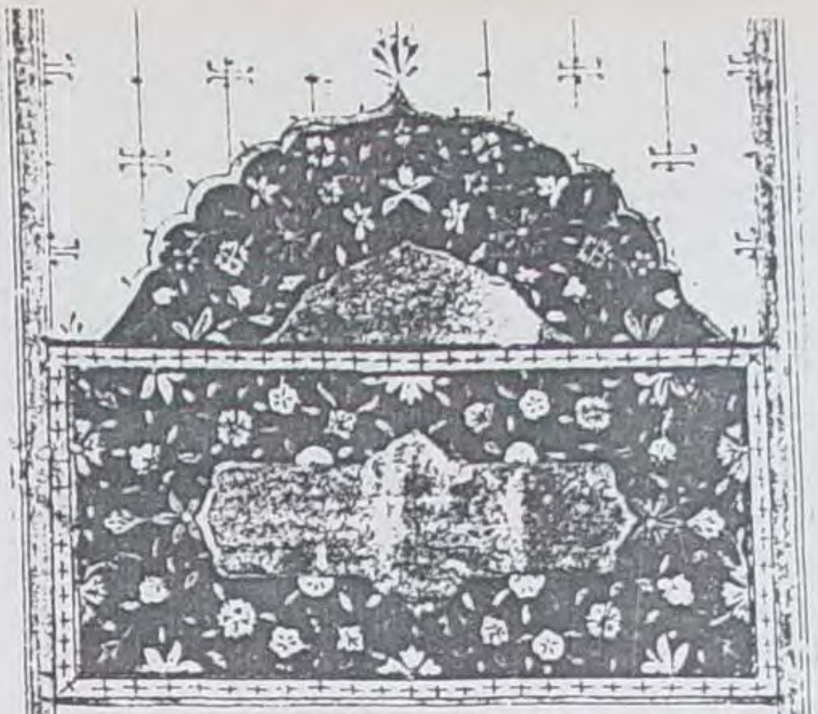
اسم المخطوطة: شرح التنقيح

أسم المؤلف: العلامة المولى الشهير أحمد بن كمال
باشا زاده الوزير الرومي

رقم المخطوطة: ١٥٣٦٢

رقم المصغر الفيلمي: ٨١٤٣



الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق الى تحقيق
حقائق الكتاب ودقايق الجزء وارشدنا بانارة الطريق
سنن [illegible] وموجة الاقتباس من بحر مكرمة
فاجتمع آراؤنا على تنقيح بناط الاباحة والكراهة والحرام
واحكام الاحكام والتلويح بما خذ الوجوب والندب للانام
لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام والصلوة على
رسوله المصطفى وصفيه المصفى المنتصفى محمد الذي قوله
تعديل بنيان الحجج والبرهان وفعله تقديم تحصيل
العدل والاحسان وعلى آله الابرار وصحبه الاخيار
الناقلين للاثار والاخبار فلا يخفى على ذوي البصاير
السليمة والاذهان المستقيمة ان كتاب التنقيح لبدر
سماء العرفان صدر الشريعة وبهو الوصول الى الاصول

اقوى الذريعة مع صغر حجمه كتاب جليل الشان جلي البرهان
بحر محيط بفرائد الحقايق كنز مغن اودع بنقود الدقايق
الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام ازاهر
النكات اللطيفة ففي كل لفظ منه روض من المعاني
وفي كل سطر منه عقد من الدرر فشرحته اثناء اشتغالي
بمحاورة الطلاب وحررت كتبا اخر غير هذا الكتاب تزجية
على تحرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل ابوابه وفصوله
وتذليل صعابه وحل الفاظه ومعانيه وبيان مقاصده
وتبيانه فصدعت بصريح الحق حيث تحجب به الناظر واصلحت
مواقع طعن جرح فيه الجارح واشرت الى ما وقع فيه للمصنف
من السهو والتساهل وما عرض له في شرحه من الخطا للغفلة
او التقاصر واودعته فوايد ملتقطة من كتب لعلما الاولين
وفرايد مقتبسة من مصنفات الفضلاء المتاخرين ولطايف
ابحاث سمح بها جواد نظري وغرايب اسرار ابدعتها قوة فكري
عن مخدرات حقايق من بدايع الزهان وابكارا فكار لم يتهاا نس
قبلي ولا جان مجتنباً عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعياً
شرايط الاقتصاد متجافياً عن التعسف والفساد سايلا من الله
الوهاب الهام الحق والصواب ثم جعلته تحفة لحضرة السلطان
الاعظم وهدية لعتبة الخاقان الافخم مالك رقاب الامم خليفة

صاحب الزمان مظهر اسرار الله يأمر بالعدل والاحسان
في الارض المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض حامي
بلاد اهل الايمان ماحي آثار الكفر والطغيان الذي سقى روض
الجهاد من حوض حبابه فاخضرنباته العز وبعد ما اصفر فراخي
جيل بني اصفر في فراخ سيفه الصيقل وجه الموت الاحمر وهو
السلطان الغازي ابو الفتوح والمغازي سلطان سليم شاه
بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد
خاد ٢ مراد خان بن سلطان محمد خان بن سلطان بايزيد
خان بن سلطان مراد خان بن سلطان اورخان بن سلطان عثمان
ابد الله تعالى لواء خلافته معقوداً بالسعود وربط الطناب
خيام دولته بأوتاد الخلود وبهذا دعا اهل الاسلام قاطبة في
القيام والقعود والركوع والسجود والآن اوان الشروع في
المقصود والاستمداد من فيض الخير والجود فنقول ومن الله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق اصول الفقه اي هذا اصول الفقه
لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافي احتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل اي في اللغة ما ينبني عليه غيره حسياً
كان كابتناء السقف على الجدار او عقلياً كابتنا الحكم على الدليل
وتعريفه كما وقع في المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف
بالعام اذا كان لفظياً صحيح لكنه قبيح وكفى ذلك وجهاً للعدول

والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغائية لم يقل والفاعلة
لان الحاجة الى تصورها لا الى نفيها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوداً كان او عدمياً دون الحدود لان واحداً
منها لا يسمى اصلاً والفقه يعني في الاصطلاح معرفة
النفس ادراك بالعرفة ادراكه للجزئيات والاكتساب عن دليل
غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب
المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام مالها وما عليها
اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب و
المكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فشمل الواجب
والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام
ولا يحتاج الى اعتبار قيد زايد فيه بخلاف ما اذا فسرناها بما ينتفع به
النفس ويتضرر به فانه لا بد من تقدير قوله في الاخرة ومع
ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضرر الاجريين
وبين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب
ادراجاً للمباح في الثاني لا يخلو عن تعسف وكذا تاويل النفع
بعدم العقاب ادراجاً له في الاول لا يخلو عنه وكذا اذا فسرناها
بجواز لها وما يجب لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام
والمكروه كراهة تحريم خارجاً عن التعريف وتاويل الجواز بالاعم
العام الشامل للواجب تعسف ظاهر ويزاد عملا لاخراج الكلام

الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الصفة بات في الدين
ليتطبق التعريف على الفقه المصطلح وابوع لم يزدهما لانه اراد
بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وقسمي
المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية سيأتي تعريف الحكم و
الشرعي وبالاول خرج التصورات لان تصور الحكم فان خروجه
بقوله من ادلتها وبالثاني خرج العلم بالاحكام العقلية والحسية
والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل
مرفوع العلمية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه
من قول المفتي لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه
ليس من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول التي لا يعلم كونها
من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب وعدم
للمقتضي والثاني وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا جائز
البديهيات المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق
الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريفات لكم اسناد
امر آخر واما الحكم المصطلح الآتي تغيره فلا يناسب المقام والشرعي
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام العقلية ما لا يدرك
لولا الخطاب في المقيس عليه فيدخل في حد اي في حد الحكم الشرعي

حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لا في حد الفقه
لعدم صدق العلمية عليهما والحكم الشرعي هذا القيد على وفق
المتعارف بين الاصوليين ومن وجه ان المعرف للحكم المذكور
في تعريف الفقه فقد وهم خطاب الله تعالى خرج بالاضافة البديع
خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في الموضعين
بنوعي التعريف دخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق له بذلك
الجنس من الخطابات بالاقتضاء اي الطلب جازما كان او غير
جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة وبالتخيير
لاد خالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد
على نحوين خطاب من جهة التكليف اثباتا او رفعا وخطاب لا
من جهته كالخطاب ارشادا او تبيينا او نحوهما والثاني ليس من
جنس الحكم الشرعي ولا احتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين
ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واقتضائي
كالتكاليف الماضية التي اخبر عنها في القرآن لا على وجه التقريب
وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي لانتفاء وللاحتراز عند زيد
اقتضاء او تخييرا وزاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية
والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما
او ارجعه بالاقتضاء والتخيير اي تمام الضمني وما من خطاب وضعي
الا وفيه نوع من الاقتضاء او التخيير وتفاريعهما مفهوما لا بد منه

في تحقق معنى الضمني والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض
للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام
الشرعية كجواز بيعه وصحة اجارته وندب صلوته وحاصل الجواب
منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه
فيما تقدم على قسمين ايجابي وغير ايجابي والمرفوع عن الصبي
انما هو القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين والمراد
من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج بر الحكم المتعلق بالتصديق
عن الحد ومن العملية الى المراد من العملية المذكورة في حد الفقه
ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار التعلق بالفعل العام
في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة فيه ما يشمل
الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد به احترازا
عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط
فيه من لم معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل التي
ظهر نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام القياسية فلا وجه له
على ما سنقف عليه ولم يتسخ لابد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة
ليست بلازمة للفقيه وانعقاد الاجماع عليها عطف على نزول
الوحي بها واما لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم
حينئذ ان يكون نزول الوحي بها مظهرا للمهاد ون انعقاد الاجماع
عليها ولا وجه لهذا القول فمراد لها مع ملكة الاستنباط الصحيح

ومنها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة
في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما
معين بنحو واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر
والكل بط اما الاول فلان الحوادث لا تحاد تتناهى في وقت
من اوقاته والحاجة الحاجة الى الفقه ولا ضابط بجميع احكامها فيلزم
ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف في فقاهته
قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم ح ان
يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا
واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل المجهول
الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالة تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة
اليه لان منشأه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه
والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد تختلف
بالاختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع ما فظهر
من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع
عليه بشرط كونها مدونة بملكة استنباط الاحكام الفروعية
المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد في علم المسائل الاجماعية
الا في زمن الرسول عم لعدم الاجماع ح لا المسائل الاجتهادية
قياسية كانت او غير قياسية واما شرط ملكة استنباطها دون
علمها لانه غرة الفقاهة والمراد من صحة الاستنباط هو

ان يكون معقودا بشرايط واما جواب ابن الحاجب عن السوال
المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ
لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير مردود
لا يقال بل المحدود وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم
يحتاج اليه واراد تر من لفظ العلم غير بعيد للان للظاء يقع
في الاجتهاد لانه لا ثنيا في العلم المعتبر في الفقه وللان في الاحكام
ما لا يساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفتاء وبالاجماع
القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ رضي الله عنه
بل لان اباح مع كونه عالم الفقه او عالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد
دل عليه قوله لا ادري ما الدهر بقي بهنا شيء وهو ان توجب
التعريف المذكور ان لا يكون الفاسق عن بعض ما ظهر بنزول الوحي من
الاحكام فقيها ولا واجب لما فيه من القدح في فقاهة كثير
من الصحابة والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل
تقديره ان الفقه ظن فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه
بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لا لان معظم ما يحصل
بالقياس لان المختار المعروف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما
يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت
الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتاتى على اصل المصوبة
لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد به

لان الطلاق العلم على حكم الاشتار
على ادراك الجزئيات بالاحكام
سابع سابع
بالعرض

لم يقبل بالنص كما قاله صاحب التلويح لان
باب الاجتهاد انسداده
بالقرآن بالنص
سلمه

والاول هو لان تعالى المراد من الظهور
الظهور عند الفقيه لا
في نفس الامر والا
ظنية ما يكون

العلم بالنص والاجماع القاطع
من الباقي وما يتوقف
عليه كالنسخ والاستثناء
بالعلم

وباقي الوجوه من قوله
فالثلث الاول ٤ كالجامع
عن نفس الانتظام للاذ
يوجب قوله اما القياس
لا يجوز ان يبقى ما
اثبت لكل الثلث

الحكم الشرعي المفتقر عما لا يدرك الا بالشرع لا المفتقر بخطاب الله
فلا مانع عن تعميم الجواب المذكور على اصل المخطيء ايضا
والفقهاء الطلقوه اي اطلقوا الحكم على ما ثبت بالخطاب
مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت به ثم
انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب
يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله
والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض بر توقف الحكم
واغا قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يرتفع وهم الانتقاض
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول
مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقفا لاخير
على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها منتهى بهذا
التوصيف على ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي
اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلم فيه مستنبط من موارده
فالحكم الثابت به ثابت للحقيقة بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت اما
المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين على انتقاضه بالخارج من احدهما الثابت بقوله
او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب
لانها من شرايع من قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة الربوا في الحص على حرمة الربوا في

الفقهاء

المعتزلة يقولون نظر الى المعلوم لا الى الظن
يقول للعلم على ما ثبت بالظن كما عنده
يجوز نظرا الى اللغوي كما عنده
صاحب التنقيح لان الظن الا انه ضعيف عنهم
مجازا بهذا الاعتبار لانا نقول
وهو ان الحكم لما كان ثابتا بالخطاب
الصحيح نعبر عنه بدوامه عن اثر الخطاب
يكون الحكم عبارة عن اثر الخطاب
عند الفقهاء وكونا في كونه عبارة
عن نفس الخطاب عند الاصوليين
وانا قوله ان المقصود بالبحث
هنا الحكم الصطلح عند
الفقهاء وفيه
على
فان الذي عاد بالحكم فصاحب
لانا نظهر ان الحكم
التنقيح الخطاب
الخطاب
الاستنباط في ذلك لان الحكم ما ثبت
بالخطاب والا ما ثبت بالخطاب
الواقع والا ما ثبت بالخطاب

الخطة الثانية بقولهم الخطة بالخطة الحديث واما المستنبط
من الاجماع فكقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة ام امته التي
وطيها الثانية بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات النساء
بلا شرط الوطي ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار مفاده
التركيبي شرع في تعريفه باعتبار مفاده اللقبي فقال وعلم
اصول الفقه انما زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب به علم بمعنى
الادراك العلم بالقواعد اى القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل
بها اليه خرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل الترتيب بقواعده
الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعة لا الى استنباطه وايضا
سببيتها بالذات انما هي بالقياس الي واحد منهما فلا حاجة للا
الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي للقوة
والكلامية بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند
الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء السببية بالذات والمراد
من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل الاقتراني الذي
يستدل بها على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم لانه حكم
دل على ثبوته القياس الصحيح ودل على ثبوته القياس الصحيح
فهو ثابت واللازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا
لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون
هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة في

كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة
يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية الثانية كلما دل القياس
على ثبوت حكم هذا آنا ما يثبت ذلك الحكم والوجوب من ثبوتيات ذلك
فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل
القياس على الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل
يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن يعني ههنا شيء وهو
ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست
معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب
السلم بقوله الاصل ان من خرج كلا آنفا فالقول قول صاحبه
بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد
فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة
وليس في البيان السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم
ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا على شرائط يذكر في
موضوعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا بارجح
او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي تجعل كبرى او ملازمة
انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يتضمن العلم بالقضية الكلية التي هي معظم
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث المذكورة ايضا
من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور يختص

بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما يتوصل
بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا
لم يذكر مباحثها في كتبنا ومن اوردها في كتب الاصول فقد صرح
بانه من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد ولا شك ان جهة تعميم التوصل
للمقلد بصرفه عن الفقه الى مسائله وتوسيع دائرة الاصول حتى
تشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر
الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة لخصوصية في الحكم كلون هذا الشيء علة
لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المطلقة
بالمحكوم به وهو فعل المكلف كونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك
فانما تندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف
افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض على الاهلية كلوتها سماوية ومكتسبة فانما تندرج
تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم
عليه وبوجود العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات
مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم
هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف

اليه

هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم و
قد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه مذاهبو الصغرى
واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه ويطريق الاستثنا
هكذا كلما وجد القياس موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم
لكنه وجد القياس الموصوف الخ فيعلم ان جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور
واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا
يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دل
على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال
الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ذلك
بعضها متعلق بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
من حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع
محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل
في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام من الادلة
وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب

ان يبحث

دليل على ثبوت القياس الموصوف
بالصفات المذكورة ه ع
دال على حكم موصوف بهذه الصفات

ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على
الادلة والمراد منه الادلة للمكلف فيها كالاستحسان وادلة المقلد
والمفتي وصالح مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة للحكم
كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة
ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة وبهذا
القسم يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم و
الثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن لها مدخل في عروض ما يبحث عنه
كلها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم
قيد احترازي وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع محمولا لانها نحو النكرة في سياق
النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا العلم
ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعريف
للعهد وما يتعلق بها وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه واما
قال ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضوع هذا العلم
في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها
لقلتها واصالة الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض
الذاتية للحكم ايضا لثلثة الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم
ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي

هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في
عروض ما يبحث عنه كلكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحو وهذا القسم يقع اوصافا وقيود الموضوع القضايا او قد
يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كون الصبي عبادة والثالث
ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان نفي ثبوت
الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالثاني
لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى لا يتفاوت بتقدم الحكم
وحدوثه وهذا الاعتراض ادبي تحبير وتضييع تفريع على قول
فيبحث عن كذا وكذا الكتاب اي متاصد على قسمين وما تقدم
من المباحث خارج عنهما مع دخوله في الكتاب لعدم كونه من المقاصد
القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان
الركن الاول في الكتاب وهو القرآن ولم يقل وهو القرآن لان
المتبادر منه هو مجموع المنقول والمقروء انما هو الكتاب الذي هو
احد الادلة وسواسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم
المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا
او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به
عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا
احترز به عن القرآت الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب

توقيف القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلاً عن ان التعريف في
الصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه واعترض عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة
السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة
عن البعض المترجم اوله واخره توقيفا من الكلام المنزل ولا اختصاص لها
بالقرآن نعم واجابة اي ايجاب الكتاب ويدركه فيها السنة
فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف في بابين
في افادته المعنى وبهذا لان افادته الحكم الشرعي موقوفة عليها
والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر
والنهي الثالث ان قول لما كان دليل الحكم القرآن والحديث
نظماً دالاً على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول اربع تقسيمات
انما قال نظماً دالاً دون لفظاً دالاً لان دائرة دلالة الاول اوسع
لاستيمالها على الدلالة بخصوصيته في الكلام لا به ولا باجزائه دون
دائرة دلالة الثاني والحكم الشرعي قد يناط بها كقولك الاب عصبة
مع الام المستفاد من قولك مع وورثه ابواه فللام الثلث فان
قصر بيان الفرض على الام دل على ان قرينها عصبة وذلك مبني الكلام
وسنفرغ لتحقيق هذا باذن الملك العلام ومشايخنا انما قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية
زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام

الراغب حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن قرآناً كما ان بالنظم
المخصوص صار الشعر شعراً والخط خطاً فالنظم صورة واللفظ
والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلفت احكامها واسماؤها باختلاف
صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة وما روي عن ابي حنيفة
انه رخص في ترك النظم رخصة مرقية في حق جواز الصلوة فليس مبناه
على عدم اعتبار النظم في القرآن والالماص الرخصة المذكورة
لجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار
الوضع للمعنى سواء كان شخصياً كوضع هو اللفظ او نوعياً
كوضع صيغة وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته
وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقياً كان او مجازياً
وخفائه ومراتبهما واما جعلنا الثالث لانه منشاء الظهور والخفاء
قد يكون بكثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال
نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام واما آخر هذا التقسيم
لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم
الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك
كالعين وضع للباصرة وللشمس وللذهب والا فمختص الا انه لم يجعل
مبحثاً لعدم تعلق الغرض به واياما كان ان وضع للواحد سواء كان

باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او لخصوص
كالعدد والتثنية فخاص وان وضع لغير الحصور فعام ان
استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحققين فالعام
لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد
فالمعتبر في حد ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد
لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك مر حيث انه مشترك خرج من الحد بقوله لكثير غير محصور
لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل
وبقيد عدم الحصر اسما العدد وبقيد الاستغراق لجميع المذكر
ونحوه والاجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رايت جماعة من
الرجال وهذا على راى من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وانما
لم يذكر الماول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل على ما اتضح عند صاحب الميزان فلا يصلح قسيما
للمشترك وايضا لاوهم لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على
حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل تمام قسم مستقلا
ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا بهذا
تقسيم اخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفة ايضا الاسم
الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة و
الموصول ان كان معناه عينا وضع له المتكلم من حيث هي مادة

وزن المشتق بنته بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصل
في مدلول الاول وبذلك يفارق الصفة اسم الالة ونحو يقصد
والا فان اشير الى تعيينه اي تعيين معناه بجوهر اللفظ لم يقل
ان شخص معناه لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من
الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ تعلم شخصي ان كان
المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا
فاسم جنس وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحارث و
معتل اولا كزيد ورجل ثم كل الصفة واسم الجنس ان اريد به
المسمى وسوا المامية المقيدة بالوحدة الشايعة بلا قيد زايد على
المعنى المطلق فهو من اقسام الخاص لان وصفه للواحد النوعي
او بعض افراده او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود
او منكرا فنكره لما كان للخارج من التقسيم احد نوعي النكرة و
هو ما استعمل في الوجود دون نفس المسمى وكذلك الحال في المعرفة
او ورد تعريفهما الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء
لا بعينه والمعرف ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر
في التعيين وعدم ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة
بحاله الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم
لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند المتكلم
ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ فصل الخاص من حيث

هو خاص اى يقع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المغيرة
له كالقرينة الصارفة عن ارادة المجاز يوجب العلم بعد لو لم يقل
يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد
القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشي
عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال
مطلقا فى قوله تع ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر و
الحيض على الطهر كما قاله الشافعي بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفه
والا يكون الواجب يعنى فى العدة طهرين وبعضا ان احتسب
الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وسواى الثلثة يتقضى
مدلوله ولما تقرر ان جميع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر
اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك بيانها بقوله وبعض
الطهر لبين بطهر والا كان الثالث كذلك يعنى ان المراد من الطهر
ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء
جزء ساعة من الثالث واللازم باطل للاجماع او ثلثة وبعضا ان
ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على من لوله
وتلك الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة جواب عن المعارضة
من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد
الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم
الثاني لبين بحذورية لان الزيادة ثم بطريق الضمنية لا بطريق

الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان
اللازم ثلثة الطهار وبعض اذ لا ضرورة ح لان الطهر بقبل التجزية
بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تع فان طلقها اى
بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بينه المصنف بقوله الفاء لفظ خاص
للتعقيب فموجبها تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اى وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما
هو مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا بائنا فيما يبطل موجب
الخاص واما ان للخلع طلاق فليس مدلوع العمل بالخاص بل مدلوع
ان الزيادة على النسخ فالمصنف اصاب فى عدم التعرض لههنا
وقوله تعالى ان تبتغوا بامواكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
يعنى انه حقيقة فيه مجاز فى غيره فرجحنا الحقيقة على المجاز عند الاشتراك ولا ينافيه
الابتغاء وهو الطلب بالعقد اى بالنكاح او بالبيع لانا بالاجارة
والمتعة لقوله تع غير مسافحين الصيغ لا بد من هذا القيد اذ لا
يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال
اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا لمالك فى احد قوليه وخلافا فى المفوضة التي
نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر عنده اذا مات احدهما
وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تع قد علمنا
ما فرضنا عليهم فرض المهر اى تقديره بالشرع والتقدير يمنع الزيادة

او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع
فيكون ادناه مقدرا وقد بين النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
خلافا لمالك قال الشافعي كل ما يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على
ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه ورأى المنع ويساعده
تصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اوردنا
في الاسرار ههنا مسائل من باب الزيادة على النص والمصنف
بعضها الى موضعه وترك المثلثين لخافة التطويل
حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم
الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع مع غير
او لوتيه البعض فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق الثقة
ولما استووا ان يقال انه للاستغراق فللكل اولوية تدارك
دفعه بقوله وانه تؤكد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى
المراد لا ما يقابل التاسيس لانه لا تناسب المقام كيف وفيه دلالة
على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج الى ذلك
ولقائل ان يقول فح يرجح القوم المشترك وهو البعض لا بعينه التعين
على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما ذكر واما الحاجة اليه
فغير مسلم ولانه يذكر الجمع واراد به ما يعم اسم الجمع وجرد به الواحد
لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام التعريف

ولا نزع يكون بين وجهي الاحتجاج تدافع ظاهر كما في قوله تع
الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم
بن مسعود رضه او اعرابي آخر للمخالف ان يقول انه من قبيل نسبة
ما صدر عن البعض الى الكل كما في فقروا الناقة وعند البعض
ثبوت الادنى وسوا الواحد في اسم الجنس لم يعمل في غير الجمع لشمول
التثنية والثلثة في الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك
فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم
لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اضر الخصوص و
للمخالف ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد
وعند يتاج سمرقندي من اصحابنا وان في ثبوت الحكم في الكل
ظنا لم يوجب الحكم في الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو مذهب
مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة فيتوقف
عندهم خلافا له ففي جانبي القوم حكم التوقف عند شايخ سمرقند
الى ان تبين المراد ببيان ظاهر بمنزلة المجمل وعندنا في العمل
بقدر الامكان لان العموم معنى مقصود فلا بد وضع لفظ له
لان المعاني المقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها و
للمخالف ان منع الاطراد فان كثيرا من المعاني اكتفي فيها بالحال
والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما ثبت توقيفا ونقلا
لا عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعمومات من غير نكير فكان

اجل السكوتيا منها عليا د ح قال في الجمع بين الاختين وطيا بملك
يمين احداهما اي الاختين في الوطي المجموعتين في الوطي اية
وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة
مجتمعة كانت مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي قوله وان
تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فتثبت حرمة
الجمع بينهما وطيا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض
بين النصين ورجحان المحرم فخارج عن سبحتنا هذا وانما ان ابن
مسعود ح جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تع والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها بوضع الحمل وذلك ان قوله تعالى
غير تخصيص يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها في قوله تع واولات الاحمال قاصرة لانه تخصيص في
مقدار ما يتناوله الا يتان وسواء اذا توفي عنها زوجها وهي
حامل وقد كان مضت الاربعة المذكورة في الاحتجاج بين الدليلين
عام كل خاص ذلك الخاص سواء كان جنس العام دليل فيه شبهة فيجوز
تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور
خبر الواحد والقياس شيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو
قطعي ساقط للخاص اراد القطعي بالمعنى العام وقد تبين انه فلا يجوز
تخصيص بواحد منهما ما لم يخصص بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى

كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد
الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز اراده الخصوص
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم ينقل
بالكلية لعدم المساعدة له في التقليل لان اكثر خطاباته عام والاحتمال
الغير الناشئ عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يقيني في حرف العام
عند دليل جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في دلوله
لشيوع احتمال التخصيص فيه تقريره ان احتمال التخصيص مطلقا
لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال
التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة ثم فان التخصص
اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء
عما يأبى وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص
مورث للشبهة فيبقى الكلام الموصول قليل ما هو فاحتمال الخصوص
فيه كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون
الخاص قطعيا في دلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام
قطعيا في دلوله فثبت المساواة بينهما ولا عبرة للتقدد في احتمال
المجاز جواب دخل بتقدير تقديره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمل
اخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقدير الجواب لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالاة

الجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازي واحد سيأتي
الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى
الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد سد باب الاحتمال اي لا
يبقى بعده احتمال للخصوص اصلا بان ينصب عن دليل ولا غير جواب عن
تمسك المخالف آخر وسوا القائل بالتوقف ولذلك لم يصدره باداة
التقريع وتوجيه ولا لزم لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما
لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض
الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما
من السنة والاخر من الكتاب بشرط ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها
ينزل عن معارضة الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المعارضة
مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصوص بالاخر لكن لاشتباه
الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض
قدر ما تناولا، واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت
بلا معارضة وان علم كان متاخرا نسخ الخاص وان كان الخاص
متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان منفصلا المراد من
الوصل والفصل ما يجب الزمان ينسخ في ذلك القدر اي في القدر
الذي تناولاه حتى يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلم يقل بالمساواة
بين العام والخاص في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على

اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل** قصر العام
على بعض ما يتناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير تام
وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط و
الصفة والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علما او
العلماء ان يجهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم بجميع الافراد
فحين علق بتر لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الباقي و
زاد البعض خاصا وسوا بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم
وليس فيه قصر للناس بل ابدال لم باخص منه ولذلك لم يلتفت
اليه المصا او بمستقل اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا
على ما تقدم ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عندنا يقابل
التخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ وسوا اما الكلام او غيره
وسوا ما الفعل نحو توقف كل ذي علم على علمه ضرورة ان الله تع مخصوص
منه واما خالق كل شئ فهو على عمومه لان الشئ والتخصيص الصبي
والمجنون ليس من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع
على ما ياتي في باب المحكوم عليه واما الحس اذا دل بنية التخصيص اليه
توقف عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة نحو اوتيت
من كل شئ واما العرف فلم يثبت كذا يقع على المتعارف وهو الجزء
الاكثر واما العادة لا ياكل راس يقع على المعتاد فلا يحنث
بأكل رأس العصفور والجراد واما كونه بعض الافراد ناقصا فيكون

اللفظ اولى بالبعض الآخر كمملوك لي حر لا يقع على المكاتب
لنقصان الملك فيه حيث لا يملك بدا وبيعا وشكاحا وعدم وقوع
الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة لعدد النقصان ايضا للزوائد
كما توهم وقد دفع عنه تعليل بانه مما يتقدى به ويتداوى فاوجب
قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء وفي غير المتعارف
اي من العام هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان المخرج
معلوما لان الواضع وضعه للباقي لانه في عوض المنع بل لان
تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم
لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور
حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المتعارف اي من العام كلاما
او غيره مجازا اي اللفظ مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل
على البعض من حيث العام اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي على ما يأتي
في فصل المجاز ان شاء الله تع وهو حجة فيه بلا شبهة ولم يقولوا
اي عامة العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام او غيره لكن يجب
الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء
نبه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل
حتى لو سمع خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل
قطعي كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص

منه بقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص الصبي والمجنون فقد عرف
انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال بالكفار جاحد الفرائض
الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة ففيه ان مبناه على ان ذلك للكفار ليس لانعقاد
الاجماع القطعي على فرضية تلك الفرائض وذلك غير مسلم واما
المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يقل اصلا لان الكرخي
يقول يجب اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما ويحتج بذلك العام
الدبوسي في اصوله فيمكن الاحتجاج به في الجملة جوز تع مجهولا كان
المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا
او معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تع اقتلوا المشركين بقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في الاول فظاهر كما
في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى
صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فظهور التعليل
لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض يبقى اي العام فيما وراء
الخصوص كما كان ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم يدخل
فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يعمل لعدم استقلاله بنفسه
والعام فيه حجة في الباقي فكذا ههنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر
من انه يكون الباقي مجهولا وعند البعض لا فرق كما ذكرنا انفا ان كان

معلوما وسقط المخصص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا
فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص
لانه اي الكلام للمخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب جهالة
المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه يمكن
فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه اقرب فتعد تساويه
في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها
لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيصير تقديم على ما تقدم كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي حتى يخصه مطلقا سواء كان من الكتاب او من الحديث
خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر من ان العام بعد التخصص
يبقى حجة فيه شبهة سواء المخصص شبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه للشبهة الاولى
وايجابه الجهالة في العام للشبهة الثانية فيدخل الشك في سقوط العام
المعمول به قبل التخصص بيقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول
بالشك بل يكون فيه شبهة توجب زوال اليقين وان كان معلوما
يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان النصوص
المستقلة التعليل وانما لم يقل للشبهة الاولى لانه قائم بان يقال والاصل
فيما يتردد الاصل بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا شبهة له
ههنا لان حظ شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وموجب الجهالة

