ليس
بنجس وسماه اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم للمستحاضة توضئي

وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع غير
مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز
التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل بها لتعدية اسم الخمر الى النبيذ
ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون اثبات اللغة بالقياس وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى
الفرع لا الاسم فيكون تعليلا بوصف حقيقة فيصح وحينئذ لا يحتاج الى النظر الكثير
كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات ومثل
علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي ره والاقتيات والادخار عند مالك ره وعلى اى يجوز ان يكون ذلك
الوصف حكما شرعيا كالتعليل في الدين الثابت في الذمة في جواز اداء الدين عن الدين
فانه النبي عم للمرأة الخثعمية في الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله احق لانه قوله عم دين عبارة عن وصف
ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا اى الوصف ... وهو الجنس وحده
او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة حرمة التفاضل ويجوز
ان يكون الوصف الذى جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا
بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اى بالنص كتعليل جواز السلم بعقد العاقد وذلك ليس
في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه باركانه
انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفة
فيكون ثابتا اقتضاء فيكون كالثابت بعينه وقال ... بدليل اطلاق المصدر على الفاعل
كون الوصف علة لما ذكرنا ركن القياس وهو الوصف شرط الى الدليل الذى يعلم به
كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس
كما ان الشاهد ... بعد صلاحه للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما
لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم
وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو
المقطوع الذى لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم
وهو المذكور في الكتب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث على الاخوة لاب
فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة الكثيرة بعذر الاغماء
فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظاهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر
جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة

السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني
بصلاح الوصف ملايمته وهي الملايمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون
على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اى الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
ويكون ثابتا غير نفسه في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي
فلا يصح العمل بها الا ان يكون موافقا لما نقل عمن عرف احكام الشرع قال الكوفي
المراد بها مناسبته لانه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا
كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة
الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عاصم للحقوق لا قاطع لها كتعليل
في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح ونقل بان يقول المصدر للشيء والجمع لا
اربعة الانواع والنكاح ليس متنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه ... وذلك احد ...
الب بعد الكاف ... في جمع المفعول على ... مفعول على الساع وقولهم ملاعين ومكاسير
ث وكذا ... فيما يتصل به الجار اللام متعلق بالتعليل والضمير في به يرجع الى الصغر اعلم
ان ولاية انكاح الصغير معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغيرة معلولة بالصغر
عندنا وبالبكارة عند الشافعي ره وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة
من غير كفوء بغير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة
عندنا خلافا له فانه اى الصغر موثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز
دون البكارة فاثر الوصف معقول مطلق لا يتصل به ... الضرورة يعني التعليل بالصغر به دون النكاح ح
موافق للعلل المنقولة لان تاثير الطواف الذى علل به النبي عم في سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين فالطواف ثبت بالضرورة وهي تقتضي صون الاواني
عن الهرة والضرورة موثرة في اسقاط النجاسة كذا الصغر ثبت العجز والعجز موثر في اثبات
الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية
الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجوده
وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا
وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء دون غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب
بشيء او غضب يحل له القضاء فتمسك اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة
لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجودا كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة
بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجوده وذلك الشيء والجواب عنه
ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجاب الحكم ... فليست
كذلك بل هي موجبة لانه منسوب الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلل الشرعية وجد

حكمها لا محالة كما ثبتت الاجوبة الى افعال وتُب حل البضع الى النكاح والقصاص
الى القتل وان كان المقول سببا بجعله وان كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود
قد يكون اتفاقا وبمجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت
حر ان كلمت زيدا فوجد وجود العتق مع الكلام كما دار مع التحرير وهو علة فلا بد ان يكون
موثرا ومن جنسه اي جنس الاطراد والتعليل بالنفي فوجب ان كلا منهما لا يصلح دليلا
لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم باعتبار ملازمته
بمعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود الحكم من وجه آخر لان
العدم لا يكون على حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر
يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفي كقول الشافعي رحمه في النكاح اي في نفيه انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال اي كونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت
بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت
به المال فلأن يثبت به بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء
من اعم الاحوال اللازمة ومن جنس الاطراد والتعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في
حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال
وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد رحمه
في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب
لا يكون الا بالغصب ومنها قول محمد رحمه ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر
انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون بايجاف الخيل والمستخرج من
قعر البحر لم يكن في ايدي الكفرة لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون
فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمن الاول وفي
هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمن الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله
بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان نفس الاستصحاب هو الدليل
الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم

فاضافته

فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي
على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بهذا الدليل
كما بقيت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله لان المثبت ليس
بمبق يعني الدليل الموجب للوجود والحكم في الشرع ليس بموجب لبقائه لان البقاء عرض حادث
مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه وبقاء الوجوب
عن الشرائع انما البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها
وعدم احتمال النسخ فيها لكونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك
اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله
ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل مع انه لا خلاف
في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف
في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان الاستصحاب
المستدل يجعل حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي
دليلا ملزما عند الشافعي رحمه وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله
حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما في السهم الذي في يده وقال انما هو في يدك
بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا تجب اي لا تثبت للشفيع الشفعة
الا ان يثبت اي اقام الشفيع البينة على ملكيته ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان
اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر دليل للدفع لا للالزام وقال الشافعي رحمه تجب
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسألة في بيع الشقص
ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار
ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلف
في الدخول فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال
لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي رحمه القول قول
العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة
الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما
المعتبر ما اقام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه
وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما فيما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه

كقول زفر في غسل المرفق انه ليس بمفروض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم
حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل
اي المرفق في وجوب الغسل بالشك وهذا احتجاج بلا دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه
عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بعد العلم والجهل فيحتاج الى دليل يثبت به كما يثبت
فان قال دليل تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان
قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول البعض قلنا ان تعلم ان المتنازع فيه
من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وعدم الدليل فيه وذكر في بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل
فلا يكون فيه تعارض في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لانه تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه
نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح عليه ولان غاية ما في الباب [illegible]
انه تعارض الاشباه وبحدث الشك بحكم اثره في التوقف في الدليل الى احدهما بلا ترجيح
ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا بالدليل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود
الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف
اي بحسن الاطراد والاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج
الى انضمام وصف اخر اليه يجمع به اي بذلك الوصف بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك
الوصف في الفرع كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي رح في مس الذكر انه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا معنى جامع لانه ان جعل
نفس المس معنى جامعا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو قوله وهو يبول
لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يتغير صورة عن
صورة اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة
انها عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه لاختلاف ظاهر لان الكتابة
لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير
دليلا على الفساد والكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على الفساد والكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا
والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول
بعض اصحاب الشافعي رح في منع جواز الصلوة بثلث آيات الثلث انقص عددا من آية
يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية وفيه

ظاهر الفساد وهو لا اثر للنقصان من السبع في عدم جواز الصلوة ذكر في المختصر
ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية
فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات
ضلال في الدين ومنع عن سبيل الرشاد والمستفيدين وهذا غير منقول
من السلف بل احدث من كان من طريق الفقه بعيدا والاحتجاج بلا دليل
لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال علمت حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب
ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون
زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه الصلوة والسلام الاحتجاج
بلا دليل واحتج من خص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي
حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي
الاثبات لوجوب شيء وندبه يدعي حكما شرعا واما النافي فينكر وجوه الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل ينفي الا دليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل اما ان يكون دليلا او لا وان كان الثاني
عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان
قلت قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا الاحتجاج بلا دليل
قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد سألت ابا
حنيفة رح لا خمس في العنبر فان قلت لم قال ابو حنيفة رح لانه بمنزلة السمك قلت
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهذا اشارة
الى معنى موثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو
وحوزه اي ودنا قهرا او غلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف
القياس فتركه على اصل القياس وجملة ما يعتل به الخصم ما يقع به التعليل لاجل اربعة
اقسام اي كل نوع من هذه شرط القياس وركنه شرع في بيانه فحكم الاول اثبات الموجب
بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه

[illegible]

والثالث اثبات الحكم او وصف كالجنسية لحرمة النسا هذا مثال الاثبات
الوصف الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم
وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته بالرأي
وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان
الثابت بها ثابت بالنص فقلت الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربوا القدر والجنس علة تامة وجدنا في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث
انه بعض العلة اخذ شبهة للعلة فاثبتنا شبهة الربوا الا ان الشبهة كالحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع لمجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة
الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط
للزكوة ام لا فعندنا العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز
التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة
ولا اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم من غير اشتراط السوم
والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود
في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك رح فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس
بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام
اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي الشهود هذا مثال الاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفا في صفة الشهود وهي الذكورة
والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من
غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله عليه السلام شاهدي عدل في كتب الحديث
وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء تصغير بتراء وهي ناقة ابتر كما
ان حميراء تصغير حمراء وهي ناقة احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا
في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فانها ليست بصلوة خلافا
للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا
خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى
عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة
الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجب عند ابي حنيفة رح لقوله عليه السلام

ان الله

ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس
المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين سأل
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص
فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم
للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون من القياس والتعليل
مساو له وعند الشافعي جائز عنده لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل
اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم
لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولانه
صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد
ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل
في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم
عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص حكم النص به قلنا انه يحصل بترك التعليل لانه غيره انما يلحق
به بالتعليل ثم لو سلم لا يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع
التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية
امارات ولا يمنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل
اخر وهو ان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة
القاصرة وعند الشافعي مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو يعني فلهذا الشافعي
يجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص
ابطال عمل النص بالتعليل او انه اضافة الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا
كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان
يكون صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع
فيتوقف علمنا وقف معينه فلا يضرنا التمنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منهما على الاخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل لا خلاف ان
اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل
شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا النسخ لا غير

لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا
للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف لنا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف
في اثباتها بطريق التعدية في اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم النص او اجماع فيتعلق ويتعدى
الى الفرع فقال عامة اصحابنا رحمهم الله لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب
الميزان وفخر الاسلام ايضا تمسك المثبتون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا
اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال
مع ذلك استناده الى الخصوصية لكل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرط بقاء
الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان
القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام
ولا نسلم انه لم يخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب بسببه
الزنا الحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا عن ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى يوجب الحد
بسبب الزنا قائم او من قول المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام باطل اي بانها ابتداء
لا بطريق التعدية الى ان قال فخر الاسلام رح والا قال او منه التعليل مطلقا على نحو الا الرابع
فاكل بين استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان
الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه
لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله شرح
وهو دليل يقابل القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس
الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل
تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص
وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه
تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم
يذكر له اجلا والقياس يقتضي انه لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك
واجيب بان النص صار مخصوصا حتى يجوز الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط
الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرطه التخصيص

الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني
مثال الضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب
الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس للضرورة عامة البلوى وطهارة
سؤر سباع الطير مثال القياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لانه
لحم حرام كسؤر البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليس
نجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس
بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت
فعظم الحي اولى ولما صارت العلة اثرا شرع في بيان ترجيح الاستحسان على
القياس بعد بيان انواع الاستحسان عند بيان تخصيصه فقال فالعمل الظاهر وكلام بيانه
تقديما على القياس في العمل الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن
على ابي حنيفة رحمه الله واصحابه بان ترجيح الشيخ اربعة والاستحسان خامس تقول به بوحنيفة رحمه الله وهذا
قول بالتشهي لانهم انكروا بهذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا
من حيث المعنى فنحن لا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها منها يقابل القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي رحمه انه قال من استحسن
فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم اذ قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس القياس على سؤر البهائم
وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل
جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار
للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث
الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدرة والفناء وقدمنا
القياس لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية
السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء
سجد لها لان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة
ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان
ختم السورة ثم ركع لم يجز لانها لم تتأد بالاية صارت دينا في الذمة لا تتأدى بالركوع
ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي في شرح القدوري رحمه الله
في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا
جاز عنهما في القياس وبه ناخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة
فانها تجزأ بها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا

اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود
في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود
والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها
فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به
لا يتأدى بغيره فيتعدى به وجه القياس ان القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن
الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة فلم يصح نذره وانما المقصود
به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها
عبادة كالسجود بخلاف سجدة الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه
لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة بالعمل بالمجاز مع امكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي
وهو جعل غير المقصود مقصودا ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن
بالقياس الخفي تصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معقولة بل معدول بها
عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري لا يدعي شيئا على البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان
القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في
سائر الخصومات ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان
استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع
ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي
وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
مورثه في حقوق العقد و الى الاجارة اي تعدى وجوب التحالف في البيع الى
الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل الشروع
باخذ القصارة في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما بعد القبض
اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو
قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا

لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا او المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف
بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة ره وعند ابي يوسف ره فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند محمد ره يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا
المعنى يتحقق قبل القبض وبعده ويجوز به الاثر ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان
العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة
الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس وركنه
وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وانما لم
يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب ومعانيه اي مع معانيه
لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام
ولا يشترط ضبطه بل يكفي ان يكون عالما بمواقعه ويرجع اليها وقت الحاجة
قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها
والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس الى طريقه وشرائطه
وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع
الخلاف واحد في مسائل الفقهية واحد بدليل ان ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات
عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر قال ابن مسعود رض فيها اجتهد
برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا
بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب لان الله كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد
مصيبا والا يلزم من التكليف ما ليس في الوسع كما في استقبال القبلة فانها جهة واحدة
وعند الاشتباه تعتبر الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا
في الشرعيات لا في العقليات التي هي اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ
فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمطلوب عنهم انهم كلفوا
باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد ولا اصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم الحق لكن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل واحد الى جانب
وكل واحد منهم مصيب حيث بذل جهده في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء
وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء والاثر ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة

109

فان اصحاب ابي حنيفة رح قالوا في قوم تحروا في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور رح لقوله صلى الله عليه وسلم ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده ينبغي ان يكون فعل فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اي اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر لقوله صلى الله عليه وسلم فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته وانما يسمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار تعدد اوصافها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصف بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم فيجوز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك الذي يؤدي التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي خارجا عن كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف

علة شرعية

علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى وجودها او زاد عليه وصف او لم يجد تلك العلة علة فيتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون غير علة غير علة وهو تناقض ظاهر وبيان ذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عندهم والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن جاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع اي الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل عدما حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلت جعل الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبنى على هذا اي بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اي بني على التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما يتخلف الحكم مع وجود علة وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم المانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ رح شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه لتتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا به لان

العلل الطردية ثبت بعلل شرعا كانوا بناء وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة
لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء
في المؤثرة فقدم الطردية وبينها فيها طردية ومؤثرة وكل قسم ضروب من
الدفع والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا لانه مال اليه اهل النظر فلذلك
ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل في قول السائل
ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف
وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى
معنى مؤثر ضرورة كقولهم في قول اصحاب الشافعي رح في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية
لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب
التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية
وهو واجب وانما يجوزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين
واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعنده هو ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا
هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم متوحد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار يطلق الاسم كالمتوحد
في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الوصفية شرط
كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد
غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد
في الاستدلال ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم كون الصوم صوم فرض يوجب
تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة
لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون
تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره
فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان
التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن فيه بصدده مقصود السائل
تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الجام وابطال كلام معنى فلهذا صح عنده

ربعة

والمناقضة وهي عدم قبول السائل ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير ان ينقض الدليل عليه وهو اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف
بان نقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود وثابت في المتنازع فيه مع تسليم
تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة
بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاح
اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي رح في اثبات ولاية الاب بوصف
البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او في
نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال
بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستوعب
محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته
الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان
يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى الى
الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة
والاستنشاق فحينئذ ليس التثليث والركنية وفساد الوضع وهو جعل الشيء في
موضع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الادلة والثاني وهو المخالفة وقوعه في الكتاب
والسنة والاجماع هذا القسم الثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم
اي تعليل اصحاب الشافعي رح لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض
لان سبب النكاح واذا كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي
كالفرقة بردة احد الزوجين قلت هذا في التفسير فيجي الوضع في الفرع فاسد
وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي
سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما
لا يصلح قاطعا فصار الوصف باثبات هذا الحكم نقيض ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء

في الشهادة فانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة
العلة كما ان الشاهد يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء
لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وثانيها فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور
فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في الجملة
او بالجواب عن النقض بان يزاد وصف اخر وان كانت الى العلل الطردية وان كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف حكم عن الوصف
المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا
في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة
والنية ليست بشرط فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية
غير معقولة المعنى ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه
الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول
لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء الموضوءة
في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان
المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن
فان راس الرجل ينتهي طرفا الطول وبه اليد وبه طرفا العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والجنب فلا يكون
غسل الاعضاء الموضوءة غير معقول المعنى بل بتغير وصف محل الغسل من الطهارة الى
غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له
من حدث في المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل
بالحدث فالنية لا تصلح ان يكون مشروطا للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث
معقولا او غير معقول وكذا للثاني لان الحدث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل
هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث
محتاج الى النية والحاصل ان يمنع كونه رتبا حقيقية وانما لكان كذلك ان لو كان المراد
نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة
بعد ذلك بيان ان يتوجه عليها بالمناقضة وبعدها بالمعارضة بيان ان يتوجه عليها الا بالمعارضة
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة

بهذه الادلة لا تحتمل المناقضة وكذا ان يتغير الثابت بها لان في مناقضته
مناقضة بهذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التغير الثابت بهذه الادلة
لا تحتمل ان يكون فاسدا مثاله اي ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير
السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب
بيانه الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت
في صورة النزاع فيما عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر
اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على الهرة
لانها طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال
ما ظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد في السرقة الثالثة والرابعة لانه لو وجب
القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال قياسا على القتل لانه تفويت
فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة
على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضته او ورد
نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع
بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ذكر ان
شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي في التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري
عليها وهو مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا
كالبول المجرور وعليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي
لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث وهو حدث في السبيلين بالاتفاق
فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن
الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يعتبر خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود
العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس
ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف
الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فاذا لم يكن
متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب
عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك

الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة اي الخروج وبورود عليه صاحب
المجمع السائل فان قال يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته
مادام الوقت باقيا قلت فوجد الحكم اي نرفع النقض الوارد ونمنع عدم الحكم في صورة النقض
بيانه ان الحدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني ان نقول لا نسلم انه ليس بحدث
بل حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز المسح على الخفين بعد
خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه
بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في انه
موجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت
اي لاجل وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار
عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عن اللزوم لكان الفرع
مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله
عفوا كالاول فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل
عليه الدليل بان يقول لما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل
على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل يصير مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان
بيانا لانه ادعاه ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة
الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة عرفت ان في هذا القول اي نوعا احدهما كونه معارضة
فيها مناقضة والثاني ما فيه المعارضة وجعل اصلا اما الاول فانه وجد فيه كل
واحد منهما فانه فيه ابتداء عن اخرى في هذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل
وهذا خاصية المناقضة واما الثاني فهو يجعل المعارضة اصلا فان المعارضة قصدا
لان المعترض نفى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانه لا محال للمناقضة فصار الكلام
في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة يبطل لاستلزام
اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة وبطلت وان دل على المدعى ولم يقبل وبطلت
وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابتداء عن السائل والمناقضة بجهة ابطال عن المعلل وفي هذا الجواب جواب عما
يقال ان المعترض نفى المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها

مناقضة

مناقضة لان المناقضة المثبتة هي المناقضة من كل وجه والمنفي ليس كذلك
لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة على الحكم لكونها اصلا
والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل حكما
في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب
لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما شرعا كقولهم اي كقول الشافعي في مسالة الذمي
في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة عقوبة حد البكر والرجم عقوبة حد الثيب فاذا وجب
في البكر عقوبة وجب في الثيب عقوبة لان النعمة كانت اكمل فجنايته اغلظ كان المحصن
فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هو الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم بعينه لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل به كلامهم
لانه انما يصح اذا كان كل منهما في الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة
المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل
العلة حكما وتخلص منه بان يخرج هذا القلب ليس له ورود ويدفعه بهذا الطريق
بان يعيده ان لا يرد هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
بذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كما ان رجع الدخان لان الدليل ليس بموجب بل هو مظهر فجاز كل منهما
مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد
الحكمين على الاخر واثبته من حيث ان كلا منهما في التفصيل قرينة على وجه يكون المعنى
فيهما لازما فثبوت احدهما يدل على ثبوت الاخر وليس بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة مغلظة
والرجم لا والجلد ليس كذلك وطلب المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين مثل وليل
كالتوأمين فان ثبت حرمة الحكم لاحدهما ثبوتها في الاخر وهذا النوع قلب والثاني
في النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان جعل السائل وصف المعلل شاهدا له
بعد ان يكون شاهدا له في الخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حيث
كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك حيث كان شاهدا له فصار وجهه اليك
حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا عليه وهذا النوع
معارضة فيه نقض لانه تعليل بوصف يوجب خلاف موجب المعلل وفيها مناقضة لان

المطرد هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر بكون
شاهدا ناقضا فكان به الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم
يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يفتضح كلامه كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء وقلنا لما كان صوما فرضا
يستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه في صوم القضاء انما تعين
بالشروع وهذا تعين قبله فيستدرك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المصير مرتضاه كان يستغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا لان
بينهما فرقا حاصلا انه صار حاله قبل الشروع في صوم رمضان وحاله بعد الشروع في
صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس
عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه ثم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة لمن يمنع
الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة
القلب تدفع ببيان التأثير كما تدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية
حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم
فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد لم يظهر اثره وقد تقلب العلة من وجه آخر
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله
في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاء ان افسده هذه
الطاعة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد
عن الحج لان الحج اذا فسد يجب المضي فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب
ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم
الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف
في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور شاهدا عليه كما كان شاهدا له فيما ادعاه من الحكم المستلزم