فيما يبقى تحت العام وعدمها كما هو مذهب الجماعي لجهة عدم الاستقلال
كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به بل يمكن
فيه ضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا
يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
ولما استووا ان يقال بصحة التعليل اذا كان المخصص معلوما ثابتة
عندكم وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما اعترفتم به فكيف
يكون العام المذكور حجة عندكم تدارك بقوله واحتمال التعليل وما يورثه
من الجهالة قبل التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى
القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته يخص فيزول الجهالة
ويبقى العام في الباقي حجة وما لا فلا اي ما لا يقتضي القياس تخصيصه
وهذا ينتظم ما لا يدرك علته فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
وبه اي بما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص
والنسخ فان النسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ للحكم في بعض
افراده لا يثبت النسخ في بعض آخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ
النص لانه دونه فلا يعارضه لكن تخصيصه لانه يتبين انه لم يدخل
فلا يلزم المعارضة بقي هنا قسم آخر لم يتعرض له المصنف وهو العام
الذي خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى
تطهيرا لاختلاف العادة فتعتبر لها بتبدل الاوقات وخفاء

فيما

الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء
اللهم الا بعلم القدر المخصوص قطعيا وهنا مسائل من الفروع تنبيه
ما ذكرنا من الاشتباه والنسخ والتخصيص فما يلحقه الاستثناء
ما اذا باع عبدين الا هذا الجصة من الالف فهذا مثال للاستثناء
او باع الحر والعبد بثمن واحد فيدا الوحدة للاحتراز عن الخلاف
المعروفة وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الجهالة الايجاب مع
ان صدر الكلام تناولها لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في
الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب فصار
البيع في الاخر بالحصة اي بحصة من الثمن المقابل بهما ابتداء والبيع
[illegible] ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
[illegible] التي هي غير النسخ ان الجهالة
[illegible] بيع او لعبد استحق او
[illegible] الشرط فاسد [illegible] صحيح
فيه بالشرط وما يلحق النسخ ما اذا باع عبدين بالف الا
احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الاخر بحصته من الثمن وهذا
انما يلحق النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعد ما انعقد
فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الاخر وما يلحق التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع بالخيار يدخل في

الايجاب لا لحكم لاشتراط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفيد بالشرط الفاسد بخلاف الحر
والعبد اذا بين حصة كل منهما عند ابي حنيفة وهذا انما يلحق التخصيص
الذي شابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي
قيد الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار
باعتبار الاول تبديلا فشابه النسخ وباعتبار الثاني بيانا انه لم يدخل
فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون
محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالف بين
كلا انما بالف بين فيه وهو ان يكون كلاهما مجهولين
او محل الخيار معلوما دون الثمن او بالعكس فرعاية شبه النسخ
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور
كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفيد ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
قبول غير المبيع في الاولى ولمع جهالة الثمن والمبيع في الثانية ولم
مع جهالة الاول في الثالثة ولمع جهالة الثاني في الرابعة فلرعاية

الشبهين صح البيع في احدهما دون البواقي في اعيني صح في الاول دعا يشبه النسخ ولم يصح في البواقي دعائه للاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن يرجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وهي اما في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي الثاني اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وسو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل البدل نحو من يأتني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتني اولا فله درهم فالحكم في الاول مشروط بالاجماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة اي يصح الطلاق الجمع المعرف واسماء الجموع على كل عدد يقبل الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان ولا خلاف في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة لقوله تع فان كان له اخوة والمراد ما تم الاثنين وقوله تع فقد صغت قلوبكما

والمراد قلبان اذ ما جعل الله تعالى لرجل قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم الظاهر والا فالكل يقال في غير ضمير المتكلم وتشريك الاثنين للثلثة في الارث وكذا في الوصية بدلالة نص او اشارته لا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق صيغ الجمع على الاثنين فيهما واطلاق القلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على البعض جواب عن تمسكه ثانيا ولا تمسك لهم بقولهم عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لما انه في اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف ولا يحو فعلنا لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح تخصيص الجمع يعني بالمستقل نزع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالرهط والقوم للثلثة والمودي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وسو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحدة اي يصح تخصيص المزدوج وما في معناه للواحد والطائفة كالمزدوج اي بمنزلته فيصح تخصيصها

الى الواحد دليل على ذلك حملها ابن عباس رضه على الواحد في قوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العموم
عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد
في الخارج وقرينة البعضية عطف على العهد ولا بد من انتفائها
ايضا في تمامية الاستدلال على ما سنقف عليه اعلم ان اللام ما لا جامع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين ومتى ما الى نفس المسمى وهو
لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول
اما ان يقصد به المهية من حيث هي هي فتسمى لام الحقيقة ومثله علم
الجنس واما ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وهو
اما ان توجد قرينة البعضية فتسمى لام العهد الذهني ومثله اكلت الخبز
في الاثبات او لا توجد فتسمى لام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق
احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي الخاص
الاستدلال يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والحقيقة
من دون تعريف الجنس فاللام عند التحقيق للتعريف العهد
والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوا اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا ومن ثلث الاقسام ضما احد العهدين الى الاخر
لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع هو المهية لان وضع الجمع للافراد
لا للمهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سنبادي و

بعض الافراد لعدم الاولوية فتبعض الكل ولتمكنهم تقول عليه

اللام الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رضه حين وقع
الاختلاف بعد الرسول عليه السلام وقال للانصار منا امير و
منكم امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء يبقى من افراد
مدلوله قال تايحنا هذا الجمع اى الجمع المعرف باللام مجاز عن
الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف اى قال والله لا اتزوج النساء
يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فلا يحنث قط ويعم الواحد
قوله خطا اما الصدقات للفقراء الصدقات للفقراء اذ لا يمكن
صرفها الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج
النساء لان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج
جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه
من وجه اى اظ كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية
بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم
يحمل اى ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمله على
الاول وهذا يغني قوله في الاسلام لانا اذا اقتضاه جعلناه عوضا عن العهد
اصلا الى آخره وقد عرفت مما تقدم ان ذلك عند عدم العهد ونفي
الاستغراق حقيقة لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا العموم السلبي فجعلوا اللام
للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض

لما ذكر كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا واجيب
بانه صفة للاستثناء والا للنصب ولذلك حملة النحويون على غير
ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل الدليل على
انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني نحو
اكلت الخبز وشربت الماء كذا ذكره المحققون وبناء على ان الاصل في
اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم الاخيران ومنها النكرة في سياق
النفي كقوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في رد ما ادعاه
الله على بشر من نفي فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما تم
رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي والكلي
التوحيد اكتفى بما في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال
بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان
اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وهذا استدلال
بالاجماع والنكرة في سياق الشرط الامتناعي لا بد من هذا
القيد في تمام التعليل الآتي ذكره المثبت عام في طرف المقابل
اي النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين هنا للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد
الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما في قوله لم ان اضرب رجلا
فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين للحمل غير قوله والله

لا ضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس لاجل عمومها
في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها
لاوراد النكرة لا عمومها ولغيرها عندنا نحو لا اجالس الا رجلا
عالما فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله تع ولعبد مؤمن خير
من مشرك وقول معروف وخير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم
قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن ولكل قول معروف مع ان الاول
وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب
اعتبار العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان التعليق المشتق
وما في معناه اذا علق الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم
علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او لا ارجلا عالما عام لعموم
العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها
الاصطلاحي والحق ان النكرة في غير سياق قد تعم بحسب اقتضاء المقام
الا انه يكثر في الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع
خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى
المقام العموم كما في قوله تع علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما
النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها كالمصدرة بأي
وخاصها مطلق في الاثبات يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد
نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت ليس الامر بذبح الواحد من جنس البقرة

قلت نعم الا ان التعرض للوصف من التاء لا من لفظ البقر فلا ينافي
الطلاقة و واحدهم عند السامع في الاخبار بحوادثه رجلا فتعرضه
لتعدد الواحدة يفارق قرينة واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى
واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل
في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة
اى اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى واذا اعيدت
نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس رض
وابن مسعود رضي الله عنه في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع لجي التنجيم فلا وجه لما قيل والاتيح
انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصكة مرتين يجب الف وان اقر به منكرا
عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف
عند آخر او بالف عندهما والف عند القاضي فالملازم واحد اتفاقا
ذكره في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما لم يعتبر قيد
اتحاد المجلس لان بناءه على التوجيه وليس المقام بتفصيل ما في المسئلة
من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها صورتان
احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم بالف مقيد بالصكة والاخرى
عكس ما ذكر وموجب القاعدة المارة ذكرها ان يكون الواجب في الاولى
الفا وفي الثانية الفين ولا رواية في واحدة منهما وفي الثانية
نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال

اى عبيدي حر بكذا فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي حر بتة لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول منهم
على الترتيب والا فالخيار للمولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى
عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي و في الثانية خاص لانه مسند
الى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة
لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف الفاعل
فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من حيث النحو ولكن نقول
لا حاجة الى الفرق من حيث النحو لان مدار الامر على العرف والفرق
من حيث العرف واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والفرق
وقيل في الفرق ان اي لواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد
يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح
فتعين عتق الكل وبقي الوحدة باق من حيث ان عتق كل متعلق
بضربة مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية تعين الواحد باختيار
المخاطب ضربه لان الكلام ليس لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان
وثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاول للعدم
التعدد في المفعول وفيه نظر ومنهم من في العقلاء وقد يستعمل
لغيرهم كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه استفهامية كانت
لخوف في الدار او شرطية نحو من دخل داري سقيا فهو آمن فان
قال من شاء من عبيدي عتق فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة

حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا
بكلمة العموم وحملا من على البيان لشيوع استعمال من الداخلة على ذي
ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما لم يحتمل النقض بالمسئلة الباقية
تداركوا دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بجعله محل عليه ما لم يوجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة الباقية فان الشيء
الى ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض
راجع لبقية اضافة فيحمل عليه اذا وجد اخذا باليقين وقد وجد في
الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر عن الآخر فكل
واحد بهذا الاعتبار بعض دون الكل لان المخاطب اذا شاء الكل لبقية
الكل لم يحقق فيه فليس بشيء اما اولا فلان اليقين هو البعضية الشائعة
لما في ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية
على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل
المجموعي فلا يحتمل البعض فانتفى اليقين واما ثالثا فلعدم تمشية
التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب الخ فيما اذا شاء الكل على التفريق
والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول و
بالاجتماع في الوقوع في الثاني فالحكم المطابق بالوجه الغادق وهو غير
ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة فقد خص كما في قوله تع ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له للعقلاء عند الجمهور ولا اختصاص

اضاف

لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاريتين لم تعتق هذا
اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به
فتعتق واذا تعذر البعضية من جهة كما اذا مات قبل الولادة لا
تعتق عملا بالعموم واذا قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما
دونها عندهما ثلثا وقدم وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان ان يقعا خاصين بخلاف
سائر ادوات العموم على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى
النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا
اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين وقول الناس
كلم امتنع فان كلمة كل فيهما لعموم الافراد قالوا عموم بعني اذا
اضيف الى النكرة على سبيل الافراد فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة تعلق بحق الكل كل واحد في كل فرد قطع
النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة اولا بالنسبة الى التخلف المتدرك
دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق لاحد في الكل
ولا في واحد منهم واما الفرق بان من دخل افاد العام على سبيل البدل
فاذا اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر ليلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتقيد الاول فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل
فائدة سد باب التخصيص لما تراه في حكم في العموم دفترين وجميع

الاجماع ح

لعل هذا ظهر مما في تعليل صاحب
التنقيح من الاطلاق في
مسئلة

لعل سبيل البدل كما في
الخصوص فيما تحت عبارة
الماتن ودلالة لان اضافة
لكن علم من استشهاده بدين
مسئلة

فائدة التفريع فيتعلق كل واحد
بشعبة من الترجيح فلان
كل الرجال منظور فيه
مسئلة

عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الخص اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق
الاول لدلالة الفصل لان هذا التنفيل للتهييج والحث على الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة
في ذلك اقوى واعالم يقل فيصير مستعارا لكل ادخ يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال الكلام لابد من ارادتهما حكايته
الفعل لانه لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام
في الكعبة فيكون اى الفعل المحكي في معنى المشترك فتامل فان ترجح
بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام
وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في فعله الشافعي
الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك
واحمد في الفريضة ونحو قضى بالسقفة للجار ليس من هذا القبيل
لانه نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال توزر اذا لم تتم حكاية الفعل لا
يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالسقفة للجار الذي
لا يكون شريكا وتعقب الجواب ظاهرا الا انه لا يخلو عن تعسف لان عباد
قضى صريحة في الحكاية والجار عام بعني انه رواه على العموم والظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد
علم بتحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصح ان يكون جوابا اخر
ولذلك لم يقل ولان الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول

بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة يتعلق
اوجها اما ان لا يكون مستقلا اى لا يكون مفيدا بدون اعتبار
السؤال او الحادثة نحو ان سئل هل علي كذا فتقول بلى او كان لي عليك
كذا فتقول نعم او يكون مستقلا ويخرج جواب السؤال قطعا نحو سهى فسجد
وزلى ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعالى تغدى معي فقال
ان تغديت فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء
مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب في
الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء
عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعضهم قضاء قال في الوجيز
خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للحنفي والحنابلة يحمل
على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا الا
التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار
عليه ولان الصحابة هم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في
سؤال مخصوص وحوادث خاصة قوله عليه السلام خلق الماء طهورا
الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآيتا الظهار واللعان
نزلتا في امرأتين فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان
المقيد يجري على تقييده فاذا ورد البيان الحكم فان اختلف الحكم كالاجل
المطلق على العبد الا اذا كان اي المقيد موجبا للتقييد اي تقييد

المطلق بايجاب ذلك العبد ان كان موجبا وبنفيه ان كان منفيا بالد
كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق في
رقبة طالكني رقبة كافرة فان نفي تمليكه الكافر يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان
اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة كظهار اليمين وكفارة القتل لا
يحمل عندنا خلافا للشافعي واما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا بتطلب
المطلق عاما فيخرج عن البحث وبعضهم اي بعض اصحابنا فيه شرطوا
اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا
فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله
ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عدا ه
عند الشافعي وذاكر الحكم كما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فينتفي الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في
السبب ونحوه كما في اد واعن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد
النصين مطلقة وفي الاخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما
اذ لا تناقض في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عند
لان المطلق ساكت عن ذكر القيد لا نه غير متعرض للصفات والمقيد

والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم فلنا لا يصار الى
الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد في الحكم وليس في هذا الجواب قول بالموجب
كما يوهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في حديث
صم شهرين وفي رواية حتى صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق
لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام متتابعات
فلا يصلح مثبتا للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة
الغير المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تع لا تسئلوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليطا وسارة
وقد نهى بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن عباس رض ابهموا ما
ابهم الله اي ما تركوه على ابهامه والمطلق بهم بالنسبة الى المقيد فلا
يحمل عليه وعامة الصحابة رض لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في النساء
في امهات النساء قال عمر رض ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى
اي خالية تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فابهموها
اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التقييع المذكور
في قوله فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر الطلاق المطلق فالحكم
عام وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة

والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما نوع عن نفي مذهب من قال
بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس
بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تع
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة
ودلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا كما ذعمه الخصم فكيف يعدي ولا بد في القياس
من كون المعدي حكما شرعيا لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء
الكافرة ضمنا لا ناتي يعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في
القياس ندا ركم بقوله والعبد كعتيد الايمان في المثال المذكور انما
يرد على الاثبات اي اثبات الحكم وسوا لاجزاء في مثالنا في المقيد
وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على
نفي الحكم في غيره فتقديره عين تعديته العدم وان كانت غيرها اي ان تسلم
ان تعديته بغاير تعدية العدم مفهوما فهي قصدا اي قصد تعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس
وايضا اراد ببيان فساد آخر فيما ذكر فيه ابطال حكم شرعي وسوا اجزاء
غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو
قوله تع فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل
على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف

الايمان لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فانيا
جنسا من المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق
ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد
الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله ع في خمس من الابل
السائمة زكوة انما ثبت بقوله ع ليس في العوامل والحوامل والفحول
صدقة لا بقوله ع في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا لما
تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تع واشهدوا اذا ثبتا بقوله ع
ثبت بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبإ الآية لا بقوله ع واشهدوا
ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة
فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا يقاس مع وجود النص فان شرط
القياس ان لا يكون في المقيس نص رد على الحكم المعدي لا ثبوتا ولا
نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه
بالقياس تقييد المطلق بالقياس ابتداء على ان التقييد اي تقييد المطلق
نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اي تخصيص العام بيان لعدم دخول
المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المحصول
وهو ان العام يخص بالقياس بالاتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها

قصديته فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان
العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص ولا بد لبيل
قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس و
قد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل بانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة
يكون بقدر غلظ الجناية مسئلة حكم المشترك التأمل اطلق التأمل
يشمل التأمل في الخارج من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما استحال ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
تأمل فيما يحصل به ترجح احدهما على الآخر اذ كر باجراد مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على
اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للجمع لا لانه يلزم حينئذ ان لا
يكون حقيقة في احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا بل لانه حينئذ يكون استعماله فيه على
انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض
خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل
على كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا نسلم
للوضع وعدمه فيما ذكر ولا الجواز لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم

التخصيص بالذكر والتخصص
يقع على قبيل
الكلام دون الاول فتأمل ولذا
ومن فوق بسبب وقوع
اذ لا يخفى عليه الاستعمال
لفظة المعنيين فتنبه
ان الوضع على الجواز هو الاشتراك
وذلك عند امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين اذ لو جاز
ذلك لدل اللفظ على
احدهما فقط
ظهوره
القرينة وعليهما عند عدم
ظهورها فلا يتحقق
الاشتراك
و
صاحب التلويح حمله على
الاشارة الى الفاظه
المذكورة
ولم
يرد النزح الى على تقدير قصد
الاشارة تلك الفاظه كما زعم
حضرات بقوله
ومن
عرف معنى الوضع والتخصيص
اذ لا دخل فيه لعموم
السبب الذي ذكر
وكم من غائب قولا صحيحا
وافهم من الفهم
السليم

ما اشرنا

الحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع بل لان استعماله
في المعنيين مجازا وكل منهما مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا
بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على ان نفس الموضوع له والاخر
على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة و
المجاز ولا تمسك للمخالف في قوله تع ان الله وملائكته يصلون الآية
بناء على ان الصلوة من الله تع الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لا
لان الفعل متعدد بتعدد الضمائر لانه ايضا غير جائز عندنا لان
الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك
التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرج عن البحث بل الجواز ان يكون
المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته وللملائكة بايصال
الخير وذلك في حقه تع بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا
كارادة الخير ولا باس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ
لا يلزم بان يكون من باب الاشتراك وضعا وبهذا القدر يكفي في
الجواب ومن يعتدي عنه وتصدي للاستدلال على عدم الاشتراك
قائلا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تع وملائكته
في الصلوة على النبي ع ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه
لو قيل ان الله تع يرحم النبي ع والملائكة يستغفرون له يا ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد ان يحمل
معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب شططا او ركب غلطا

اذ لو اريد بكل واحد منهما
ان نفس الموضوع له كان
اللفظ حقيقة فيهما لا مجازا في
احدهما والمقدر علاقة اولى
ان مناسب الموضوع له لا يلزم
للجمع بين المجازين وهو
باطل بالاتفاق منه

وهذا ما قيل ان الصلوة من
الله تع رحمة ان انضم
للرحمة وهنا كما قيل التقرب
من الله تع ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة منه

صاحب التوضيح سه

ولقد كرر الكلام المذكور في معرض
السند على هذا الوجه لان السياق
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله
وملائكته في الصلوة على النبي ع
فالمناسب كما ان يتحد معنى الصلوة
في الجميع لكان له وجه ومن هنا
يظهر وجه ما قلنا انه ان كان اطلاقا
على مجاز او للاشتراك
اي مجاز او للاشتراك

بل ركب

لان ما توهمه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت الي
زيد والامير قد خلع عليه فعظموه اياها الرعايا ولا تمسك لهم ايضا
في قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الا بناء على
ان المراد من السجود المنسوب الي غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود
المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل
للكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التقليلين في معرض المنع اما الاول
فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الرأس فلا تعذر
في نسبته الي غير العقلاء ولا حاجة الي اثبات حقيقة الرأس في الكل
لان التغليب شائع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يخط
لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقهم من الامر بالتكليفيا
كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام
من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن التقسيم الثاني
باعتبار استعمال اللفظ نفردا كان او مركبا في المعنى فان استعمل
استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة سمي به
الخ لكل الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا
الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الاشتياق بالحيثية وان استعمل فيما
لم يوضع له لم يقل في غير لان المشترك ايضا استعمل في غيرها وضع له

قال صاحب التوضيح
ومما يجاب عن السؤال
ولكن نقول كان الجواب
في اصله الاثاثة
تبع وجسه سه

ز د آخر له سه

ز د آخر له سه

فاندفع ما في التلويح
منه

والخطاب في لم تر خاص
بالخواص لا عام للعوام
ايضا فافهم سه
الكلام سه

فمجاز وشرط صحة الاستعمال في التقسيم احترازا عن الغلط فيتفق
في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل
الوضع قبل الاستعمال والمنقول وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبة
في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الحقيقي وينسب الي الناقل فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة الوضع الثاني
من مناظرها ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والحقيقة تنزل
منزلة المجاز حتى لا يثبت معناه الا بالنسبة او دلالة القرينة بغلبة
وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة
في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا
ان لم يكن الثاني من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة
لذي الاربع خاصة فانها في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني ان كان اطلاقه
عليه اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها اي
من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق
لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار
وكذا بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد
ذوات الاربع فبالعكس لانه لم يوضع في اللغة للمعتد بخصوصه

صاحب التوضيح تمسك بما
عن قد دلالة صحة النسبة من
الاستعمال بصحة النسبة من
للجاد والشهادة من الاعضاء
على صحة السجود من الجماد وزعم
ان محكم الكتاب ناطق بوقوع
الاول ولا كلام في صحة النسبة
المذكورة انما الكلام في تمام ما
زعمه فان نص الكتاب ناطق بعدم
ولذلك نطق فيه الاول للتبيع
بالدلالة لا بقال الانسب لحقيقة
التسبيح لا يسجدون بالكفار
السجاء عبر فحصوص بالكفار فافهم
منه
فلا تناسب النفي فافهم
منه

ولا في العرف المطلق باطلاقه فليس اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق
تفريع على ما تقدم يعني لما كان المنقول ما هجر فيه المعنى الحقيقي لم يكن
اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان
اعتبار الاول اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى
المجازي بل لترجح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على سائر الالفاظ
والمعاني ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق
لا يطلق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول وهذا معنى قولهم
فلا يطلق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلوة في الشرع
على كل دعاء كما يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم انه
ظهر من البيان السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ
والمعنى كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر وان رعاية المناسبة
في وضع بعض الالفاظ لا يستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني اللغوية والمرتجل
وهو ما وضعه واضع اخر لمعنى غير المعنى الاول انما قال واضع آخر
ليخرج المشترك فان الوضعين فيه لواضع واحد ولا مناسبة بينهما فخرج
المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال انما قيد به لانه شرط في الحقيقة
دون المرتجل فرجعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول في التقسيم
لم يصب اذ خ يلزم خروج المشترك عن قيد الحقيقة اذ لم يثبت ان وضعه
بعد تم ان اللفظ المستعمل قيد به اخراج المرتجل لم يستعمل بعد حقيقة

كانت او مجازا ان كانت في نفسه بحيث لا يستر منها المراد والا فكناية
فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا
كناية والمجاز ان غلب صريح والا فكناية هذا عند علماء الاصول
وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود
بل للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب
كطويل النجاد فان القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد الا
انه لا يصح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط الكناية وجود اللازم
في الموضوع له لا يتحقق بدونه فهي لا بينا في ارادة الموضوع له مع
انها استعملت فيه وهو مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز كان المقصود
منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من
الحقيقة والمجاز لما مفرد وقد مر بيانها لهما لم يقل تعريفهما لان ما مر
من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة او جملة والاول من هذا القسم
الظاهر واما الثاني فكقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اقصد
بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المفرد على الكناية كقولك ثم بلدا
مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء وكل ما استعمل
من اقسام الطلب في الآخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت
او مجازا بحسب الوضع تنقسم الى عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى
فاعله لملابسة بينه بين الفعل كقولك الموحد ابنا الربيع البقل و
حقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كاذبا

كقول الدهري انبت الربيع البقل وغيره معتقدا كقول من قال جاد زيد
وهو عالم بانه لم يجد بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ناصب فعل
الفعل الي فاعله عند التكلم فانه لا يدخل فيها ما اني قصي قول الكافر
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول انها
كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فمن اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا حسبما تقف
لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذ الا
يلفظ غيرها وضع له فالمعنى الحقيقي انه لم يالفعل قبل زمان اعتبار
الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال الانشاء فمجاز
باعتبار ما كان او يصير مجاز باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول
بالفعل فيه ايضا وقابينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم
الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر او بالقوة مجاز
بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وكالخمر لعصير اريق وان لم يحصل له
اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي لم يقل لازمة لانها غير لازمة بل المشابهة ايضا غير لازمة
ولذكر يطلق احد الضدين على الآخر مجازا بها ينتقل الذهن
في الجملة من الوصفي اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة
بان لا يكون بينهما تعلق وشابهة الا في اعتبار الذهن كما في الطلاق
البصر على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التهكمية او التهكمية

واما قصد المشاكلة فلا ينافيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا
التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وح اما ان يكون احدهما جزء الآخر
كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجميع للواحد او بالعكس كالرقبة
للعبد اولا اي لا يكون واحد منهما جزء الآخر وح اما ان لا يكون
المجازي صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية كما في اطلاق اسم المحل
على الحال او بالعكس واطلاق العايط على قضاء الحاجة من القسم
اولا لان غاية ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف
قضاء الحاجة في المكان المطمئن بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا
ينتقل الذهن من الغايط الى قضاء الحاجة واما السببية كما في اطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تع
وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم
الشرط على المشروط كقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفته وسوا لاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كاتدجر اد به لازمه وهو الشجاع
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق
على علاقة المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز
المرسل فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين
بالاعتبار يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو

غايتة لهما لم يقل كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في
معنى المعلل فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما سبق وكالجزء مع الكل فان
الجزء تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج اليه فتحقق جهة الاصالة
في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانثى ولما
بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس
فان الانثى لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع
الجزء الكل كالثوب مع انه يجوز اطلاقها
على الكل كيف وقد وقع في قوله تع تبت يدي ابي لهب وكالحال
فان فيه جهة اصالة لحاجة المآل اليه والحال اذا كان مقصودا
اي من المحل اعم قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء
والكوز والمراد من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه وكالمضاف
لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة باللغة بل يوجد في الاسماء
الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبر به عن علاقة
المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح علاقة للاستعارة
اي نظر في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة وغيرهما ان هذه
التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال والاجارة
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى بالالزام يصح

ومثلا

فيه نظر لان جواز ذكر الكل
وارادة جزوه منه يجوز عند
تطرق الاضافة في المذكور
ان يكون الثاني مضافا اليه
منه الاذن بعينها

واما عدم وقوع الطلاق
بالاضافة اليها فقد بينا
وجهه في الايضاح شرح
الاصلاح للوقاية بدرس

علاقة التوضيح بتلخيص
الجزء الكل وفيها
ما فيها

علاقة التنقيح والتلخيص
على العكس والاجلى
ركاكتها

استعارة احدهما للاخر وكما يشترط للاستعارة في غير السبب عند الزوم البين
فكذلك يشترط لها فيها واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى
الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم في الجملة من تصوره
تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
اذ اصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالبينية
عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة في الحرة
لا بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة تثبت الهبة فانها وضعت
للملك الرقبة اي لعقد وضع لاحل بملك الرقبة والنكاح للملك
المتعة اي لعقد وضع لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة بسبب
لهذا اي للملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب عليه السبب وهو
عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو
المراد من علاقة البينية ههنا وهذا اي انعقاد النكاح بلفظ
الهبة عند الشافعي من خواص النبي عليه السلام لقوله تعالى
خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي
بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في
الحكم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن بحث
الصواب فلنا دلالة على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح
بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عليه السلام ولا فراغ فيه انما
الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة

صفة ان يذكر بهذا التوضيح من عبارة
للاصل ليصير

الاحتجاج بهذا الوجه مذكورا في شرح
القاضي البيضاوي
منه

ان ما ذكر بقوله او علم خلاف ما ذكره
ازدواج

بعني بنا ان يدل اللفظ المخصوص
عليه السلام وان افادة اللفظ
للمذكور وكما للملكي فخصوصا علينا ولا ينزل
ولا يخفى ما في هذا الاثبات مدعانا بدليل
آخر لا يهدا النص فيكفينا علم الالفاظ

والنص شاكت عند فبقي دليلنا ما عن معارض ثم انه قال لا
ينعقد اي النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لانه عقد شرع
لمصالح لا تخفى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة
بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده. وغير هذين اللفظين قاصر
عن الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة فلنا هي اي تلك المصالح
ثمرات وفروع وانما بنى النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة
وللملك اي ولكون وضع النكاح للملك عليها لا للمصالح المشتركة بينهما
لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده خاصة
فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص
الطلاق بجانبه واذا اتضح بلفظ لا بد على الملك لغة يعني لفظ النكاح
والتزويج فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما استعران يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي لا يصح
النكاح بهما تدارك بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا
العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول الشرعي رعاية
المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يتضح اعتبار الدلالة على الملك
في بعضاء الشيخ وكذا اي كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد بلفظ البيع
لما ذكر من علاقة التبية على الوجه المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس
اي لم تثبت الهبة ولا البيع بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب

على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق اسم السبب على السبب
عند ما شرع السبب للسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب
ذلك السبب كالبيع للملك فان غاية شرعية البيع الملك فان قال
تبرع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريتك
فتراه متفرقا بحيث لم يتم الكل في ملكه بان اشترى بعضهم باعم
ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الثاني لانه يعارفا ان المشترى
العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا عرفا وانما
الا اذا عنى باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي
يعتق في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني انه عتق
في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه غلظة
وان عتق في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا لانه
اذا كان سببا محضا اي لا يكون شرع المسبب لملك الرقبة
فان شرعيته ليست لملك النعمة ولذلك يتحقق الاول دون الثاني
في العبد والاخص من الرضاع فلا ينعكس اي لا يتضح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من انه
اذا تحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبار يجري المجاز بينهما
فانه قد ظهر منه انه اذا لم يتحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبار

لا يجري المجاز منها فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل
المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك والاثبات
القوة منها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة
وذلك شبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة شبب لازالة ملك المتعة
اذ تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها
اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك
الطريق خلافا للشافعي لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت
بطريق الاستعادة ايضا اذ كل منها اسقاط اي اسقاط الحق
التصرف اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها بني على البدنية
واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم الكلي بسبب ثبوته في البعض
وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الانفصال بينهما في المعنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق
اثبات القوة الشرعية بناء على انها من المنقولات الشرعية
فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي فيهما والطلاق في اللغة رفع
القيد يقال اطلقت البعير اي حللته واطلقت الناقة من عقالها
والعتق بمعنى القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره
ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت
فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافي قول ابي حنيفة

في مسئلة نفي الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف
الصادر عن المالك عند الاعتاق هي اي ازالة الملك لا انها
بمعناه الشرعي واسناده اي اسناد العتق على معناه الشرعي
الى المالك مجازي لصدوره بسببه وسواء ازالة الملك عنه فيكون
المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قولهم تعرض عنها لباسها بقي ههنا اشكال وهو ان الاستعادة
انما يكون للمعنى اذ لا معنى لاستعادة اللفظ للفظ ولا مانع
عن استعارة لفظ الطلاق بمعنى ازالة ملك الرقبة لكلية بينهما
وبين معنى الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف في ثبوت المطلوب
اي مطلوب الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج
عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعادة الطلاق للعتق
ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك
اقوى منه ومزيل القوي اقوى من زيل الضعيف فلا يصح استعارة
هذه اي ازالة القيد للملك اي لازالة الملك بل على العكس اذ
لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر وكذا
الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا
اذا بين المدة وعين جنس العمل وح لا فرق بين اضافتها
الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر في الاسرار ودوه العكس
لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اي

عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس
لعدم صحة المجاز بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة
جواب سؤال تقريره اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا
ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا
لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظاهر وكذلك اي ولكون العلة ما ذكر
لا ينعقد ولو كان المذكور لفظها اي لفظ الاجارة فانها انما
تصح اذا اضيفت الى العين اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة
المعدومة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار التسبية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى
المجازي بعينه حتى يراد بالمنبت جنس النبات سواء نبت بالمطر
او بغيره واعلم ان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ
وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما يتغايران اضافة لا
ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا
وانما يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل
اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكامه ملك اليمين ثم اعلم ان المعتبر في
العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجاز
البديعة والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا ولهذا
لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق والعلاقة مقتضية للصحة

فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع لخصوص ليس بقادح
لان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي جواب عن تمسك المخالف
القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة
المجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة وباب للاب وبالعكس للسببية واللازم بط اتفاقا
قوله المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق المتكلم عند
ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف
في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في
مسئلة مس السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لا مس
السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء
ممكن للبرتكيف وقد وقع في حق النبي عليه السلام فينعقد اليمين ويجب
الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لا شربت
الماء الذي في هذا الكوز لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما
الخلاف في جهة الخلفية والغرضية فعندهما هي الحكم حتى شرط في المجاز
امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة الكلام
حسب الافادة سواء صح بقاء الحقيقي او لا فقوله بهذا ابو العبده
الاكبر منه سنا اراد به العدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ
ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة لان الاب

نسخة اذا صح انعقاد الاجارة

نسخة اذا ذكر صاحب التنقيح اعلم

تغاير الاحكام

ملك النكاح لا احكام

وبهذا التقرير تبين ان الصواب ما في صدر التوضيح عن ان

ضبط منها صاحب التوضيح وجه من الوجوه ولا يخفى ما فيه

المعتبر في الافادة اي يكون بحيث يفيد مع صحيحا مع التكلم به سواء امكن معا او لا

من حيث العربية والذكر يكفي والاشتقاق عن فعله من اتى ولا يشترط

قوله اصفه قبل ان يكلف

في هذا الكوز او لا ما ذم

لا يتبين من هذا الاشارة الى ما

ينتقض به تعليل الاستحالة

الاولى وكتب ما نصه

سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الاصفر
لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي ولا بد
من امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا يكفي صحة فهمه من
اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة
ارادته متركبا، والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في
كلام الله تع وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يخفى ومن قال
لا على ارادته اذ لا جمع بينهما لم يصب لان مراد المتكلم يتم بلزوم صحة
الارادة ولا حاجة له الى ارادته بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا
في وقع حماد مكره فافاد فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازم
وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لا دم
للبنوة وانما زاد، قوله وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا
حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء
من غير بنية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء
لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه
فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف
الخبر فانه لتحقق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيانا حكما لانه
اي لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه
مقام معناه حتى لو قصد التنبيه فجرى على لسانه عبدي حر يعتق
فاه قيل ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند

وقع ح

المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه ينقوض بمحل الوفاق
الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه يفصح عن التشبيه وحق الاستعارة
ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل يتشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل
الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه
ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة لان ابني معناه مولودي
ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة وهو استعارة بالاتفاق

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله عليه السلام
ولا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره
لانه ضروري اراد ضرورة المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد
فيها حقيقة تفي المرام او تناسب المقام فليس فيه مظنة عجز كما سبق
الى بعض الاوهام فيتقدم بقدر الضرورة قلنا لا نم انه ضروري
بل يصار اليه توسعة للطريق الى طريق اداء المعاني على المتكلم وبناء
لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من لطائف
البلاغة ما لا يحفل الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون
الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فتقدره اي تقدير الصيغة
الى المجاز بقدر الضرورة لنا لا علينا وهذا جواب بطريق القول
بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق واحد

معناه للحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا مجرد
النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذا لم يثبت
ذلك فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لموالي
لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان اولابنائه ولبنون وبنوبنين فانه لا وجه لتنبيه دوه
بني بنيه لدخول بني البنين في قوله آمنوا على اولادنا على رواية
الاستحاء فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الاما
لحقن الدم فينبغي على البهات ولا يراد غير الحر بقوله ام مستشرف
فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطء بقوله تعالى ولامستم
النساء لان الوطء وسو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس
باليد لان المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي
وهو قول ابن مسعود رضي الله عنهما وجواز التيمم للجنب بدليل آخر
والحنث بالدخول حافيا ومتنعلا وراكبا في لا يصح قوله في دار
فلان لانه لا جمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي
وهو الدخول متنعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا
زعم ان مبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة
في لا يدخل دار فلان فتبدل الكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة

لان النزاع في رجحان المتبوع
اذا اراد اللفظ بنفسه والكلام
فيما اذا قامت القرينة على ارادة
التابع ايضا وهل عند فقد
القرينة عليها فصلا على ارادة
المتبوع سر سر سر
فيه بحث التوقف
القول بحقيقة في الكل
ليس لنحو ما
اخطأ صاحب التنقيح فيها
حيث قال لان الوطء
مراد اجماعا
سر

وهو ان الآية لا تعارض ما ذكرتم
لانها بل للمفاضلة
حقيقة او دلالة

كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى
يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا
فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بشبهة
الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا
الحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد ليس
للجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو الليل
بل بعموم المجاز لانه الضمير لليوم يذكر للنهار وللوقت كقوله تع
ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا اتصل به فعل
ممتد سوما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت
العرس يوما فللنهار وبغير ممتد سوما لا يصح تقديره بمدة كالقدوم
والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت
المطلق لان الفعل اذا انسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي
كونه الى كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف
لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتداد الفعل امتداد المعيار
فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر و
ذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد
المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
النص المذكور ولعدم اختصاص العلاقة بالاول وكذا للحنث

عطف على ما تقدم على سبيل
المقابلة

هذا الضابط على وفق استعمال
الناس وهو صحيح
بحسب العلاقة
سر

على ما يأتي تفصيله
بما فصل وجوه
المقابلة

في التوضيح لان النهار اولى
والمذكور ههنا اولى لان
ناه النوى عن الرفض والم
ليلا كان او نهارا
سر

يأكل الخطر وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد في لا
يأكل من هذا الخطر ليس له اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه ذكر
يأكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفه
ومحمد فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس له
اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكون نها موضوعة لم يمين بموجبه
لان النذر ايجاب للمباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
سمي تحريم النبي عم للحلال وسماه تحريما والعمل على نفي يمينا والمباح
اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء
بصيغة تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر دلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد
اذا اريد معناه الحقيقي يدل على الشجاعة التي هي لازم بطريق
الالتزام ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا بتوقف
على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة كما توهم
والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة الاستعمال
في النذر جواب سؤال تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم
ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب
بان اليمين ثبت بالارادة والنذر بالصيغة فغير تام لان الارادة

فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة فلا يمتنع فيما
اذا نواهما جميعا لا يقال في هذه الصورة ايضا ثبوت النذر
بالصيغة من غير تاثير للارادة فكان لم يرد الا المعنى المجازي
لانا نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي
ثبت باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العام
والعرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال او شرعا
وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم
اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام كدلالة الحال كوجين الغور
اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فالقرينة
الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة وهي الخروج مطلقا او
معنى من المتكلم كقوله تع واستفزز من استطعت فانه تع لا يأمر
بالمعصية فالمنع فيه اما لفظا اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم منه
باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة فلذلك عد القرينة في كل مملوك
الى حرلفظية وهذا المار من جعله من قسم المختص غير الكلامي
لان المراد منه ان يكون المختص منه جزء الكلام خارجا عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا جمع

ق

منا على رواية الجامع الصغير
قال في السراج وعمل
بحنث عندهما اذا ذكر الحلف بها
ذكر محمد في الاصل ما يدل
على ان لا يحنث وذكر في
الجامع الصغير ما يدل
على انه يحنث وهو مسئلة

قوله وعلم للحلال بعين
ادخ بخرج الكلام عن حد
الانتظام كما لا يخفى

يقصد للحلال على الكرام
كرامة تنزه دون
ثم المباح

والتوهم صاحب
التلقيح

ذكر الصاحب التوضيح في قوله
لانه اراد به موضع الانشاء
الانشاء صحيح ظن ان المقصود
الانشاء من خلافا لما ذكره

يحمل على الفور

عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون
دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكرنا في التخصيص ان المختص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز اولوية البعض الآخر والمنع هنا شرعا اولم يكن نحو الاعمال بالنية
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان ليس بمرفوع بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا يأكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا
البئر المنع في هذا كله حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين حالفة عن الفائدة لانها
في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يصح قد مضى
وان قلا ان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل عن عينها او استفاد وكرع
ووضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو ما تحمله الكلام
والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه
منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف
عن حقيقته لكونها متعذرة شرعا وهو كالمهجورة عادة الى مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق

او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي غالبا في التفاهم والتعامل والتفاهم على الاختلاف
بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو اند لا بد للمجاز من قرينة
تفند الى صيغة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بدليل
وعندنا المجاز اولى انما اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد
التعارف في المجاز للاتفاق على العمل بالمجاز عند عدم القيد
الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني في لا يأكل هذا الحنطة
يصرف الى اكل عينها عنده قال في المبسوط لانه عينها تؤكل عادة
فانها تطعم وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيا
ايضا حبا ولا اكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل

مسألة قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله
لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه
اولا او هو ولد النسب هذا لان التي يولد مثلها لمثله اذا كانت
مجهولة النسب ينتفي ملكه عنها فتحرم عليه اذا ثبت على اقراره و
ان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط هذه بنتي تعذر الحقيقي
في الاول ظاهر واما في الثاني فلانه اما ان يثبت مطلقا اي في
حقه وفي حق من اشتهر بها منه بان يكون دعوته معتبرة في حقها
فتثبت بنتها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت ممن
اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه

قيد الاستعارة للاتفاق
انما ذكر الشيخ رد النسب لانه
ح كما لا يكذب عند فلانا
لنسبها ولا خلاف في الاول
اذا لم يكن ملاعنا كما هو الظاهر
في الثاني
فلا يلزمها الانتساب اليه منها
كلامه ومن ههنا تبين ان ما ضبب
النتوج اخطاء في قوله والثاني
الاصح المجهول النسب ايضا
لانبت النجيم رحمه

ولا ينتفي ممن اشتهر منه ذا ستعذر لان الشرع يكذبه لا شتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب ما
يحمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما نفي
المجازي فلان التحريم اللازم لاي لقوله عذبني الثابت بانتفاء
لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له
تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس
من لوازمه اي من لوازم القول المذكور بل من منافياته فلا يصح
استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في سمه لا يصلح اللفظ له
والذي يصلح اللفظ له ليس في سمه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
[illegible] الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من
علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى
المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته اما الحاجة اليه في دجانه على الحقيقة وفصاحته وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل الى
لفظ المجاز كالواهية لكونه عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية
اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او متفقي
بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح لسجع مع الاحد والعدد
دون الشجاع او سائر المجازات الدقيقة من المقابلة والمطابقة و

والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت
بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لجامع
الشرك او معناه اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة الجحيف لرجل عالم او التحقير كاستعارة البهيم
وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او التنفير
كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع
على الاناميل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان
كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على
الشجاع من الحقيقة لانها ادعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة
وهذا ادعوى بالابنية او الاستطراف كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لجم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يخيل و
نوع خرج الموافق ليستطرف او تلطف الكلام اي اختص معناه
بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او
تهكما او تفاءلا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد هو
اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده
بتراكيب تختلف الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاخفاء
في امر لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتأتي
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلا
لات

العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
فاذا قصد بطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة
في مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك
ووهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة
شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من العقول
التي تختص بمعنى المجاز او لفظه [illegible] ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا
في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا اذا قيد
في نطقت الحال او المقال ناطقة بكذا تشبيد لالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة
بمعنى دالة وغير ذلك فبهذا الفصل تبين ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال
قد تجري الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي يعتبر التشبيه الذي عليه
مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة
ثم بتبعية ذلك تجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به
عند عند تفسيره معناه كالام يستعار للتعليل او لا للترتيب سواء
وجد التعقيب كما انيته للزيارة او لم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة
ثم بواسطتها يستعار اللام لترتب الخلود والموت فانه شبه قرب الموت

على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل و
بتبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان
المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن
فكون علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من حاجة الى اعتبار
كونه معلولا وهذا ايضا واضح وسنا نذكر حروفا تشد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني
وهذا لا ينافي انتظامها للظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف
اذ اللازم منه التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحروف [illegible]
الواو المطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل
عن ائمة اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب
عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر
الزاهد والسواء نوادر استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح
فيه الترتيب او المعاندة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي لجمع الا
المختلفين كالالف لجمع المتحدين بمعنى انها يدل على الف السنة يقوم
مقامها عند تعذرها فلا يخالفها في المدلول ولا دلالة في الاصل
على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما

وان نفى على صاحب التلويح حيث
جعل قائمة الشبه الموجودة على الولاء
بترتب العلة الغائية للفعل عليه
ثم استعارة اللام الموضوعة
للعلة الغائية على ترتب العلة الغائية
التي هي الشبه به جرت الاستعارة في اللام
اولا في العلة وتبعيتها في اللام
فتصرف في اللام في قوله اخلالا لا الاخلال
للدلالة الا فان فيه اخلالا لكن لا يخفى على ذوي
الانتظام الكلام كما لا يخفى

وصاحب التلويح لعدم وقوفه على
مزاق قال والظاهر ان للحروف
باعتبار حقيقتها ثم ذكر بعد ذلك
الاسماء لا على انها من الحروف بل

وان نفى على صاحب التلويح

اسقط عبارة ليس من الامين
واصاب كما لا يخفى على ذوي
الالباب

وجه النظر انه لا يتعلق الذهن
لان دلالة على عدد بالفعل
لا على مذهب
المجموع

فقرة

ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم
الزيادة على الكتاب من غير دليل يصلح لذلك ووجوبه اي وجوب
الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عم ابدأوا بما بدأ
الله به لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بأنهما تبدأ ذلك على
ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة الينا لانه
بالنسبة اليه عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو كسائر الواجبات
بالنسبة وزعم البعض انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لغير المدخول بها وهذا
اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في
مورد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله او لا بطريق المنع
ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط
اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله
وبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب فوقع عليها
كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ حينئذ تعلق الكل بالشرط دفعة
لوجود المغير في آخر الكلام وعندما الترتيب في الكلام لا في
صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها

لان ذلك عند وجود الشرط
ولا ترتيب فيه هـ

ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لفقد وجود الشرط بعد
لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
انما يقيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم
يقل بغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا
بل فحل اعتقهما المولى صح نكاحهما وخرج العطف اي قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب والاتباع
الفصولي اختين بعقدين فاجاز هما متفرقا بطل نكاح الثانية
وان اجاز هما معا اي اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما فجعلتموه للقران
وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث له غيرهم
سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما
بين كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه
لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله فخرج من الثلث لان المفروض
ان قيمتهم سواء ولما قال بعده ثانيا وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول
ولما قال بعده ثالثا وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق
ثلثا الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا فجعلتموه للقران اي
جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقتهم اي لانه
لو لم يكن للقران بل لثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا

اما الاول فلانه كما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا للتوقف النكاح
بل يبطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان اخره مغيرا يمنزلة الشرط و
الاستثناء وفيهما كذكر اما في الثاني فلان اجازة نكاح الثانية
يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل عتاق
الاخرين عتق لجانا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية في ثلثي قيمته
الا ان التغيير انما يؤخر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان عتاق
الثانية من الاثنين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام
ونكاح الثانية من الاثنين يغير نكاح الاولى فيتوقف فيه اول الكلام
قيل مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان في وضع مسئلة
الاثنين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على
الاخر وفي مسئلة الاثنين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فتوقف
حتى لو عكس الوضع لا نعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب
التشاركم ان لم تقعا في وضع خبر لمبتداء او جزاء الشرط ونحو ذلك
انما قيد بواو الخ توجب التشاركم في ذلك التعلق ففي قوله ان طالق
ثلثا وان طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب بنحو اي التشاركم
اذا افتقر الآخر الى الاول فيشاركه اي يشاركه اخرا الكلام اوله
فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بمقدر مثله لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان يمتنع

ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف بنحو ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار
فانت فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا بخلاف التكرار فانه يمكن
ان يتعلق الاخريان المنكرة بشرط واحد فتتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بمقدر مثله اي لا
بمقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق كما
زعمه ابو يوسف ومحمد رح او بمقدر مثله عطف على قوله بعينه
لا على قوله لا بمقدر مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو
لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في
عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في
الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي
كما لا يجب الصلوة عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر لانه غير لازم على ما افصح عنه
صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تع فان خفتم الا يقيما الآية
يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج واخره للائمة وعدم وجوب
الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة تتضمن الضرر المالي والصبي
ليس باهل لها وهو فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقر
الثانية وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق
العتق بالشرط لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الاسناد فعطفت

على الجزاء ليكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها جواب
سؤال مقدر تقديره ان موجب ذكرهن ان الشركة انما تثبت اذا
افتقرت الثانية ان لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على
المجموع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في
قوة المفرد وحكم الافتقار لان مناسبتها الجزاء في كونهما استيفين
وكون الاصل في العطف بالواو التشريك فرجح عطفها على الجزاء وحين
يجعلها في قوة المفرد وحكم الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها اي
ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعايته
للاصل وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد
او حكما كما في الجملة التي لا صادف عن اعتبارها في قوة المفرد واما اذا
لم يكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون
في قوة المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة قالوا ويكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك
طالق فرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق وان امكن حمله
على الوجهين لكن فيه صادفا عن اعتبارها في قوة المفرد فان ظهار
الحر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء وصادف عن
العطف عليه اذ يكفي ان يقال وضرتك ولهذا اي ولاجل ما ذكرنا

في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء
جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لانه
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدليل
المشاركة في الجزاء قايم هنا فعطفنا عليه لا قوله واولئك هم
الفاسقون لانه جملة خبرية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل عدم
المشاركة في الجزاء قايم هنا فلم نعطف عليه وثمرة هذا تأتي ببيانها
في اخر فصل الاستثناء انه عاطف كانت او للترتيب وهي
اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا فراخ انما قال اذا كانت
عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة وهي التي تسمى فاء الستية وتختص
بالجمل وتدخل على الموجزاء لا تفيد التعقيب بلا فراخ للقطع بانه
لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي
عقيب النداء بلا فراخ فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت
طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير فراخ اي من غير ان تشتغل
بينهما بعمل اخر وقد تدخل على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فادناه
الشقي اشراب الماء ولا يلزم الارواء او لا نحو جاء الشتاء فتاب
الفاء هنا جزائية ونفرقها باء يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها
وجعل بضمون الكلام السابق شرطها والمعلول لا بد ان يقارن
علته في الوجود اذا كانت العلة بحسب الوجود في الخارج ضرورة

انها شقدمته عليه بحسبه والشرائي قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب للملك وسواي الملك شرط
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب للملك وسواي الملك شرط
الاعتاق فلاحتمال للاتحاد تيمن بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى
قوله فيعتقه وليس هنا فعل اخر سوى الشراء قلت لما كان الملك في
الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع اعتاقا
حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب فحرية في
جواب من قال بعت هذا العبد بكذا منك يكون قبولا اذا الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو حر
بخلاف هو حر لانه يحمل رد الايجاب بيانا حريته قبله ولو قال الخياط
ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن
الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه
وذلك لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل
على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها
سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث فحرف
فان خبر الزاد التقوي وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا لان المعلول
يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا منها لان افعاله غير معللة
بالاغراض والاشبار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود
لكون خبر الزاد التقوي على ان المقصود من العلة انما يكون علة لعلتيه
العلة لا للعلة نفسها فان قال اذا لي الفا فانت حر واخرى فانت

ان يعتق ويأتمن في الحال لان نعني الاول لانك حر ومعنى الثاني انك
آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع
على ما بين في موضعه - للترتيب مع التراخي وسواي التراخي عنده اي
عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل
وسوما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيطهرا اثرها فيه ايضا
وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فقد سما يتعلقون جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع
الثلث والا يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها
ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت
طالق وسكت لما مر ان التراخي عنده في التكلم ايضا ويلغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ومر الثاني
اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي
واذا قام الكثرة مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال
صورة كاف في صحة العطف واثبات الشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولهذا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه اذا ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء خرج الاول والثاني اي يقعان
في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت

الدار ولما كانت مدخولا بها يكون خلافيقع تطليقان وتعلق
الثالث لوقبه بالشرط وان اخر تعلق الاول وخر الباقي وهذا ظاهر
بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم السكوت عنه من غير تعرض لاثباته
او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه حينئذ يصير نصا في نفي الاول واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي ولكونه
للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب
ثلثة الاف لانه لا يمكن الاعراض عن الاول وابطال موجبه
بجعله في حكم السكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة
بل تبقي الافراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سبعون
بل ثمانون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي
قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لعدم الدخول بها فانه كما قال
انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل
حتى يقع بقوله بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق
الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني بتمامه فاقتضى ذلك
اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يمكن ان يقال ليس في وسعه
ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقد شرط آخر في الكلام

الثاني عملا بموجب قصده فانه لو لم يقدر لا تصل بواسطة وهو
خلاف المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير الهذه المسئلة في وقوع
الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى
بالواو بدل بل فانه للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض عنه
وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطة بعد وجود
الشرط لكون الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما
لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا
كما قلنا في حرف الواو لكن للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها
كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك وليست بعاطفة وان
وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تقم زيد لكن
عمرو وان دخل في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا
فانه يستدرك رفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على محالطتهما
او نهي وان دخل في الجملة يجب اختلافهما بالنفي والاثبات
مع صحة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن
عمرو لم يجيء او لا تخونا فزيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث

لا بد له على الاعراض عن الاول فاذا اقر لزيد بعبد فقال زيد باكما
لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون رد الى المقر ويحتمل ان لا
يكون تكذيبا له بل يكون بقضاء العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو في الاول وهو الظاهر فعلى الثاني يصير بياعا
تغيرا فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الانتزاع لعمرو مع النفي عن زيد
لانتزاعا عند لان النفي ح يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكيته
عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له بدار بالبينة
ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي له
مني او وهبها لي بعد القضاء اي صدقه في الاقرار وكذبه في
انها لم يكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصلها استدرك بالنفي
فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته
لزيد معا وعلى المقضي له القيمة اي قيمة الدار للمقضي عليه لان
تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت
بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد لان
لازم الشيء الثابت له تاخر عنه وعاصره فيكون اي النفي المذكور حجة
عليه اي على النافي حيث يبطل به شهادة الشهود لكونه اقرارا
على نفسه لا على زيد لانه الاقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له
فيضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة الدار للمقضي عليه لانه اتلفها

نسبة الاثار بدليل ان الاصل
لكن والما عبتا لعطف احدهما على الاخر
لعدم الفرق بينهما وهما واحد
اللفظ ح بينه تبعا للشارح
الثالث سه

بالاثبات لزيد ثم ان اتساق الكلام عطف على اول البحث اي
ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا
لما قبله او لا فان صلح لتعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم
يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فقال المقر له
لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب الواجب
اذ لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتجلا بل محمل على نفي السبب
مرتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار خلافا لما اذا
زوجت الامة بغير اذن مولاها بانه فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزها تبين بتفسخ الكلام ويجعل لكن مبتدا لانه نفي اجازة النكاح
عن اصله فلا يمكن اثباته بانتين نعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيزها تبين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح محدث
ما بينان او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما
او الاشياء قيل للشك في الاخبار ولا ينافيه كون الكلام للاتهام
لانه اي لان الشك ايضا ينبئ بقصد افهام وللتخيير في الانشاء
كاية الكفارة والتحقيق على ما بينت عليه انفا انها لاحد الامرين
او للامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء او يتبين على خلاف الاصلين ويكون هذا اي الابقاع

من هنا ظهر وجه كون الاستدراك
المذكور بيانا لتغير حيث ليس بوجود
بعض موجب النفي المذكور ودهبه
بثبوت تلك الاثار للمقضي عليه منه

هذا عند الكل ونفيه الضمان
بالشهادة الباطلة منه

كما سبق الى بعض الا

من ان الشيخ نقله عن الاصحاب
الانشاء وفي صحة تعليق الاقضاء
فقد حطب على ما سنف عليه
في بحث الاقضاء منه

او البيان المذكور ان انشاء حق شرط صلاحيته للحال اي حين
الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون
بيانه اظهارا للواقع فيجب عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال طرّ وعبدي هذا حر او هذا
او احد كما حر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا
يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في انتهاء
شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه
اخبار بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان الذي هو
تعيين احدهما شبه بهان شبه الانشاء وشبه الاخبار علمنا بهما فباعتبار
الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على
البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الخيار انما
يكون في الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله وكلت بهذا او هذا انتهاء
تصرف صح فلهذا اي فلما قررنا ان في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تع ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية على حسب المكاسب وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ

مال واخذ مال فقط بخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني
الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس
حتى يحدث توبته صرح به في الهداية على ان ورود البيان من الشارع
على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القطع ثم القتل او
ثم الصلب والقتل فقط او الصلب فقط وحمله على اختصاص
الصلب بهذا الحال بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاصها به بحيث
لا يجوز فيها غيره لان هذه الجنايات يحمل الاتحاد من حيث انها
قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد بسبب
القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين لهذا اي ولاجل ان اولا
الشيئين قالا في هذا حرا وبعد العبد ورابعة لا يعتق الاربعة
لانه لما ضم اليه ما لا يطلق العتق كانه قال لم انت حرا ولا ولو
قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو حنيفة
رح لما تعذر الحقيقة حمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء
ولو قال هذا حرا وهذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا او هذان فيخير بين
الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول اولى لما ذكر
شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حرا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر آخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا
بمعنى الواو للتشريك فيقتضي وجود الاذ

وتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بغير فثبت التخيير بين
الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله
وهذا يكون عطفا على احدهما فوهم منشاؤه عدم الفهم لمعنى الغير
فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك لا ينافيه بل
يحققه لانه لو لم يكن بهذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده
وبعد ما كان لم يبق له ذلك الا اختيار بل تعين احتيار الاول وحده
او الاخيرين جميعا وهذا القدر كاف في التغيير المراد واذا اتصل
بالنفي خبرا كان او انشاء يعم نحو لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا
هذا اولا ذاك لان اولا حد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد التعيينين
فيفيد عدم الشمول لانتفاء العدم واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون
بنفي البعض لا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما محرما
في الشرع دال على ان المراد للحالف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا
ولا ذاك فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل
ان كان للاجتماع تأثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن

فلعدم

فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع فالا
فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع
وشله كثير وقد يكون للاباحة قد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس
الحسن او ابن سيرين ويلزمهما جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه
يلزم امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد اياهما
بدلالة الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا
اكلم احدا الا فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد
تستفاد لمعنى الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لا قتلنه او لتسلمن
ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد
تستعار لمعنى الى فينصب المضارع بعدها باضمار ان كقوله تعالى لن نبرح
من الامر حتى او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان بين
احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل لتدخلن فان دخل الاولى او لم يدخل
الثانية او لم ار حتى للغاية جادة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى
رأسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او احط الا انها
اذا كانت جادة لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها
معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط محذوف اي فانها ونعت والا فمقدر من جنس ما تقدم نحو

والمعنى في جوابا لو قيل لم ضربته فقال حتى الوقت نحو الوقت

صاحب التصحيح
فمن ههنا ان الاذن لا يستلزم الجواز
لكن فيه فقد ههنا كما من
وههنا ان نفي صورة الاباحة صاحب التصحيح
منتفي الطلب سهسه
او فلانا ام
دلالة الموضع
من
ليتقبل بعض هذا كما قال الجوزي
لان شرط حقا ان يكون الجزء
آخر الكلام كما في الكلمة حتى ايضا
او ملاقيا للآخر جزءا كقولك سرت
حتى نطلع الفجر فنصب على
هي حتى مطلع الفجر الزمخشري
فيه تغيير التضاد بتغيير الزمان
ظاهر في تقابلهما بين بجاوزتها
للغاية وكونها للعطف ولا
غير تنزل الجوزي
بلو

اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع الى تاكول سمكا اذا دخلت الاسماء
وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الاستداد والآخر الانتهاء
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان تكون
سببا للتالي يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب
من غير مراخ استعارة لها بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء ثم نقل
مما اعترضه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لابناء الكلام
عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع
قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي
حر ان انك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء
محمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير مراخ لان
فعل لا يصلح جزاء لفعل فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى
اذا تغدى من غير مراخ قر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية
للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية
وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر حروف الجر الباء
للالصاق نحو مسكت بزيد وامررت بزيد فالباء فيه صلة فيكون
للتكميل بتعلقه فان قال لا يخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان آذن لا اني لا يجب
لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة

الاستثناء

الاستثناء وتعذرت ضرورة ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان آذن
الاذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فيكون
مجازا عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه
آخر وهو ان المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم
وقت خفوق فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت يقينا
لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم
فان قال بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر يكون ثمنا
ثبت في الذمة حالا وان قال بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما
ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائط السلم من التأجيل
وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر
قبل القبض فانه يجوز التفرق قبله كما في سائر الاثمان والمعتبر في
الآلة قدر ما يحصل المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت
الباء في المحل وهي مخصوص بالآلة يكون تشبيها له بالآلة فلا يراد كله
الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية التيمم فيبطل قضية
التشبيه فالتبعيض في قوله تع واسحوا برؤوسكم مستفاد من هذا لا
من الوضع واللغة كما توهم على ان الاستعلاء ويراد به الوجوب لان
الحق سواء كان لله كالفرائض او للعبد كالدين والنفقة يعلوه ويركبه

معنى ويستعمل للشرط نحو بيا يعنك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط خطر حتى لا يصير قمارا
فيكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق فاذا
قال بعت منك هذا العبد على الف فقباه بالف وكذا في الطلاق على مال
عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط عملا باصله لعدم التقدير
فان الطلاق يقبل الشرط ففي طلقتي ثلثا على الف فطلقها واحدة تحت
ثلث الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط لا
تنقسم على اجزاء المشروط واما من فقد مر في فصل العام انها للتبعيض
وللتبين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها
هذا والبواقي راجعة اليها وقد تزيد لتاكيد القسم نحو ما جاءني من احد
لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على
الكل فان احتمل الصدر فيها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه
الكلام فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن فان البيع لا يحتمل
الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين
فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير
صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر حرفا للاجل الى الا

الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل
صفة الموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله واعلم ان الاكثر
وهو المختار عدم دخول حد في الابتداء والانتهاء في المحدود
فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى هذا الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء
الا اذا دل دليل على دخولهما او دخول احدهما كما في قولك قرأت
الكتاب من اوله الى آخره وقيل الظاهر هو الدخول الا مجازا بلا
تفصيل وقيل ان كانت من جنسه نحو اكلت السمكة الى رأسها فالى
الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم اولا والا نحو اتموا الصيام الى
الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان
نظرا الى دلالة اللفظ والنقيض يكون من الخارج وقيل ان تناولها
صدر الكلام كما في قوله تع وايديكم الى المرافق تدخل لانها للا
اي لاسقاط ما وراءها ان وجد فيما وراءها شئ من جنس ما قبلها
او للتاكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم التناول والا اي وان لم يتناولها
الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها للمدى لمد
الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكر قبيله انه قد لا يوجد التناول
ويوجد الخامسة بين الحد والمحدود كما في قوله تع اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على
تقدير التناول ان لا يكون غاية قبل الكلام فقد خالف الجمهور
في نحو اكلت السمكة الى رأسها ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقل

ثالثا ولا اختلاف بينهما الا في العبادة مع وضوح الفرق بينهما
يعني كيف واختلفا في الموجب في نحو المثال المذكور آنفا ثم ادعى
انه اخذ بنسجة المذاهب المنقولة فيها ومذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه
ذاهب فان قال تفرع على القول الاخير وهو مختار الى حنيفه
له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بحكم العرف لا الآخر عند الى
حنيفه فيجب تسعة وعند ما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر
لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عند اي
ان باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في مدة الخيار لانها غاية
الاسقاط وكذا في الاجل نحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى
رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه
واصل ذلك ان للخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم بمعروف عند
الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد وعند ما
لا تدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول في
الظرف الا ان اضماره يقتضي الاستيعاب نخصمت هذه السنة
دون اتيانه نخصمت في هذه السنة فلو نوى في انت طالق
غدا آخر النهار لا يصدق قضاء انما قال قضاء لانه يصدق ديانة
وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو شيئا يتعين الجزء الاول
لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا
ان يريد في دخولك فيتعلق بر على وضع المصدر موضع الزمان

فائدة شائع او على استعادة في المقارنة لما بين الظرف والظروف
من المقارنة المخصوصة فيصير معنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء
بالشيء يقتضي وجود احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق
الانطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع في انت طالق
في مشيئة الله تفريع على ما تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة
يصير للشرط ويقع في علم الله اي يقع بانت طالق في علم الله وذلك
لان التعليق بمشيئة الله تع صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف
التعليق بعلم الله والفرق ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن
تعلق وقوع شيء بعلمه تعا به بخلاف مشيئة الله فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا السر قال ما
قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فلزم
لغو التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نحو اسماء الظروف مع
للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة مع واحدة
سواء كانت مدخولا بها اولا قبل للتقدم فيقع واحدة ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق
المذكور اولا لما وقع قبل التكلم بقي محلا للثاني وثنتان لو
قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنة للاولى الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدرا كاة
في وسعه كما اذا قال انت طالق امس بجعل ايقاعا في الحال

فيتعاندان معا واجمع على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو قال
بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند زفر رح يقع
لفلان عندي الف درهم ركون وديعة لانها على الحفظ
لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف
دينا يثبت كما ان [illegible] للشرط فقط
اي لا يعتبر بعد ظرفيته وحينئذ كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر
الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فان قال انت طالق
فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع
الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك وفيه للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه
يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل
موصولا انت طالق انت طالق ثلثا وذا عند الكوفيين يجئ
للظرف نحو واذا يجاسر الحبيس يدعى جندب وللشرط نحو واذا
نصبك خصاصة فجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض
وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتداء اياه ودخوله في اركان
او شطر لا محالة فهي بالبائنة كان عنده ولكني عندهما في قوله انت
طالق ثلثا اذا لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده
لاضمار معنى الظرف والشرط فلا يقع بالبك ويقع كما سكت

عندهما لانه حقيقة في الظرف ولكني بالاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت
فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذا لم يذكره ليخرج الامر
من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على
اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك ومن
بعضهم ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف
الحكم لاختلاف الحال [illegible] للسؤال عن الحال فان استقام فبها و
الا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف فيتعلق
في انت طالق كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيتعلق بقوله
انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض
حتى يصير مجازا عن معنى انت حر بائنة كيفما شئت بخلاف الطلاق
فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا فيها
ولهذا يطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا
او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها اما
قيد به لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل
فهي غير مدخول بها لا يثبت بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي
مدخول بها يكون التفويض اليها فان شاءت وافقه لما نواه
او منفردة عنها اي عن نية الزوج بان لا يكون لها نية فذاك
والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها

خالفة لنيته وجعيته لانها نفاء ضافتا قطاء بقي اصل الايقاع
كما اذا لم تشأ هذا عنده وعند ما يتعلق بشيها الاصل ايضا فلا
يقع شيء من انواع الطلاق ما لم تشاء موافقة او منفردة لانفوض
اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه
لا يكون بدون حال من الاحوال تعدد ما هو من التصرفات الشرعية
كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وقوعه
وجوده باوصافه فافتقرت معرفة بنونته الى معرفة وصفه والوصف
ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليقا للاصل
معنى فالتصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى
ما تقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما ولاستتار لا ينبئ عما
ما تندري بالشبهة فلا يحد بالقذف لانه نوع من الكناية تحولت
انا طرآن اذا قال تعريضا بان المخاطب ان اعلم ان الواقع بكنايات
الطلاق مثل انت باين وانت حرام بوابين عندنا وعندك فيقي
الايقاع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح
الطلاق رجعي فكذا بالكناية عند لان اثنين اذا كان كناية يكون
الثابت به ما كان في عند وشافعا قالوا في جوابه كنايات الطلاق
مجاز لانها كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق
كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال
في تعليله لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به

كالبائن مثلا فانه بهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن
غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين بموجب
الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر
المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعما
انهم انما ذكروا القول المذكور في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ
كنايات عندكم والكناية هي ما استتر منه المراد والمراد المستتر هو
الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت
طالق لم يصح لانه ان اريد به عدم استتار مفهوما تها اللغوية
فلا يجدي وان اريد عدم استتار معانيها المرادة فلم كيف ولا
يمكن التوصل اليها الا ببيان من جهة المتكلم والمعتبر في الكناية
استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار
المحل او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب الصواب عما
قيل ثم انه قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى
هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له فيراد بالبيان من معناه ثم ينقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق
على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق الا في اعتدي فانه
يقع به الرجعي لانه يحتمل ما بعد الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق
اذا كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب وكذا البتري وحكم بعين هذا الدليل فيحتمل انه مع

باستبراء الرحم لتزوج زوجا فاذا انوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا
واحدة لانه يحمل الطلاق فاذا انوى يقع واحدة رجعية ولا تبين
لعدم دلالته على البينونة ولم يصب فيه ايضا لانه مجرد على قوله
يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المسبب مقصودا
منه وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق المسبب
على السبب هو اختصاصه بالسبب لتحقق الاتصال من جانبه كما في
الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه
كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل الاان المعنى
الموضوع لغير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للتصدق
والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة القسم الثالث باعتبار ظهور المراد
وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما
ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر يشترط فيه عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يحمل فيه ظاهرا فامتاز عن قسيمه منهما ووجودا وسكتا
في سائر القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص او التاويل اي احدهما
اولا والاول النص كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لان سوقه لبيانهما دون بينهما
ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا

لا ان لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني
اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة
والثاني المؤول الشامل للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما
ان يحمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال اما
باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد
اولا والاول المفسر والثاني المحكم كقوله ع الجهاد ماض الى يوم
القيمة والكل يوجب الحكم ويقدم كل منها على ما دونه عند التعارض
والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض خفي وان كان لنفسه
فان ادرك عقلا فكل اولا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه
والخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وسمي
اختصاص كل منهما باسم آخر فان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه
لمزيد له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم كالطرار فانه
سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الاولى وان كان لنقصان كالسارق
لا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر
واجب غسل باطنه ساقط لوقوع الاشكال في القول لاشتباه الحال
لانه ظاهر من وجه حتى ينقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر
في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة او غيرها وبالباطن
في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان بحدث اولا وانما لم يعكس لان

صيغة التكلف في ايه الفصل دلت على المبالغة ولا دليل في ايه الوصول
عليها اولغرابة من جهة الاستعارة نحو فواريرا من فضة استعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والتشفيف جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل وهو خفي
المراد منه بنفس اللفظ فخفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك
لتزاحم المعنى كالمشترك ولغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه
في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل فكان مجملا لما بين الشرع الربوا في الاشياء الستة
خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتأمل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو
ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى درك اصلا كالمقطعات في اوائل السور
واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي التظافر الكل التأمل لنيل المراد
والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان والمشكل التأمل اي التكلف
والاجتهاد في التفكر ليتميز المعنى عن اشكاله من باب العطف على عاملين
مختلفين والمجرور مقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون
شافيا فيصيره المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج
الى نظر المجتهد الى اوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وربما
صلوحه لذلك ولهذا قالوا ثم النظر والتأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا
والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقة بناء على قراءة الوقف

تولد من نقصه الدلالة على
انها لخلوه عن القرينة
كان الراجح

على الا الله الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله ونحن لا فا
لمن راى الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون
تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون
الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في
العلم بالتوقف عن الطلب والتأمل جواب دخل مقدر تقديره ظاهرا
يتالف فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية
الا وتكلم العلماء في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما
ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم
وجوب التوقف في المتشابه لانا نقول عدم الانكار لم فان قراءة الوقف
على الا الله انكار من القائلين بتلك القراءة على الماولين الا انه لما
كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الا
فتدبر والله الهادي الى الرشاد شبهة لما ذهب في المفسران بيانه
بدليل لا شبهة فيه تناسب المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قيل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتاخير كما في قوله تع واسروا النجوى الذين ظلموا قالوا قدر الذين
ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ
او المعارض العقلي الاول مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فالملازم
عدم واحد منهما ولذلك عطفه بالواو وهي ظنية لان الوجوديات وهي

تأويل المتشابهات منتفية
عند ابن عباس رضي الله عنه
كان يقول الراسخون
يعلمون تاويل المتشابه
وانا ممن يعلم تاويله

انتفاء

هذا هو المناسب اما الترجمة
بالمشكلة فلا وجه له
كما لا يخفى
منه

وعلى هذا تقسم المجمل
والمعارض
منه

نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما
العدديات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء
وعدم الوجدان وغايته ما يفيده الظن واجيب بمنع ظنية الوجود
في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لفظا كمعنى الارض والسماء وحرفا
كالكون مثل ضرب فعل ماض ونحو الرفع الفاعل ونصب المفعول ومنع
بناء العدديات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على
ارادة الاصل يغني عنده اي عن الاستقراء فيجوز ان يؤلف كلام من
المتواترات لفظا وحرفا ونحوهما من القرائن ما يدل قطعا على المراد
فيكون قطعية الدلالة على المطلوب قبل من ادعى ان للشيء الزهيد
عفيد للقطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض
التسفسطة والعناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا ينافي
افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل
باستناع اجتماعهم على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما
يقطع الاحتمال الناشئ كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة باب باب البيان

لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القول لبيان التغيير و
عدم القبول له والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان
التبديل وعدم القبول له اجمع هنا لمعرفة ذينك البيانين فلذلك

عن دليل

ذيل القسم الثالث بباب البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء
الآتي ذكره في القسم الرابع ملبسا بطريق الضرورة ناسب تقديم
بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة
وسواظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص
الواردة لبياة الاحكام ابتداء او ما يتعلق به اي بالمراد من
الكلام السابق واما زيد هذا التنظم التعريف ببيان التبديل
وسواء بالمنطوق او غيره التالي ببيان الضرورة والاول اما ان
يكون من الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظام
استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم معه
لكالمدة الثاني ببيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع
التاني ببيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه
نسخ عندنا والاستثناء وصفيا كان او عرفيا والشرط والصفة
والغاية المدة التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما
دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن
التاني اكد بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل التاني
ببيان تفسير والاول ببيان تقرير وبياة التفسير يجوز بخبر الواحد في جوا
دلالة على جواز بياة التقرير به ولذلك اكتفى به وان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تاخيره الا
اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او

٥٧

وضعيا لان ما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان
فح لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف
بما لا يطاق لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا
لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخيره عن
بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي
في غير المجمل فذهب ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخيره
ببيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تع ثم ان علينا بيانه وذلك
ان لم ينقض في التراخي وعلى صرح في اللزوم وللزوم في غير بيان
التغيير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير لانه
وفيه نظر لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم
فلا بد من حرف التراخي لهما في الرتبة وبيانه التغيير بخبر الواحد
للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيانه اخر مرة ان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة لانه دونه حيث كان
ظنيا فلا يعارض القطع فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب
ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي فانه
بيان تقرير عنده لما تقدم ان العام عند دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل
فيكون التخصيص تغييرا الموجبه ولا بد ان يكون موصولا اي لا يجوز بيان التغيير الا
موصولا من غير جرودة فلا يكون لفرودة الفصل او العاطف ونحوهما

لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله ع من لم يستثن
يمينه وصح الاستثناء متراخيا لما اوجبناه اي لما اوجب النص
الكفارة عينا اذ لو كان اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة
بل قال لله علي ان اصوم او اكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا امتناع الاستثناء
ونقل عن ابن عباس رض الخلاف روى عنه انه قال يصح الاستثناء
وان طال الزمان شهرا او انكرت عليه امرأته في ذلك وقالت له كاذب
ما قاله جائز لم يكن كقوله تع وقد بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات
شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع في
التنزيل المنزه عن النقض فلا بد من توجيهه بان المجموع بصير كلاما
واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا ساكتا عن
ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ولو انتفى
انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما يأتي في فصل مفهوم
المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيه
تطرق ذلك لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا
التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي
بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تقرير عنده واعلم انه
لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما بيناه ولم يكن مستقل

متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام بدلنا في الباقي او
نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للزاجحاج اي لما كان الخلاف في الثاني
دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله تع ان تذبحوا بقرة انها
تشمل كل فرد من جنس البقرة على سبيل البدل ثم تبين متراخيا ان
المراد بقرة معينة ولا بقوله واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم
خص بعض ابنائه متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تع
وما تعبدون من دون الله ذوي اندعم لما تلا الآية على المشركين
قال له ابن الزبعرى قد خصمك ورب الكعبة اليس اليهود و
عبد واعزيرا والنصارى عبد والمسيح وبنو مليح عبد والملا
فقال عم بل هم عبد والشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تع
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص
عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا لان الثابت بها
على تقدير تمامها قصر العام بالتراخي وقد عرفت ان الخلاف في
امر آخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه ولا للجواب
من طرفنا اصحابنا بان الاول نسخ للاطلاق لانه مشاجرة في
خلافية اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في موضعين
احدهما ما مر بيانه والاخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد
المطلق وما ذكر جوابنا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني
وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان لا يتبع الكافر

لا يكون

لا يكون من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق له انه ايضا
مشاجرة في غير محل الاطلاق لما عرفت انا لا نفارغ في صحة قصر العام
متراخيا وهذا الجواب انما يطلب من نافي بنهاكما لا يخفى ثم ان ما ذكر
من تخصيص معنى الاهل لا يباعد عن اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم
القرابة دون المشابهة في الدين وبان ما تعبدون من دون
الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عم لا لان ما لغير العقلاء
لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما
افصح عنه قوله عم بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله تع
ان الذين سبقت لهم الحسنى الآية لدفع ذهاب الوهم الى التناول
اليهم نظرا الى الظاهر واعلم انه لا فرق بين التخصيص والاستثناء
في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيان تغيير
عندنا وموجبا ذهب اليه ان لا فرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء
لما كان غير مستقل لم يتبع فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه
مغيرا [illegible] من النفي تقول ثبت الشيء اذا منعته
وصرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء
حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا
عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما يعرف اهل
النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع عن تقسيمه اليهما و
عن تقديم تعريف الجامع لهما وسوما دل على مخالفه بالاغير الصفة