لي نقضه

لي نقضه وعلى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر
وقيل هو فاسد لان السائل جاء بحكم آخر ليس بناقض لحكم المستدل وهو المساواة
لان المستدل لم يتعرض للتسوية فيكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلب المناقضة
التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع
في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة
باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء
ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه ان يتعدى
حكم الاصل بعينه الى الفرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا
وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولك ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء فهو لما لم يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
في الاول كان في اللزوم وفي هذا عدم اللزوم لا لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في
المطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا
على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ المطرد
يجوز ان يكون اتفاقيا والعكس يقوي كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع
الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه قد عرفت بهذا عرفت ان القلب المذكور
ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره
عامة الاصوليين في القلب ولكن لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي
ذكره المعلل وانه كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام
والثالث اي النوع الثالث المعارضة الخالصة في الحقيقة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا
زيادة وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف
حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع به رد الخصم
مقابلة الحجة بالحجة لابطال غرض الخصم وهذه المعارضة تجيء في كل علة ادعى ان يقول
السائل للمعلل ولك وصف دال على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال
الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فيقول السائل
ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندي ما ينفيه وهو ان مسح الرأس
مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني مثاله
قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه الا بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن
فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان

الخلاف في التثليث بعد الكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب فهذا النوع
من المعارضة وهو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة فيها معنى المناقضة وجب
المصير فيه الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تفسخ بلا زيادة وهذه لا تفسخ به وذهب
لكن ايراد فخر الاسلام رح ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا
النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورده لانها معارضة
قصدا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه في المعارضة الخالصة ولم ار له
جوابا شافيا او تغيير به وهو القسم الثالث وهو ان يعارض بتعليله ذلك الحكم ولكن
بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى
عليها انكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بلا خلاف وتعيين الاخ
زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لانه النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة
لا في تعيين الولي فتحقيق اثبات اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفي ولاية الاخ على
التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير
المطلق فهذا التعيين تقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول
وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا صح
هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول وهو القسم
الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا
لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة
لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا
الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه
فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي رح
فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه
لم يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية
بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من
حيث انه اذا ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين
البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه لا يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من
هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت بعد الا باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء

وليس

وليس ليست بالاب فيرجح جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا
قسم الخامس وهو الا ان يعارض السائل بنفي الحكم الذي اثبت المعلل او باثبات ما نفاه
بل بتعليل بحكم آخر في محل آخر على اوضح لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول لانه يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه فهو نفي من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها
فتزوجت بعده فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني
صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذه فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني
لكان ينبغي ان يعمل بنفسه مع الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيه صحة
من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين
يحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فتعدى
الحكم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان لكل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا
فيظهر بفضل السبب وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل
الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني
النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان
يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت تلك العلة لا تتعدى الفرع وهذا النوع من المعارضة
ثلاثة اقسام الاول ان يأتي السائل بمعنى لا يتعدى الى غير المقيس عليه مثاله اذا علل المجيب في
بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها لا توجد في الفرع وهو الحديد
فلا يثبت فيه الحكم او يتعدى الى مجمع عليه وهذا هو القسم الثاني مثاله لو علل في جواز بيع الجص
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فعارضه السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والدخن والعدس ويختلف فيه وهو المعارضة
بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه وهذا هو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في هذه المسألة
بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى
يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه والماء ودون الكيل وهذه الاقسام باطلة لانتفاء
الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لانتفاء الوصف الذي به التعدية

لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا بنفسه وهو ظاهر لان
المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت
المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصالها بالمعارضة
بموضع النزاع اما من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصح ولهذا عند عدم تجاوزه فكيف يصح وهذا
عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وصف بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
بذكر على سبيل المعارضة انما يذكره اهل النظر على وجه الوقف ولا يقبل منهم لان الجدل
يمنع التوجه فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل منها لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون
مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ الدليل يذكر فيه الانكار ورد الدعوى
اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع
فيما هو مناط الحكم وهو السؤال الفاسد وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى
ان يذكر بل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون
ملزما بالنحو علة في الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون ان يورد نظيره
كقولك انه تحرير في اعتاق الراهن العبد المرهون لانه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق
تصرف من الراهن لاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال اي بعض اهل النظر ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة
في علة الاصل لانه حاصل ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق
صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الوقف وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية
للسائل في الوقف وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير
في المتنازع فيه لان حكم الاصل هو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال
وانت تحكم في الفرع وهو الاعتاق ببطلانه اصلا بما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه وكيف
يصح فيما سلف وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف
واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت
المعارضة بان لم يندفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما
كان السبيل فيه اي في دفعه الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة
في محل واحد محال فاذا لم يثبت الترجيح صار متعارضا وان يرجح علته فلا يبقى بل
انه يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية
فلا سبيل الى الترجيح بل اما فيه النسخ فاذا لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر
او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر قيد في هذه العبارة لتناسخ
المتعارضين

لان ما ذكره

لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو
عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة
التوقيف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين
على الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الاخر وضع في الترجيح ولهذا نقضه بل يكون
وصفا لذات غيره ثم بينه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان
احد النقدين ظاهرا والاخر رديئا وكذا انضمام الشيء المستقل الا شيء لا يفيده في ذاته حالا وذا
لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال البعض
اصحاب الشافعي رحمه يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الاخر سالما
عن المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي
يوجب الحكم على خلافه فسقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح القياس بقياس اخر وكذا وصف
القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام
حديث اخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليه
ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على
صاحب جراحة حتى انه جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطاء
فكان كل واحد منها صالحا للقتل فمات المجروح لم يترجح صاحب الجراحات حتى يكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون
جراحة صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها بخلاف ما اذا كانت جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا
قطع احدهما يد رجل والاخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى منه في التاثير
لان الحياة غير متصورة مع حز رقبته كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم
التعارض بين الايتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي رضي
وعلى هذا اذا تعارض ايتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الايتين
وعمل به يكون ترجيحا للاية التي يوافقه اذ لا وجه لجواز العمل بها لان الاية تعارض
الاية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس اخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح
بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص
اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين يعني بان ملك احدهما سهما وبعض سواه
اي نصف وبالة في السهم في الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذي صار
شفيعا صورته دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث

ثبتها فباع صاحب الشفعة ثم انتبه فطلب الآخران الشفعة يكون البيع بينهما نصفين
بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بشقص المبيع أثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون
مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص لان كل حكم الجوار عنده كذلك
لثبات خلاف الشافعي رح ومما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف
به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بيناه في مسئلة سؤر الطير فيرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق
ولئن سلمت انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة التفضيل متعذر
فربما يظن ان احدا اعدل وهو في الحقيقة ادون من الذي يظن انه دونه فلا يمكن
الترجيح به ودوامه بثبات الوصف ليس كذلك لانه اوضح ما ثبت بهما بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به
اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولك في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم
وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم اي في صوم
فرض فيجب انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لان هذا اي التعيين بوصف الفرضية
لا يجب التعيين مخصوص بالصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه
التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع بخلاف ودائع الوديعة
الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب
اوغيرها والمغصوب ورد للبيع الفاسد حتى لو وهبه او باع من المالك او تصدق عليه
وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشرع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم
ولا يحتمل الزوجة او فوقها لانه غير قابل لها قلت ان التعيين بوصف ليس بمخصوص بالصوم
اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان
قلت انهم جعلوا العلة لصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد
الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان المراد الوديعة وغيرها ليس بمراد نقض عليهم
ولكنه بيان ان الفرضية الاشتمل انها مؤثرة في وجوب التعيين على الصوم فيكون
ابتداء الزام للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الصوم

الفرض لا مطلق الفرضية لا يثبت به ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان
ان علته وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله
يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد
له الا اصل واحد كقولك في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم
ومسح الجبيرة هو اولى من قول اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره كالغسل
ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لنا وصفنا اصول
فترجح وصف زعم بعض اصحاب الشافعي رح ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة عندنا فكذا هذا وعند الجمهور
هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فيحدث به قوة في نفس الوصف فيصلح
للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الحجة
هو الخبر ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر
الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس
هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا او
منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الحكم كان ارجح على الذي اطرد
ولم ينعكس قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة
يدل على اختصاص الحكم بذلك الوصف فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لان استناد اضافة
الحكم الى العدم والاعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فنظيره
ثم ذكر عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه
يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلت ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه
واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن
واعلم ان الصور ربما لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم
بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح بهذه الامور وعلى ما ذكره يصير
التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع به الترجيح بل من اقسام الترجيح
ولكنه يعلم من المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عند
تعارض نوعين من الترجيح كما ان الاول بيان المخلص بالذات اي بما هو بالذات اي ضمنه

في الحال في اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قايم بالذات
تابعة له في الوجود وبحق الذات السبق زمانا ورتبة من الحال قايم بها فوجب الحكم العدم في حق
نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي وتفريع عليه ذكر من الاصل لان الصنعة قايمة
بذاته من كل وجه لبقايها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين بالكلية من وجه
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه بالك لتبدل من وجه الاسم
وتبدل الاثم وقيل لتبدل المعنى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكا فرجح الصنعة لكونها
موجودة من وجه وقال الشافعي رحمه صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع
لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب انا ذكرنا يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشتباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح
اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يحصل عن بالنزاوه
كما ذكرنا في اول فصل الترجيح في قوله رض ايتين او سنتين الخ الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع بعد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رحمه وباطل عندنا لان كل وصف على حدة
عرضا لحكم يجمع بين الاصل والفرع يتحقق فيه متعددة فبطل الترجيح بها ترجيح القياس
بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان
الاخ يشبه الولد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه
وبالعموم اي الثاني الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي رحمه
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف
الطعم يعم القليل والحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل
عندنا لان العلة القاصرة صحيحة التعليل بها في صورة جايز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو
زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لرجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يرجح
عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا
وعنده الخاص يرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص وبقلة الاوصاف فاسد
بهذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه وصف الطعم على الكيل والجنس
لوجوده لان على ذات وصف لكونها مضبوطة الكثرة بشرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص المرجح لا يترجح على المعلول
فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح
الصحيح والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمه اقتصر على الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة

ايضا لان الحد والترتيب اصل الفقه وان ما سواها من الوجوه الصحيحة تندرج فيها او
بمعنى النظر اليها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا كيف يتبع
انواع الدفع كانت غايته اي غاية المجادلة ان يلجى المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهو احسن من الانتقال انما يتحقق
امكان الدفع بالممانعة بان يجعل المعلل وصفا غير مسلم عليه عند السايل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فقال السايل لا نسلم انه مسلط فيحتاج المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كونه مسلطا بدفع
عند الصبي تسليط له على الاستهلاك والثاني ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى
كما اذا علل جواز عتق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة
اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة والتعجيز المكاتب عن الاداء فلا
يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع
فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن
المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بالكتابة
قيل هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف او لو تمكن النقصان لما جاز فسخه
لان نقصانا انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انتقالا من حكم المعلل حيث علل على وجه الحكم
اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمنا انه لا يوجب نقصانا
في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالخارج عن ملك المولى فصار كالبيع بشرط
الخيار لا يخرجه عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى
الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة والثالث ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان احتاج الى
اثبات الحكم بالعلة الاولى فان ذلك يثبت بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السايل
عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق على ما وصفنا فقال هذا عقد
معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جايز لانه انما يصح
بتعليلات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا ظهر الخصم في الموافقة واراد
ان يثبت حكما اخر منها والحكم الاول جاز لان يثبته بعلة اخرى ويكون شرط صحة التعليل
الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يصح من ضرب غفلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله والرابع ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه الثلاثة صحيحة الا الرابع لانه شرط انتقال
بعد انقطاع لان مجالس المناظرة لم تنعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان

لا يثبت بها و لو جوزنا بعد الانتقال و لم يحصل القطع لطال مجلس المناظرة من غير
حصول المقصود الا ترى انه لو ادعى النقض فانه يعد انقطاعا و لا يصح من المعلل ان يرجع
و يضيف زيادة يحصل به الاحتراز عن النقض فلولا الانتقال لا يصح بعد التقبيل لبيته كان او
و محاجة الخليل صلوات الله عليه مع اللعين و هو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي و يميت
و عارضه اللعين بقوله انا احيي و اميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ليست
من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين اذ اراد بقوله يحيي
و يميت حقيقة الاحياء و الاماتة و عارضه اللعين بما هو باطل و هو اطلاق احد المحبوسين
و قتل الاخر و ليس ذلك من الاحياء و الاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك
الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر و كانوا لا يتأملون في حقائق المعاني
خاف الخليل عليه السلام الاشتباه و الالتباس عليهم فنقل الى الحجة الاولى بحجة ظاهرة لا يكاد
يقع فيه الاشتباه و هذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه فصل
جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا الاحكام من الحل و الحرمة و الوجوب
و الفرض و غيرها و ما يتعلق به الاحكام من السبب و العلة و غيرهما فالحق الاحكام
يتعلق بها الحق بهذا الفصل بابا لان القياس لا يعرف الا به و كان القياس
ان يقدمه على القياس لانه و سائر الحجج متقدمة على الفقه اصلا الا ان القياس اصل
من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة
قيل انه تمييز و الظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف و المراد من حقوق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام و هو اتخاذه قبلة و كحرمة الزنا
فان نفعه عام و هو سلامة الانساب و انما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى متعال
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه و لا يجوز ان يكون حقا
له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك و حقوق العباد خالصة و هو ما يتعلق به
مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و لهذا يباح مال الغير باباحة المالك و لا يباح الزنا باباحة المرأة
و ما اجتمعا فيه و حق الله تعالى غالب كحد القذف فحق الله تعالى لانه شرع زاجرا و حق العبد
لان فيه دفع العار عن المقذوف و حق الله تعالى غالب حتى لا يجري فيه الارث و لا يسقط
بالعفو و ما اجتمعا فيه و حق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى و هو اخلاء
العالم عن الفساد و حق العبد لوقوع الجناية على نفسه و هو غالب لجريان الارث
و صحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح و صحة العفو و حقوق الله تعالى ثمانية انواع يثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان و فروعه كالصلوة و الزكوة و غيرهما من الفرائض و انما كان
فرعا للايمان لانها لا تصح بدونه و هو يصح بدونها و هي اي العبادات الخالصة انواع

تمه

ثلثة اصول و لواحق و زوائد اما الايمان فالتصديق هو اصل محكم لا يقبل السقوط و الاقرار
ملحق بالتصديق لانه معبر عما في الضمير و الزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة
بعد اخرى و الاصل في الفروع الصلوة و هي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة لتعلقها بالمال
و تعلق البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يعد قربة الا بواسطة
النفس و هي دون الواسطة في الزكوة لان النفس مجبولة الى الشهوات و هي صفة
قبيح فيها و لا قبح في صفة القهر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج و هو عبادة
هجرة من الاوطان و الخلان و فيه ينقطع مادة الشهوات و ضعف النفس فكان
الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم و بعد هذه الجهاد الحج و لانه فرض كفاية و ما تقدم
من فروض العين و اما الزوائد فاسم لما هو من نوافل العبادات و سننها لانها شرعت
مكملات للفرائض و زيادة عليها و عقوبات كاملة و المراد بكمالها ان تكون عقوبة
محضة كالحدود و هي حد الزنا و حد الشرب و حد القذف و عقوبات قاصرة
مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه جزاء لجناية القاتل بواسطة القتل و اما انها
قاصرة فلانه عقوبة مالية و لا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية و حقوق دائرة
بين العبادة و العقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو
عبادة محضة كالصوم و الاعتاق و اما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد و يكون فيها معنى الحظر و عبادة فيها
معنى المؤنة و هي الثقل و الكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة و هي كونها
صدقة و شرط لادائها صفة الغناء و شرط النية فيها و جهة المؤنة و هي انها تجب
على الانسان بسبب رأس غيره و مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها
فلان العشر سبب حفظ الارض لانه يصرف الى مصارف الزكوة و الفقراء الذين هم
الذين هم سبب الكثرة و الضعفاء الذين لهم بالنصرة كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم
انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الارض محفوظة بالعشر و اما جهة العبادة فلان مصرفه
مصرف الزكوة و اما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل و هو الارض الا منه و جهة العبادة
باعتبار ما هو تابع و هو محل الوصف و اما ان باعتبار الاصل راجح و مؤنة فيها معنى
العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة و باعتبار الاشتغال بالزراعة
هو سبب الذل في الشريعة لانها اعراض عن الجهاد و عقوبة الا ان الاصل اعني
التمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا و حق قائم اي الذي هو من حقوق
الله حتى قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء و من غير
ان يكون له سبب مقصود وجب على العبد اداؤه فانه لا يجوز ان يكون الجهاد و سبب

ثلث

مقصود لذاته لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين كقوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يحرم الزكوة
على العبد عاد الاحكام لم يكن من ... ولم ... اخذه وقسمته ممن كان
خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع لحق الغير ثم قال البهائي وحيث قال
لانه اموال رسوله قضاء للمصالح بالجهاد وكلام الله تعالى قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن
وجب ردها الى اخماس لمن بين منهم عليهم لان العبد لا يستحق بحوله لا يثبت والمعادن بسهم
لا خلف لله تعالى في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد وكبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرها كالدية وملك المبيع والثمن والنكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله تعالى او للعبد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب
الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكم كما في المكره على الاسلام فان
اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين
الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد
الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في الذي يسبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية الغانمين في حق
الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب ثبت بذلك فيصلي عليه بحكم
الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون
خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في
انهما اصل والتوضي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف
ثم هذه الخلافة عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فاداء الصلوة
وعند الشافعي رحمه الله ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا
للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد
لان ما ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها ولكن الخلافة في الاصل بين الماء والتراب عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله مستندا لذلك من قوله ثم الخلف مطلق عندنا لان الله تعالى
نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فان لم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين
الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية على ان الاشهر
خلف عن الحيض لا عن الترابص وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم
لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت
الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه اي على اختلاف المذكور مسئلة امامة

فثبت به

المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية
بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها
وعند محمد وزفر رحمهما الله لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته
ضعيفة والخلافة لا تثبت الا بالنص او بعبارته او دلالته او اقتضائه او ثبوت الخلافة
بالرأي لان النصب منهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه
خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال مع احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول
الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف
لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في مسئلة الغموس فانها لما لم ينعقد موجبة
للاصل وهو البر لم يكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء
فانها اي اليمين انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما الفراغ
من التقسيم المذكور في اول الفصل فاراد ان يعرف الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصد
وفي الشريعة ما هو المقصود وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لانه ليس بطريق الى الحكم بل هي طريق
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب وجود فرج بالعلة ولا وجود فخرج بالشرط ولا يعقل فيه معاني العلل لا يكون له تأثير
في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغيرها وسبب مجازي وهو السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي
يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب وهو وجود الحكم عند وجود العلة لا عند وجود السبب
ولا يجوز استفادته منه لكن اذا لم يعرف ...
ولم يفضل الدلالة ... انه لا يكون سببا محضا وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الاختياري للمدلول بحيث
لم يكن مضافا الى السبب فان قلت هذا منقوض بما اذا ... الى الطعام
حتى امر ... حتى ... الضمان على ... والمودع ... عليه
نقول يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض المشايخ لكثرة السعاية
فقصدوا زجرهم عن ذلك ... دون قول المتقدمين ولان المحرم جنايته
لانه التزم بعقد الاحرام الصيد عنه فيكون الدلالة نقضا لالتزامه فيكون جناية فيجب الضمان
عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزم من الحفظ
فان اضيفت العلة الى هذا اي السبب وهو الفعل الذي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم
مضافة الى السبب صار السبب علة العلة حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين
التلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانها مكرهة الدابة

على الايجاب فيكون هذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف
الى علة العلة اذا لم يصلح العلة لان يضاف الحكم اليها وههنا العلة غير صالحة لانه فعل اختياري فهدر
فيكون الدابة مضافا الى الاب في القايد فيكون التلف مضافا فيما يرجع الى بدل المحل
وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا
يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت الكره على السبب لا على الاتلاف وههنا اتمام لم
يضمن فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والتوقف مشروط بالسلامة على الآلة
والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق
او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشرط كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق
وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت
للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى
ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب
الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه
فلما كان اليمين والمعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا
للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون
وهذا عندنا وان قال زفر رحمه الله جعل اليمين والمعلق سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هو الذي
توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد
منهما سببا في الحال لا علة باعتبار ترتب الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي يسمى سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي حقيقة كونه علة حقيقة الجزاء من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله هو خال
عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف
فعندنا يبطل وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل
بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال
حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها
ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطله التنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك

مع عدم

مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد
الشرط لا يقع شيء لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا
الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بتركه البر ليتحقق معنى الحمل والمنع
فمتى كان البر مضمونا بالجزاء صار الجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين محفوظا
كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب
القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن
لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام لان قدرها وجد من الشبهة لا يبقى الا في محل
يبقى لان شبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني حقيقة السبب لا تستغني عن المحل
اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في الحر
لانه حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلاث فقد فات المحل فبطل
شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهو ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء يثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون
تلك الصفة بخلاف تعليق المطلق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى الجواب
عما قال زفر رحمه الله ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في
المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به
مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق
فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة
لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق لشبهة العلة يبطل
شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان
الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار في التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا
اي مانعا لهذه الشبهة وهو شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق بل تحقق
البطلان بتقدمه على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي
المحلية في التعليق باعتبار كونه سببا مجازا تقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة
وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة للملك يقتضي بطلانه فصار
منافيا ... فقط فلا يحتاج والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا
سبب للحال الا ان حكمه تأخر الى الوقت المضاف اليه وذلك لان اضافة ايجاب الصوم
على البناء الى عدة من ايام اخر لا يخرج الشهود والشهر من ان يكون سببا في حقه حتى
في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل علة اسما وحكما لا معنى الا ان

وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا نوقف
ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي
له شبهة العلة وهو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في
المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي
في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والقسم الثالث من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة
وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وتسمى المثبت للحكم في الشرع به لتكرار الحكم
بتكررها في الشريعة ما وضع لمعرفته وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز
به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم باوصاف ثلاث احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشريعة موضوعة
لموجبها ويضاف الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة
معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم والثالث ان يكون علة حكما بان يكون يجب
ثبوت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما
ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة
معنى لانها مؤثرة فيه اذ هو مشروع له وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فانه هذه الايجاب علة
اسما لانه موضوع في الشرع لحكم ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال بهذا الطلاق
واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم متأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا
تأثير له قبل وجود الشرط واليمين له كما بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان
الكفارة تضاف اليه فيقال كفارة اليمين كذا في الاسرار وكفى بالانسان يقول انهم
نسوا والعتق اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله كما ليس بموضوع
للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت حكم الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورده
المصنف لهذا القسم مثالين احدهما ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما
لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت

كالطلاق

كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتراخيه الى زمان ما اضيف اليه
ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف
اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان
الى الفقير والغنى يحصل بالنصاب لا حكما لتراخي وجوب الاداء الى حولان الحول
وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم
يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا
يكون علة حكما وعلة معنى الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به ما يكون
لها شبهة بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب
علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته
وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر
المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عليه في التصرف
القلائه لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى
اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رح
يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح علة للحكم الثابت بالشهادة ولكنه يشبه السبب
اما انها علة فلانها في معنى العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة
بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى العلة
الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود
خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها تشبه
السبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكل ما ذكر
من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى تحتمل ان علة
توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة فكذلك الى الصفة
فيهما يضاف الحكم الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى
الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ رح في الموضعين تبعا لفخر الاسلام
رح فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين
اعلم ان هذا القسم كما اخرجه الى العلة اسما ومعنى لا حكما كما ذكره والسادس العلة معنى
لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره

فيكون الاقسام ستة لكن منها الممكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا الممكن وجوده مع
كل واحد منهما بدونه فجعل قسما اخر وهو وصف له شبهة العلة وهي الخامس وصف
لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هو ذات
وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا
لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير
لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والفرض بخلافه فلا يكون سببا محضا
بل يكون له شبهة العلة ولم يكن العلة بعينه لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلت
الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة فان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
ثم كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
ولهاتم على صفوه فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة حكما معنى وحكما لا اسما
كاخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد
عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة
وانما يضاف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه يرجح على الاول في ان يثبت الوجود والحكم عنده
كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها في الملك
فطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق
اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر
فانه لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى وهذا هو
القسم السابع كالسفر والنوم المخصوص والحدث فان السفر علة الرخص اسما لانها تضاف
اليه في الشرع يقال رخصة السفر والافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى
لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم
المخصوص للحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة الحدث اسما لان الحدث يضاف اليه
وحكما لانه يثبت عنده وليس علة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان
الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم
معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت
من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا وان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب
لها به اما العلة اسما ومعنى لا حكما وكذا العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف شبهه
بالاسباب فجعل قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل
هو علة معنى لا حكما ولا اسما ويبقى من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما
ولا معنى كالاحكام التي تستند الى غير معارضة العلة معنى كالحول التبر فبعد الاقسام ثمانية وليس بنسبة

العلة الحقيقة فتقدمها على الحكم قيد بالحقيقة لان العلل العقلية مقارنة مع معلولاتها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية
على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار
المصنف والبيت بقوله بل الوجوب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل
وذهب بعض الى وجوب تقدمها بجانب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة
بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة
ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلولا الفسخ ورد
على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس
الى الفسخ ولاثبات البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة لافادة الدليل مقام المدلول الاخبار
عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فان اخبرت
عن المحبة طلقت وكذا مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق
لان التعليق بالمحبة تخييرها من حيث انه فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر
على المجلس والوقف بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثيره في المسبب والدليل
يخلو عن ذلك وانما يجعل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة او التيسير في
الاستبراء فان الموجب له وهو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب
لقوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره
ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك
فيها مقامه دفعا للضرورة اذ يحتاج الى ان يطلع المولى على الشغل عن موقعه لانه يحدث الملك
بنكاح من وطئه ووطئه بسبب لاشتغال رحمها بمائه وبغيره ايضا فالاشتغال كالخلوة
الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب
او لاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل مقام المدلول في ثبوت النسب
لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من اللمس وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة
لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام
المشقة والحاجة الى الطلاق في الوقف بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة
والتيسير لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع المشقة كالسفر
اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق
به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق
به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة

توقف الشرط على الشرط

[illegible] الضرورة ودفع الحرج

123

ولا بد ان يزيد بوجه فيه اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهيته وذلك الشيء لئلا يخرج به جزؤه
فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اقسام بحيث عليه اسم الشرط
حقيقة بلا استثناء شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به وهو الذي يتوقف انعقاد
العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه
كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تعلق بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط
وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد
يوجد المشي بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها
موقوفا على زوال المانع فلما حفر البئر ازال المانع وايجاد الشرط وهو شق الزق الذي فيه
مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره
موقوفا على زوال المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلل ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان
مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلم يمكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الى الشرط
وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار
لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري
قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبعي كحفر البئر وبقولنا
لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون في معنى العلة كما في فتح باب قفص
عند محمد رحمه الله وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر
عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول
وان كان وجد الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم
الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فلما كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها
للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب
والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا نسلم تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج
به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب
من حيث ان تقدم وجوده لا من معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان الحل شرط لتلف العبد بالاباق لان علته فعل الاباق

ويكونه

ويكون شرطا بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط
فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون مشبها
بالسبب الحقيقي لا بالسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة
مضافة اليه وحادثة به كسوق الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط
بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا
الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا [illegible]
بالاباق فانه حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله لا يضمن فاتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه
فعل مختار وقال محمد رحمه الله يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا كانت
صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى
وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث
انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد
اولا يكون شرطا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط
ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما
فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ما ابانها الزوج احد الدارين حال البينونة ثم نكحها
الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله وجه قوله ان حال الشرطين من الحكم على
السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء ففي احدهما شرط الملك فكذا في الاخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لم لا يجوز ان الاول
لا يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الامة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا
يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو
مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط فيه ولمن قال صيغة الشرط قد تنفك
عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغلب او العادة
الغالبة ان الانسان لا يكاتب عبده اذا لم ير فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي او ولذلك
يجوز وان لم يعلم فيه خيرا قلت هذا الكلام يؤدي الى الغائه وكلام الحكيم منزه عن ذلك
والمراد بالامر الندب لا الايجاب وذلك انما يتغير ندبه اذا علم فيه خيرا فوقف الشرط

ودلالة كالصفة ولان الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصفة كقوله المرأة التي
اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط ولانه لو وقع الوصف في النكرة بان التزوج دخل
على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتنوع بها فيصلح دلالة على
الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي الوصف التزوج
في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوج طالق او قال هذه المرأة طالق
لا تصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لان التعريف
وهو حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف او لان الاشارة ابلغ في التعريف
فبقي قوله وهذه المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ولفظ الشرط يعني صريح الشرط
يجمع الوجهين في المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان
تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي
الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد
من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الست المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متصفين بها
قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح
واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلت ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا
يتوقف انعقاده علة الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت
وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فوقفنا ان
الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير
الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان
علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المشايخ واما مختار المتقدمين واكثر المشايخ
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقولكم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده
اي شهود الاحصان اذا رجعوا بالحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط

يعرف العلامة

الاحصان

حقيقي

حقيقي بل هو شرط الا ترى انه اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا
او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة
لاضافة العلة اليها وكذا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه
بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لاضافة الحكم عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود
به وبموت القودي منهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للاضافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز
اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط انما يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وهنا
شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند
امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط
واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار
ان المتعليقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت المعلق اتصاله بالمحل
لوجود الشرط فيصح نسبتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة
رح لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام
رح يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ رح على ان هذا الشرط وهو الاحصان
يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة
العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا اليه وانه خلق متفاوتا فكم من صغير
يستحق بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بمعنى لا مدخل له
في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيئ وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع
فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي رح حتى لم يطلقوا ايمان صبي عاقل لعدم
ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة اولوية الصانع وتحريم ما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها
وغير قابلة للفسخ والتبديل فلم يجوزوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق
اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكاة و
غيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل حقيقته في نفسه لا الاستدلال نوع الاستحالة

ثم رؤيته تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي واقعة بخلقه
وارادته تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة كذلك
او يدرك العقل جواز تخلفه من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمته غير مدرك
بالعقل فيتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال
مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولولا ان العقل حجة
بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف
اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان
ومن لم تبلغه الدعوة اصلا وبقي في شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اصحاب النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرع فيعذر حتى تقوم عليه
الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رح وعليه مشايخنا رح من اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور رح في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عم رفع القلم عن
ثلاث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر
الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قال صاحب التقويم و
فخر الاسلام رح وذكره المصنف رح بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير
مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته
فاذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر
في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل المعرفة بعد هذه المدة كان لانه مستغن في الحجة فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه
وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان هذه التجربة
تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل
ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو
عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد
حتى هلك او عقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع
دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين
في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد
ادراك مدة التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل اهل الحرب فلا يضمن

والاصح ايمان الصبي العاقل عند عدم وجوده وورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعث ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر
وبقي على الفطرة وعندنا يصح اي ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مخاطبا به اي بالايمان
لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم
الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد بنفي العذاب نفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة
والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه
وهي بناء على قيام الذمة اي لا يثبت نفس الوجوب الا بعد وجود ذمة صالحة
وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد
بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الاف ان ربه
يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء
حتى يثبت له الملك وملك النكاح بتزويج الولي اياه ويجب عليه المهر بعقد الولي ويلزمه عشر
ارضه وخراجها بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلف يضمن
والجنين قبل الانفصال عن الام جزء من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع
تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا
فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب
ولا يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
فاذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة مطلقا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك
في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله
فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجة
والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب
عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فلانها متعلقة
بالمال ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة المنوب بوصول كفاية اليه وذلك
بالمال يكون واداء الولي كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص
او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جزاء ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه ضرب
تأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى ما يجب على الصبي حتى يصح القول
لحكمه اي حكم وجوب ليكن له كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما تابع بمقصود وتبعا والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه

وحتى يبطل القول بحكم الوجوب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها

اي العبادة فعل يحصل على اختيار على سبيل التعظيم والانقهار وذلك من الصبي والعقوبات

كالحدود والقصاص لانعدام محله وهو المؤاخذة بالفعل واهلية الاداء نوعان من نوعي

الاهلية اداء وهي نوعان بالاستقرا قاصرة بنيت على القدرة القاصرة من العقل القاصر

والبدن الناقص ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي

بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كل منهما يحل له

قصور بالقصور بهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد وان

يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغه يكون قاصرة كالصبي

العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل

مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء

على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة يبنى على القدرة الكاملة من العقل

الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء وتوجه

الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكامل يكون حرجا والحرج منفي فان لم ادراك كمال

العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب

مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم

والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء

والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة

الى ستة اقسام اشار المصنف رحمه الله الى الاحكام بهذه الاقسام على الترتيب فحق الله ان كان حسنا

لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي

لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت

اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته

المشركة فمضاف الى كفرها في الى كفره لا الى الاسلام لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء

والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته

ولو لزمه الاداء لكان ذلك امتناعا عن كونه وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام

الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة

فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة

ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه ولا

قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا تجري احكام المسلمين

على المنافقين في زمان النبي عليه السلام وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل

ويجوز اسلام الصبي ... وصحة ... الدنيا ... عقل ...

عقداً حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا

ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس

من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام

ولكن دمه هدر ولو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل

ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته في احكام

الدنيا لانها ضرر محض وانما صححنا ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم

فكيف اعتبر ردته قلنا المرفوع القلم ما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست

كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا لعينه وان يكون قبيحا كالصلوة

ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات ودون بعض

يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه

حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد

اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا كقبول

الهبة والصدقة وقبضهما يصح بمباشرته اي بمباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي القضاء

المحض وما هو لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية

لبطل اصلا فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه قال شمس الائمة في اصوله زعم بعض

مشايخنا رحمهم الله ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندنا لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة

ايقاع الطلاق من جهة لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة صحة

اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فانه اذا فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول

ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا

عند محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا في صحته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض

المشايخ رحمهم الله فعرفت ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع

والضرر وهذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كانت

بالثمن ربحا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي

لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما

اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ

من البالغ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما رحمهما الله نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي

لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ

بمباشرة الصبي باذن الولي له ولو باشر البيع بالغبن الفاحش مع وليه نفذ عند ابي حنيفة رحمه الله

في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي

ارتداد الصبي

127

الولي فثبتت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له في البيع لتحصيل مقصوده لا لنظر الصبي وسقطت
هذه الشبهة مع الاجنبي في رواية فيجوز له فثبت انه كالبالغ باذن الولي وقال الشافعي
رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه عبارة الصبي فيه كالاسلام
والبيع فان وليه عنده فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي
ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر
عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب
الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال
وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه
ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يعتد به على
ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد
فمضى الحضانة لتمام السبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه ملهم ودعا لذلك الغلام فببركة
دعائه وفق اختيار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط فصل
في بيان العوارض والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما يثبت من قبل
صاحب الشرع بلا اختيار العبد ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد فقدم
السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر
الصغر في العوارض مع انه ثابت في اصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان
فكان امرا عارضا وهو في الصغر اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى
حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز والفرق ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا
اسلمت امرأة الصبي يوقف الوصل الى ان يعقل لانه اذا لم يوقف بل يعرض على ابويه فايهما تقع
الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة مهدرة وهو ليس من اهلها واذا
اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير الوصل لان الجنون لا نهاية له
ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل
اي يظهر شيء من اثر العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية
الكاملة لبقاء عجزه وهو عذر يسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود

والكفارات

والكفارات لانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في نفسها فلا يسقط عن الصبي
الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان اركانه دائم متنزه عن الزوال فيكون وجوب
توحيده كذا وانما حتى اذا اداه اي الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا
امن في صغره لزمه الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة
بينه وبين زوجته المشركة ويستحق الميراث من المسلمين وغيرها لانتقال الاسلام لا يجوز
ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا او فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو
نوع واحد وهو الفرض وقد وضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو لم يسلم في صغره ولم
ينطق بكلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا
وجملة الامر انه ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى الحكم على وجه كلي تقريبا حيث
الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة
ما يحتمل العفو قيد به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد
بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب النفقة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه
واداء الصبي ان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو
نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا
لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا
او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو
والاعتبار من يسقط بعذر الصبا بالعذر ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق هذا جواب
سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة عن عهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الارث بل هو لعدم
اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة
خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ وتبعث على الاقدام
على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط
كالصلوة والصوم ولا يسقط ضمان المتلفات كوجوب الدية والارش ونفقة
الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما يشبهها
من التصرفات غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد يلحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة
رح استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله

كالنوم والاغماء وان امتد صار لزوم الاداء منه وباليا للحرج في القضاء لدخوله
في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد
بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رح
وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الوفاق ان الجنون
الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان
امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال
الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم
وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح بمعنى ان تصير الصلوة ستا لا يسقط عنه
القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد
الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده
عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار
وفي الصوم باستغراق الشهر لان الامتداد يحصل بالكثرة وذلك لم يكن لها نهاية فلا يمكن
ضبطها اعتبارا فاعتبر ما هو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة
يوم وليلة فكانت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم شهر فاعتبر فيه
الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر رمز الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني رح انه
لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه
سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول
وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف رح
اقام الاكثر مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار
الكل لانه اقرب الى السقوط والعته بعد البلوغ وهو افة توجب خللا في العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر
اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال
الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف رح وهو كالصبي مع العقل
في كل الاحوال حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عبارته وان لم يجب عليه الاسلام

ويصح

ويصح توكيله ببيع مال غيره واعتاق عبده وعبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع بتسليم المبيع ولا بالرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان
ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة
لما سقطت عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلك لانه من العهدة فاجاب
بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان
المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك
من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك
تحقيقا لحقوق ان كان هذا يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
ووضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات
ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز
ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف
على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يعرف بالبديهة ويميز عنه غيره فلا يحتاج
الى التعريف وقيل هو معنى يعرض للانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري لا يكتسب
بالكلية مع علمه بامور كثيرة لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله
لا بافة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فاتت صلوة عن المكلف
بالنسيان لا يسقط الوجوب ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في
الصوم فانه غالب فيه لان النفس بطبعها تميل الى الاكل والشرب فوجب نسيانه
الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه
وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف والسلام
ان سلم في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس لها هيئة مذكرة لانها القعدة الاولى
فكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع
عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم

مطلب النسيان

مطلب النوم

فاوجب تأخير الخطاب في حق العمل بهذا الحجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب
لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار
اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام
والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم
يعني اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذلك لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده الصادر منه لا عن اختيار فلذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته
لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفي الكافية والنوادر تفسد صلوة النائم
كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض
اي نوع يضعف القوى ولا يزيل الحجا اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيل اي الجنون يزيل
العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم
في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء حدثا
بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال
وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر
اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول وهو
الجنون فسقط القضاء لكنه في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق
الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات الخمس عند محمد وباعتبار الساعات
عندهما كما بين في الجنون وعند الشافعي رح من اغمي عليه وقت صلوة كاملة لا يجب
عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث
علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه من يوم وليلة فلم يقض
ثم توقف الامتداد في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان
مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر
فتوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام
كالشهادة والولاية والقضاء وملكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتأملوا في اجابة الداعي الى وحدانيته كما جزاهم الله
بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاول اي في اول وضعه وثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية وصار في حال البقاء ثابتا حكما
حتى من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه
في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من
الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج به بعبارة فرض لذلك

الانتباه

الرق

اي ذلول ماخوذ من عرصة العقاب وهي رقبة التي يجعل ربوعه يديه ورجليه ولايتجزى
اي الرق وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي
هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه
القوة لا يتصور في بعض الشايع دون البعض واما الملك فيقبل التجزي ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف
ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله
فيلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ثابت في الكل
بدونه وهو المؤثر والمؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يتجزى العتق ان ثبت
في البعض دون البعض وقال ابو حنيفة رح انه اي الاعتاق متجز لانه لاسقاط الرق
واثبات العتق متحد بوجه اخر لان العتق تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
اذ الرق شرع عقوبة بكنايته على حق الله تعالى وهو شرط بقاء الملك كالحرية فلما شرط
الملك ثبوتا وزوالا والحرية غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة الملك الا انه
من حيث انه محل متجز وازالته لا يكون اسقاطا واسقاطها يوجب زوال الرق
فيتعقبه العتق لا ان يكون فعل الرجل ملاقيا للرق فيبقى العبد عنده في نصف قيمته كذا
التلويح يكون اعتاقا بل اسقاط الملك لا بدون الاسقاط والرق ينافي مالكية كمال
المالكية بمال فلا يتصور ان يكون مالكا كاملا لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة
القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
مال ومالكا من حيث انه ادمي فحينئذ يجوز لاختلاف الجهة قلت لو قيل المالكية من حيث
انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وهو يجوز لان المملوك مبتذل والمال مبتذل
فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لو نسلم انه لا يجوز
ان يكون ما هو مال مالكا للمال انما لم يجز لو لم يكن لجهة اخرى غير المالية واما اذا كانت
فيجوز وهيهنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة للمالكية
للمال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاتخاذ
بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك
لانه صار احق بمكاسبه كالحر لئلا يتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح
منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا تقع نفلا وان كان باذن المولى لان
القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى ولو باذنه لا يحج

العبد والمكاتب لا يملك التسري

130

عن ملكه فكان ادون ما حصلا بما هو ملك غيره فلا تقع عن الفرض بخلاف سائر القرب
من الصوم والصلوة لان القدرة التي بها يحصل الصوم والصلاة الوضوء ليس للمولى بالاجماع بخلاف
الفقير اذا وصل الحج ثم استغنى حيث يقع ما اداه عن الفرض لان ملكه المال ليس بشرط
لاداء وانما شرط التمكن عن الوصول ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك
للنكاح لحاجته اليه لانه لا تملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا وليس له ايضا ملك عين فلا طريق له لدفع الحاجة الا النكاح وانما توقف
نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به
لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية حق المولى ولهذا لو سقط
حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته تعرضا الى العبد
مالك النكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى جبره على النكاح قلت انما
يملك الاجبار تحصينا للملك عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك للدم
لانه مختص بالبقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ودمه وصح اقرار العبد
بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي
الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز
والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب
والاستيجاب وبها امتاز عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان تمكن
الاحرار وتوسعة طرف قضاء الشهوة على وجه لا يحصل به مذلة كرامة بلا شبهة فانه انتقص
حتى لا ينكح العبد الا ثنتين وانما اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة وهي
التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض
للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالدار والمقومة بدار الاسلام اي بالاحراز بدار الاسلام لا بالايمان حتى
لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه
الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في
الاحراز بالدار فلانه تبع لما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل
واحد منهما ما يثبت في حق العبد البقاء لا العبد تبع للمولى فما ثبت في حق المولى يثبت في حق
العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق
يوجب نقص قيمة الدم حتى اذا قتل عبد خطأ وصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منه
عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي متحقق

بالحرية والذكورة لان المالكية المال بالحرية وملكية النكاح بالذكورة فالانثى منقضية
في حق الملك بكون قصاصا عن الحر فيما ليس نقص عن الحرية ولهذا اي ولكون العبد
مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي رح لان الحر نفس
من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم
المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في اهلية كرامات البشر ولهذا ينتقص
بدل دمها عن دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول النفس العبد
معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف
العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة
والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي
الذي ينبني عليه القصاص وصح امان المأذون بهذا اشارة الى جواب اشكال وهو
ان يقال لا نم ان الولايات منتفية بالرق بل صح امان المأذون في القتال وهي ولاية
وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة فيجب براءه
الامام ورضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكمه فقد اثم لازم على
غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى بهذا ولاية كشهادة بهلال رمضان فانه يصح في حق غيره
ضمنا فاما المحجور عن القتال فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له
في الغنيمة حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد رح والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل
نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان المحرب قوله
لا تخف فانت عهد الله ونحو ذلك فانتقع الكلام ذكره في السير الكبير وصح اقراره فصح اقرار العبد
مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص لانه فيما يوجب الحد والقصاص لما اقر العبد
كالحر في حق الدم فاقراره صادف خالص حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر والاولى ان البنائية الحد
بحق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة وصح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع
لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اما بالسرقة
المسروقة فان كانت القائمة صح ايضا والمال على المسروقة منه لان اقراره بالمال الذي في يده نفذ
وهو الكسب فصح وفي المحجور اختلاف بين اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع
ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة
رح يقطع ويرد لان اقراره بما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال
ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره بنفس شيئين حقه وحق
المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن
بعد العتق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى

مطلب المرض

والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة واعلم ان المرض لا ينافي اهلية الحكم
اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة فان المرض لا يخل بالعقل
ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي المرض
لما كان سبب الموت بترادف الآلام وان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء في المال
لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير
المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر اي الحجر للمريض
بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اي صيانة لحق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو
قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض
مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف
الآلام وكل جزء من المرض يوجب ألما كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت
مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح
بمهر المثل فانه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح
في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه والنقض عند تحقق
الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سبب المرض
الحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان
سبب المرض الحجر قبل الاتصال مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر
بوجب الشك فيصح كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات
حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل
كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله
المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع
الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد
اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في
عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق
الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرتم في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض

نكاح المريض بمهر المثل

تعلق

مطلب الحيض والنفاس

تعلق حق الغريم والوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق
يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس لا يعدمان
الاهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما
لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد
جعلت هي اي الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى
بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم
والصلوة ايام اقرائها فالقياس ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة لكنه وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه
كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت
الصوم من النوادر قلت الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس انه يسقط وان لم يستوعب
الاداء تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط
القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي
قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر
القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي رح بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى
وعنده اي المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار
الزكاة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ واما ما يبقى عليه لا لأجل الغير
فان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم
ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والزكوة وغيرهما والثاني ما شرع
على الغير لحاجته والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته ولكن لا يصلح لحاجة
الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
وهي منتفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله الاثم والى الثاني
اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين
الاول ان يكون متعلقا بالعين من الاعيان والثاني ان يكون متعلقا بذمته وان كان
حق متعلقا بالعين كالرهن والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق
بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرها والمقصود صاحب الحق هو ذلك
العين لان حوائجه تنقضي بذلك المعين فيبقى ببقائه لا غير وتلك العين بعد موت
من كان العين في يده ولهذا الوظيفة كان له ان يأخذه وان كان الامر المشروع عليه

مطلب الموت

لا جزءه وبناء لم يبق بعد الذمة حتى يضم الى المال في الذمة على الثاني وبل المذكور
او باتوكده بالذمم وبهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان
الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لان الضعف ذمة الميت
لا يحتمل بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق
كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله وقد سقط المطالبة بهذا لا تتبع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل
يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به
بهذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت
المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر
فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى الجواب بقوله
لان ذمته في نفسه كاملة وما شرع عليه صالح للكفالة الا انه يوجب فيصح من السبب لحرية وعقل
والمطالبة ثابتة ايضا في الجزء اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتق فيطالب في الحال ولما
تصورت المطالبة في الحال صح الالتزام بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصل لكونه مفلسا
لعجزه وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح عن الميت
المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب
به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز
عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المفلس قال بعض الشارحين هنا قسم آخر
وهو ما لا يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة
وكونها تسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه يجيء المصنف
حكم بطلان الزكاة وسائر القربات بالموت قبل هذا وان كان حقا له اي المشروع
حقا للميت يبقى له اي لاجل ما ينقضي به الحاجة وذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجته
بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم دينه ثم قدم قضاء
الدين على الوصية لان الحاجة الى الدين لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته الى ما هو اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث
بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا او قرابة او سببا اي زوجية او دينا
بلا نسب وسبب كما في المسلمين فيوضع في بيت المال ليصرف في حوائج المسلمين

ولهذا اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته
اليها لتحصيل الولاء وهو بدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك ما لا اوفى ببدل
الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده
المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حياته ولا ينافي ذلك في القبر
نار في ولد يتغير ان يسأله ربه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره بما يؤذى به
في اهله وقالت به اعتطرف على قوله بقيت تغسل المراة زوجها في عدتها لبقاء
ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لرفع حاجة المالك والمالك هو الزوج
فيبقى الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة
وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوائج من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا بما يكون لا عدة عليه
بعده وقال الشافعي رح يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رض
لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت بأسباب غسلك وما لا يصلح
لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو التشفي
وتشفي الصدور والابقاء بالحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه
الاسباب وقد وقعت الجناية على اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته
ما وجب القصاص للورثة ابتداء لا يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق
بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والميت فقد لاية النفس
حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
لورثته القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق عبارة تنفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة
لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل
قلت القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر
احدهم واستوفى احدهم لا يبقى شيء لا فرق لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو
حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم غائب

لا يحتاج الحضور عن الغائب ورجحان جهة وجوب العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم [illegible] فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة
الخلف [illegible] ورثة غائب واقام الحاضر البينة عليه فقتله فلما لم يكن
موروثا [illegible] ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
الاعادة [illegible] الغائب ويعيد البينة وعندهما
ان كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة [illegible] حضور الغائب لان احد الورثة انتصب
خصما عن الميت وعلى ان اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بان يصالح
او يعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لانه موجب القتل
هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل الا يجب لانه مقابل بتفويت حياة
الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبت للورثة ابتداء لهذا المانع
والا يتخلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبت للميت لعدم المانع
والخلف يثبت بما ثبت به الاصل كالتيمم يثبت فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص
[illegible] كما في الدية بخلاف ما اذا كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم
من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية
تصلح سببا لادراك الثار لان الصحبة بالزوجية تكون مثل الصحبة بالقرابة فيثبت لهما
المستحق للقصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك
رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امرأة
اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة رضي الله عنهم وله حكم الاحياء في احكام
الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من حقوق المالية والمظالم وما يجب عليه
من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب باعتبار الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فهو في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر
للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا
معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون للاختيار
في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد
العلم عند احتماله عادة قيد به لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال
العلم منها عادة وان تجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه اصلي قال الله سبحانه وتعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اي ترك اكتساب العلم بالجهل واختياره وهو نوع

عوارض مكتسبة

الجهل

جهل باطل

جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدليل على وحدانية الله تعالى
والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكاره بمنزلة الخصوص فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا بوجه فيه بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا في حق
الكافر الذي التزم عقد الذمة ودفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه
عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل المعتزلة
انكار حشر الاجساد وانكار كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة
بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه
لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن
طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد
وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الادلة
واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على القضاء واذا كان له منعة
لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية
ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد وقال داود والاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث
جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر
منه وكالقول بجواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وان الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح في موضع
كالتفق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة او في
موضع يكون فيه الشبهة على وفق تقصير الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وان كان النوع
بفنونه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اذا ظن ان الحجامة فطرته فاكل
على ظن انها ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة و
صوم يومه فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد وكذا عند الاوزاعي الحجامة تفسد
الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكر المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام
رحمه الله ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف
تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان الفدام الصوم بوصول
الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فاكل

جهل صاحب الهوى وجهل الباغي

جهل من خالف الكتاب

134

بوجوده ما لا يجب الكفارة لان على الولي العقوبة للحق وان كان مخطئا ولكن زنا
بهذه مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد
لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة فينتفع احدهما بمال الاخر فصار
شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي
لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثالث جهل في دار الحرب
من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة
ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة احكام
الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة وان
لم يعلم بوجوبها لانه تمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه
فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل
العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت
له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها
الخيار وان لم تعلم بالاعتاق فان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار
او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم بان لها الخيار شرعا كان الجهل
عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح
الولي يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح
وان علما بالنكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك
رضا بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل
والماذون بالاطلاق يعني جهلهما كجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما
بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى وكذا يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبد
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة
السكر وهو ان كان من مباح يعني حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء
مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر
اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لان السكر في هذه الصورة بطريق
مباح نزلت منزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
اعلم ان فخر الاسلام والصدر وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من اشربة المباح مطلقا

وذكر شمس الائمة في شرح الجامع نقلا عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج
في العقل فاكله وسكر يصح الطلاق والعتاق وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر
من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ اذا غلا واشتد ونحوهما فلا ينافي الخطاب
بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان
في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم
فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقول العاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ولزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق فان حكم السكر
حكم الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول
والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار
بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران
لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره
او شرب او سرق اذا صحى السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف والقصاص
يؤاخذ بالحدود والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث
من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح على ما في المصر رح
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا يصلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة
عن ان يراد من اللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك
المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال
وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا
ايضا لان قوله ولا يصلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان يجب ان يقول
وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت
التعريف صادق على اطلاق لفظ الاب على الابن فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له
استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اريد به معنى لا يفيد
وخرج عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له
او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به
ولا ينافي الرضاء بالمباشرة اي مباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان المتلفظ
الهازل انما يتكلم برضاه واختياره صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل
في جميع التصرفات كخيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضاء بحكم البيع ولا يعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل

يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا
باللسان بان يذكر العاقدان انهما يهزلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم
يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا انما يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك
الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار
والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام رح التلجئة هي الهزل كالهزل
في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاختيار فلا ينافي صحة العبارة ولو كان منافيا
لها لما صح النكاح معه وقال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بينهما
ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة
يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه
المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة
فان الرضا موجود فيها كالبيع بخيار الشرط ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط
الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل
وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض
عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة
المتقدمة وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح لان الصحة هي الاصل
في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء واما
اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه
فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة
لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون الاشتغال بالمواضعة عبثا فان قيل الاصل
هو الصحة فترجح ما هو السبق قلنا السبق لا يرجح لانه عبث اذ يجوز ان يوجد حال العقد ما هو
اقوى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر
اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان
يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام
وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف
الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصليهما وان اتفقا على البناء على

المواضعة فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة رح في اصح الروايتين
عنه لانه لو عمل بمواضعتهما حتى يكون الثمن كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو
غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل
بالجد في اصل العقد وبكون الثمن الفين يقتضي العقد وعندهما الثمن الف ذكر الالف
الذي هزلا به التسمية لاجل مقابلة المبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان
تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة دينار فالبيع جائز على كل حال
اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في
الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه
الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادان في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك
بالانعقاد بالتسمية والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا
التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا
البيع منعقدا بمائة دينار انه يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول
لان عند المواضعة يبقى من المسمى ما يصح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان
المسمى الظاهر الفين لان الالف موجود في الالفين ويشترط قبول الالف الاخر شرط لا طالب
له من جهة العباد لاتفاقهما على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع
كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لانه اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو
العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتعذر جمع المواضعة مع الجد في الاصل
فوجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق
والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فالكل صحيح والهزل باطل بالاتفاق
الهزل في هذه الامور يكون لازما والهزل باطل بالاتفاق وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت الحكم بعبارة النص وفي الباقي وهو
العفو والنذر ونحوه بدلالته لانها في معناه وصورة الهزل بالطلاق ان يتواضع الرجل
والمراة على ان يطلقها علانية ويكون هزلا وكذلك هزلا في النكاح والعتاق وفي اليمين
ان يتواضع الرجل مع امراته وعبده على ان يعلق طلاقها وعتقه في العلانية ويكون
ذلك هزلا وان كان المال فيه اي في الذي لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح

فان هزلا بأصله اى بأصل النكاح بان يتزوج امرأته بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد
لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا
وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان يتزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على انهما بنيا
العقد على المواضعة يثبت الالف بالاتفاق لان ذكر الالف الاخر بطريق الهزل لا على سبيل الجد
فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل
بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل
الالف ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل
العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف
عند ابي حنيفة رح في رواية محمد عنه وقيل الفين في رواية ابي يوسف رح عنه المهر الالفان
فيعتبر بين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز
ترجيح جانب الجد للتصحيح تسمية على الهزل لانه صح بكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف
الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه امرا مقصودا
فيجب ترجيح الجد للتصحيح وجه الرواية الاخرى قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس
اى الهزل في جنس البدل بان تواضعا على ان المهر دراهم في الحقيقة ودنانير فان اتفقا
على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكر في العقد فلا يجب بدون
التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه
لا يصح له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصور الاخيرين فعلى رواية
محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا اما
فبطلت التسمية ويبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى
ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان اى الهزل فيما وقع في الهزل مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون
التسمية فان هزلا بالحكم بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان بكذا على ان لا يكون
ذلك الخلع واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار

لان الخلع

لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها
شرط اليمين فلا يحتمل الخيار وكذا بالشرط وان لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط وان اختلفا فالقول قول مدعي البناء او الاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا بأصله او بقدر البدل وقد نقل عن ابي حنيفة رح
في الخلع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء
المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام
جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل بما ورد
بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات
وان اعرضا اى الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع
الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل بطل من الاصل واما عنده
فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي
حنيفة رح لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر عند الاختلاف
هو بمنزلة الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والا
غير مقيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل
واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان سمى الفين والبدل في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اى بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم كله لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال
... لان المال تبع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تبع لانه ..... ربما يجوزه
مما يكون المال مقصودا اوليس كذلك ولكن لا نسلم انه لا يلزم منه ان يكون حكمه حكم التبع
فانه مفروض في النكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر
الهزل فيه وانه لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان
ما تواضعا عليه لا المسمى يجب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه في حق الثبوت تبع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط
لوقوعه فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقد
يجب مقصودا بها وهو حل الاستمتاع لكنه في الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع
وعند اتفاقهما على الهزل لا يجوز الزيادة فاذا لم يجمع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا
على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع

الطلاق ووجب المال في المسمى في العقد اتفاقا اما عنده فلبطلان الهزل من الاصل
فكذا في المال ايضا حتى وجب المال فيها واذا اتفقا على البناء ولم يحضرهما الهزل فيه فيها او
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالطريق الاولى واما عندهما فلرجحان جانب الجد على التقدم
وكذا اذا اختلفا بكون القول قول مدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما
فلبطلانه وان كان ذلك اي الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكر في العقد مائة دينار
ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او
على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في
المال واما عنده فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصحته ورده الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى بها واذا اتفقا على
البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان
تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق
فان الهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا في نفسه
لا يصير حقا بالاقرار والهزل بالردة كفر لان التكلم بالكفر استخفاف بالدين الحق
وهو كفر لا بما هزل به ههنا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون
كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب عنه بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل
به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به ولكن بعين الهزل لانه كفر بعين مستخف بحكم الكفر
والا لم يعتقد مدلولها لكونه مستخفا بالدين و السفه وهو الرابع من العوارض المكتسبة
السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف
مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرف المصنف رحمه الله
بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله
مشروعا كالبر والاحسان وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله
كالقواطع تقييد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي المحرم كان سفها وهو اي
العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه ولا يكون مطالبا بالاحكام كلها
ويمنع مال السفيه عنه والغبرات راجعان الى السفيه باعتبار ولا ان السفه عليه
في اول ما يبلغ اجماعا حتى اذا منع الا ان السفيه منع ماله عنه باجماع العلماء

السفه

وتبرك

ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والنهي ههنا في حق الصبي باوضح ملابسة ثم علق دفع
المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
قال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا ينفك عن السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا
وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يؤنس الرشد لانه مدة تغير الانسان فيها جدا لان فيه
الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات
تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع
له وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعلق على الاشتراط بايناس الرشد
فلا يجوز قبله ولانه لا يوجب الحجر اصلا عنده في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتق
وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارات عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحجر على الحر العاقل البالغ
غير مشروع عنده ولذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله الحجر عليه لان السفيه
مبذر ورفع ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما حجر عليه لتوهم التبذير
ويتحقق ههنا فلان يكون فيحجر عليه كان اولى وفيه اي في الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى
ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد
وادناه ثلاثة ايام ولياليها المراد من الخروج الخروج عن موضع اقامته على قصد السير
ثلاثة ايام وانه لا ينافي الاهلية اي لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة
البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا اي سواء كان موجب المشقة
او لا لكونه من اسباب المشقة فاقيم نفس السفر سبب الرخص واقيم مقام المشقة بخلاف
المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق
الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا
وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا صحيحا اداؤه
لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة قيل لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة
اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم
لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته
على الصوم بخلاف المريض فانه لو تكلف الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض تضررا وان يفطر
لذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض
امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والرخص منه المفطر بكونه الغالب فيه خوف المشقة

السفر

بواسطة صومه فصار عذراً مبيحاً للفطر ولو افطر في الصورتين المذكورتين وهما نية
الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب
الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فان مرضه مبيحاً للافطار فيسقط
به الكفارة لان المرض سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر
يثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان
يترخص رخص المسافرين حتى يرجع الى اهله وان لم يتم السفر علة يعني كان القياس ان لا يثبت
الاحكام الا بعد تمام السفر بمسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن
ترك بالسنة تحقيقاً للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت
له في حق الرخص فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف الموضوع والخطأ اي السابع
من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على
خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطأ
المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثماً ويستحق اجراً واحداً ويصير شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته ووطئها
لا يحد ولا يصير آثماً اثم الزنا ولا قصاص كما اذا رأى شبحاً من بعيد فظنه صيداً فرمى اليه
فقتله وكان انساناً لا يكون آثماً اثم القتل العمد ولا يجب القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا تلف مال انسان خطأ بان رمى شيئاً
من بعيد فظنه صيداً فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطأ الدية
لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد
ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي
لا يقع طلاقه قياساً على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ
عامل بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ
والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه
اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب
قبلت وصدقه خصمه في ان صدور الايجاب منه كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره
يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه باختياره لا طبعاً يجري ما الاصل ولما وجد الاختيار
ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الغير
على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلاثة اقسام
اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه

بالتهديد

بالتهديد بما يخاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل ويعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني من الاكراه مثل الاكراه بالقيد او الحبس
مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم
الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية اي كون المكره مخاطباً
وكونه اهلاً للاحكام لان ما به الاهلية تحقق مع عند كونه مكرهاً ولان ما اكره عليه
متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه لكونه مباحاً لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى
نفسه للهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه نقض حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس
المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره
عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له
ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق وذلك في الاكراه الملجئ ولعلم انه لا حاجة الى
ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه
بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعل بالاكراه
وصيرورته آثماً في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان
مسافراً كان الافطار عند الاكراه فرضاً وان كان مقيماً كان رخصة فيه ولم يوجد
في الاكراه ما يثاب على الاقدام عليه وعلى الامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والصواب
وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض
والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان المكره يوقع ما توعد به واعلم
ايضاً ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع
لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره
يعني لا يبطله لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان الاكراه الا ان يحمل على ان يكون
باختياره لا يتصور كان الشيخ لا يكره على ان يكون شاباً فاذا عارضه اي اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وجعل اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يجعل هو
آلة للمكره فينسب الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال فانه يصلح
ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفساً او مالاً فيتلفه والا اي وان لم
يمكن كالاكراه على الوطء والاكل بقي منسوباً الى الاختيار الفاسد ويجعل المكره مؤاخذاً
بفعل نفسه الا ترى انه يتفرع على الاصل المذكور تفرقة في الطلاق والعتاق وكونها

لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل
على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه وينفذ
على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل
الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل
وان كان يحتمل القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المكره
كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا فيصح بيعه فاسدا حتى لو اجاز التصرف بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقرار بكل لان صحته
تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي على عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف
عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني
يعتق عند ابي حنيفة رح مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت
ابو حنيفة رح اثبت العتق فيه بطريق جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه
ان يكون مجازا عن شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليل
وهو الاكراه والافعال على قسمين احدهما كالاقوال فلا يصح فيه آلة لغيره بمعنى الاول
في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان في الاكل والوطي
لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكره الصائم
على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق
لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما نسبته الى المكره من حيث الاتلاف فقد اختلف فيه
ذكر في الخلاصة وفي شرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآكل
وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد
على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد
ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه
فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان
شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعانا لانه اكل طعام المكره باذنه لان
الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما لو قبض المكره الطعام
صار بقبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه
بنفسه وقال كل صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك

لا يتصور

لا يتصور الاكل بشيء لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره
لانه لا يمكن جعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره
الا ان المكره يضمن كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على الاتلاف فيجب
الضمان عليه والثاني من القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس
والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله
فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة المكره
ان كان خطأ ووجب الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك
حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا اذا كانت غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون
هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي
الى هلاكه فيه الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى
لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل
الذي هو المانع عن الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف
النفس او العضو والمكره [illegible] عليه وهو المقتول بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق
العصمة وخوف التلف [illegible] فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا
قتل كان قتلا بلا اكراه فيحرم وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير
حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان هذه الاشياء ثبتت بالنص
حال الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او بالحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء
وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير
ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولو اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا لو صبر [illegible] وهذا [illegible] والرابع

تمّ فصار شهيداً لانه يكون بازلا عن لطف لا عوز دين الدكي ولا فاتح الشيخ
تمت الكتب بعون الملك الوهاب على يد اضعف العباد حسن بن مصطفى
الكاتب الآن بمحلة ورثة الحج حاجى الركي عن الآفة والبلية في اليوم
الثامن من جمادى الاخرى من شهور سنة تسعين ومائة والف
في وقت الضحوة الكبرى

141

142 ult

II. 43.729