ونحوها الا ان المقصد هنا لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن
البيان واما ذكرني هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الاستثناء
المشترك بينهما وصيغته موضوعة لمنع بعض ما شاء ولم صدر الكلام عن
الدخول بحسب الامر للفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف
لفظي فلا تاثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام فقولك بعض
ما شئت وله لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالاجماع ونحوها
انما ذكره بادئ الفصل لان الشرط واحد من ادواته لا بعينه وبه
خرج سائر التخصيصات هذا اشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون
الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل
النحو واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي
وهو التعليق ظاهرا استقف على وجه هذا القيد ان شاء الله تع
قال في البدايع انه ليس بالاستثناء في الوضع بل بتعليق الا انهم
تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تع ادخلوها
ليصرتها بسبحين فلا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى
انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين
النوعين وبعض شارحنا قال الاستثناء نوعان استثناء تعطيل
وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد الثناء واستثناء تعطيل
وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير
منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق

داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي ابطال و
اعدام للحكم من الاصل لما يتطرق باللسان من الاحكام نحو الطلاق و
العتاق واما النية فعمل القلب فلا تاثير فيها للاستثناء عند
ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يتوقف عليه فلذلك لا يقع
المعلق اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق ثلاثا حنث
بذلك عنده لا عندهما من هنا ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من
حيث انه استثناء لا من حيث انه تعليق وذكر اي القيم الوضعي
بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه
لانه تغيير موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بياه
من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر الى الدلة على ما مر فيما تقدم
ولا تعرض فيه بمعنى الكلام فمن ويمر انه تغيير بحض لمعنى الكلام فقد
وهم ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر الى الذهن من
ان قولك له علي عشرة الا ثلثا اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا لعدم الشمول اي لا تشمل في المستثنى منه للمستثنى بحسب
الارادة بالعقل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل
الكل وكان القوم في هذا المقام على طرائق قددا تفرقوا ايادي
سبا وذهبوا بددا واختلفوا على ثلثة مذاهب اذ لا بد من
احد التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة
واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة

او يراد ولا يستند اليه والاخير اول المذاهب واولاها وعلى الاول
ان اريد بها السبعة فهو تاسيس وان لم يرد بها السبعة وهي مرادة
قطعا فيكون مرادة بالمركب فهو تاكيد لها الاول وهو مذهب الحنفية
ان العشرة في قوله له على عشرة الا ثلثة اطلقت على بعضها فبقي
السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة
المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا الى سبعة والثاني وهو
مذهب الشافعي انها اطلقت على السبعة مجازا فقوله الا ثلثة
قرينة له فهو اي قوله الا ثلثة كقوله ليس له على ثلثة فيكون كالتخصيص
بالمستقل في بيان ان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة
والحكم في البعض الآخر على خلافه لا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه
وعلى المذهب الاول هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء
لا ينبئ حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا
قالوا في رده ان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا
يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فانه
المشكين اذ اخص من نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل
والثالث وهو مذهب القاضي ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة الحق
على السبعة حتى كانه وضع لها اسما مفردا وهو سبعة ومركب
وهو عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة فهذا تاويل الاول
في كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء فان

الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي
بحسب وضعه ومقتضى عبارته الا انه تبين من حيث ان الاستثناء
حيث يكون في العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال له علي سبعة وفي
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جائني غير زيد ولا دلالة
لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى
الاول يكون الكلام دالا على ان الحكم في المستثنى مخالف بحكم
الصدر منهما اي من التخصيص المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان
في ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة
ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له علي سبعة وجائني غير
زيد ولقائل ان يقول لا نم ان الاشارة الى ما ذكر بل الى حال
الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا لذلك
يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون
الآخر سكوتا عنه ويعارضه اي الاول والثالث الثاني في
انه ح يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى منه على
المذهب الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية بطريق
العبارة لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم وقال ابن الحاجب
في رد الثالث انا لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي
من ثلثة الفاظ دل على ذلك الاستواء ولا مركبا اعرب جزاءه
الاول وهو غير مضاف انما اعتبر ابن الحاجب هذا القيد لئلا يجيء

النقض عن ابي عبدالله وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذا
المحذور ان وهذا ظاهر ومن تصدي الجواب عنه بان المراد بقولي
مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة الطلق على السبعة فكانه
قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين في المعنى لا
الموافقة في اللفظ فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي
فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون الوضع
في الاول جزئيا فقد اتى شيئ عجاب اذ لا يخفى انه لا ينفي بالمقصود
وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات ح اي على تقدير
ان لا يكون للقول الاول وضع جزئي مستعملة في معانيها الافرادية
فان اريد في المثال المعهود عشرة واسند اليه فالتناقض وان
اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد سبعة
فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب المذهب الثالث على التاويل المذكور
مجرد قول بلا معنى لا يسمن ولا يغني قيل هذا المذهب هو المشهور
من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد الدبوسي وفخر
الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء
الغير العددي الى المذهب الاول بحكم العرف وقد فهم هذا
من قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن فهم تما ذكروا في
كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة ان مذهبهم هذا لانه
اي لان الاستثناء الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف

فصار كقولنا لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص
بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة على وجوده
بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم
هو المذهب الثاني لان النفي والاثبات عليه اي على هذا المذهب
بطريق العبادة لا بالاشارة فعلم انداي ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو المذهب الاول بحكم العرف يعني ان العرف شاهد
على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة
بقي الكلام في ثبوت هذا العرف وفرق بين العددي وغيره وهذا
مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك
والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي
ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعني ان في القول
بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
توفيق بين الاجماعات الاربعة وفي العددي ذهبوا الى المذهب
الثالث حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا الا يحتمل ان لم يملك
الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة
فلا يشترط وجودها ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيئ
لانه ليس له على سبعة واحتج على المذهب الثاني بابطال الاخرين
بان وجود التكلم مع عدمه حكم في البعض بناء على مانع شايع كالعلم

المخصص الذي انعدم حكم في القدر المخصوص واما اعدام التكلم
الموجود اللازم على المذهب الاول والثالث فغير معقول اذ لا تعلق لا
لان دلالة على عدم التشوع وسولا بناسب المقام وباجماعهم
اي اجماع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس وهذا مرجح
في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر
فيكون معارضا له لا في حكم السكوت عنه وبالاجماع اطلق الاجماع
لان المراد ههنا الاجماع المعهود وسو اجماع المجتهدين على ان لا
اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الاثبات الالوهية لربنا و
نفيها عما سواه واما ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد
البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء نصفها
من نصفها وسو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم ح التناقض اذ تقديره
الاستثناء النصف من الجارية تقتضي ان يراد بها النصف واخراج
من النصف تقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع
يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر
من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان
النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول
اي ما تناوله اللفظ وسو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء
عبارة عن منع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه
وما يلزم ح من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ

المستعمل في معناه المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذكور
والصحيح في جعلوا الاصابع في اذانهم الاصولها بان يراد بالاصابع
الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان
قوله في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع سو الانامل صار
قوله الا اصولها لغوا وحل النزاع خلو عن تلك الجهة اذ لا قرينة
فيه للصرف المجازي سوى الاستثناء واجيب عن الوجوه المذكورة
في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم اما على الاخير فلان
القول بان عشرة الاثلثة اسم للسبعة تقديرا اي تقدير
للتكلم باثبات امر واما على الاول فلان الاطلاق واخراج
الوجود والتكلم بالباقي انما هو نظرا الى الكل فلا ينافيه اي فلا
ينافي وجود التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول ويمنع دلالته
على نفي الذهبين الاخرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص
للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان المجاز باعتبار الاطلاق
اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام فان زيدا مثلا يطلق
ويراد به بعض اعضائه وان قولهم سو من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز جواب عن الوجه الثاني وتقريره نعم انهم اتفقوا على هذا
القول لكن لا نم انه على حقيقة بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم
عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه

اى بنقيض حكم الصدر والثاني اخص من الاول فوجه الجاز ذكر
الخاص واراده العام اذ لا صحة له في بعض الصدر كقوله تع وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقوله تع ما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذى
التزع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه
لان يكون قوله الا خطاء استثناء منقطعا كما قاله الشافعية فعا
للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه اى لان قوله الا خطاء مفعول له
او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
المتصل لانه وجب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويتقرر
الى تقدير مستثنى منه عام منكب له في جنسه وصفه واما الاحتجاج
على ابطاله اى على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
بان قوله ع لا صلوة الا بطهر كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثانية فيصح كل صلوة بطهور
لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد تقديره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة
بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي
المعدولة المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير
جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء

بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور
ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل
واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات
لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة
فيكون كل واحد من افراد الصلوات جايزة حال اقترانها
بالطهور وهو باطل لما مر فليس شيء للقطع بان مثل قولنا اكرم
رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم
بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا
عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما تدح فيه
كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القايلين بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف
لا اكرم من رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القايلين بعموم
النكرة لا يشترطون في العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا
فمنشاؤه عدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق النفي ووقوعها
في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في صدر الكلام نكرة
دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من جهة وقوعها في سياق
النفي ففي جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم لكونه
في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران
بالطهور فان فيها بنفي هذا الحكم وثبت بعضه وهو جواز شيء

من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان
بكلمة التوحيد من الشرك والدهري المنكر للصانع بحسب عرف الشرع
جواب عن الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب عنه بان نعظم
الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الآلهة فسيق الكلام لنفي الغير
ثم يلزم منه وجوده ففيه اشارة على المذهب الاول لانه لما ذكر الآلهة
ثم اخرج الله تعالى حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب
الاخيرين وجود الآلهة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره
وجوده ضرورة فغيرتام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع
ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق
الاشارة ان تنقلب عبارة اذا سبق الكلام لما ثبت بها اذا
الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا
لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تعالى بطريق العبارة
على المذهب الاول فتامل [illegible] شرط الاستثناء ان يكون
المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير
السكوت عنه اي عن الاستثناء لا بقاء وحكما لانه تصرف في اللفظ
فيقتصر عليه على تناوله اللفظ فلا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال
ابو يوسف لو قال كل بالحصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما
يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا لانه اي الاقرار

من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح
لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة مهجورة
شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح اي فعلى هذا
الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير و
لانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة
لا خصومة فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا
ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق
لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار و
مجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء
على الوجه الاول لمحمد وسواء مجاز عن الجواب شامل للاقرار
والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم التعطيل لانه قصد
المجاز واستثنى بعض الاقرار ولا يتأتى ذلك على الوجه الثاني لان
استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما
عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل
الذي ذكره في استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا
لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكرنا ان الاقرار
ليس من الخصومة فلا يقع استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء
الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء

هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا
الاستثناء متصل ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع
ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى اللغوي للاستثناء
مشترك بينهما فيصح انضمامه اليهما وصيغته مجازة في التالي على ما مر
بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء في قوله تع الا الذين تابوا منقطع
للماذكر فخر الاسلام ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون
ليسوا منهم لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه
قوله اولئك اي الذين يرمون والرماة التائبون منهم قطعا
كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن المنطلقين
داخل في القوم لا يقال لا يتم كون الفاسقون صدر الكلام ولا نوضح
في تعليله والتقريب يتم بعدم كون التائب من الفاسقين حقيقة
لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على
تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول النطق على ما عرفت فيما
تقدم انما هو للتناول بحسب اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكر
ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل
وهو اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع
عن الدخول المذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وهذا
ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب
لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ماضيا

كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم
ان الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر
الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر
فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج
التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا
حكم فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الاول غير ممنوع
عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر اولا ونظائره
في القرآن كثيرة منها قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف قبل نزول ايه التحريم
داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان
يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه
كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم اخر وسواء غير مؤاخذ به
الاستثناء المتعرف سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر
نحو عبيدي احرار الا مماليكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظ اي انما لا يصح استثناء
الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي وبما
يساويه نحو نسائي طوالق الا ثلاثا او باعم منه وقد مر مثاله فان
استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان كان يساويه
في الوجود نحو نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة او

الا هؤلاء ولا نساء لهن سواهن حتى لا يطلق واحدة منهن وذلك
لان الاستثناء على ما مر تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا
لم يتوهم وراء المستثنى منه شئ لكون الكلام عبارة عند
اذا تعقب الاستثناء الجملة المعطوفة بعضها على بعض بالواو وكاية
فالظاهر ان يتصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما
قال فالظاهر ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل
والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقربه
من الاستثناء متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجملة نظرا
الى حكمها دليل آخر تقريره انه بسبب الانقطاع يصير بمنزلة حائل بين المستثنى منه
كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان
الضرورة اطلقها لينتظم الضرورة التي هي سبب عدم استقلال الاستثناء
والتي هي سبب توقف صدر الكلام ومن قصرها على احديهما فقد
قصر تدفع بالانصراف الى الواحدة وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق
فلا وجه للتخاوز الى غيرها ولما استمر ان يقال الواو للعطف
والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله
ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم فمعنى الاستثناء اولى بمعنى ان العطف
لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام

لاحكم له

لاحكم له اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة
كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية خبر في غاية البعد
تنزل بعد اثبات المطلوب على وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها
الجدال وكثر العقل والقال لان الاولين منها وردنا على سبيل
الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا
للوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجود العقوبة التي تندرئ
بالشبهة ومبنى قائمة ههنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما
يكون حسبة ووجه الدفع انهم قصدوا بهتك ستر العفة بلا فائدة
حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف
بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى يقبل بعد
التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يدل
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف
وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث
مستأنفا لانه بطريق الاخبار وعرفنا الاستثناء اليه والشافعي
لما قبل الشهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزم القبول بتعلق الاستثناء بالاخيرين
وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا
عن التائب على ما هو الاصل عنده ومن صرف الاستثناء الى الكل لا يقبل

انما لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا ينا سب الحد
لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لان حق
العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصطلاح
الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط
الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة
ايلام كالضرب بل سوط واحد في كونه زاجرا للعدل والوجه الذي يقبل
شهادته من الجلد للسفينة فعلم ان ينا سب الحد والمعهود من قوله تع
ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا
مجرد حرمة فعلم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر
كالجلد علم ان حق العبد ايضا تمام دليل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة
دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم
ان الاصلاح طلب العفو ولا يسقط الجلد بطلب العفو بل بالعفو
وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا
الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقام
وبياء التغيير الشرط اما انه بياء فلانه غير الصيغة عن ان يصير
ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بياء فلان الكلام كان يحتمل عدم
الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع

بالخيار والشرط ظهر ان بهذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الا
يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع
البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قد مر ان كلمة على تستعمل
في الشرط يقع على النصف بجميعه فكانه يدخل في البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه شرط لا
يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء
من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط
من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع

في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول
موقتا في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيانا لانتهاء
الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع به بقاء
ما كان الاصل ابقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام ههنا في
تعريفه وجوازه وحكمه وشرطه والناسخ والمنسوخ وسوق رد دليل
شرعي متراخيا اعتبر واهذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص
في المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه فينتقض
التعريف بهذا من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
المراد من المخالفة والمنافات لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وسوق يترتب احكام النسخ عند عامة اهل الشرائع خلافا لغير اليهودية

من اليهود وواقع خلافا للابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه
يقول لا تبديل في الموقت بالانقاض وفي المطلق لا دلالة على البقاء
حتى يقع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت
هذا غير مسلم فان الوارد في انساخ الزايد على الصلوات الخمس
خبر الواحد فلا ينافي الكتاب وقوع النسخ اسلاما واما التوجيه
بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون
ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت بالنظر الى الشارع فلا
نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت
بالنظر الى المكلف فدعوى في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل
الذي ذكره قاصر اذ لا شهادة في التوراة بشرع عيسى عم وقد نسخ به
بعض احكام التوراة على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل
الاول ثبوت حكم في الآتي ايضا لان المطلق موجبه العمل في الحال
والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود السبب
على اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني بطلان ذلك الموجب
ولا يفيد بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى
نقلا فانهم يفاخرون جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز وتحيلوا
انهم انكروا النسخ مطلقا بنقل فقدوهم
الانكار شريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى ان موسى عم قال

ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات
والارض زاعمين انه مكتوب في التوراة فليس فيما ذكر لعدم دلالته
عليه بل في العطف في رسالة بنيامين قالوا من اجل العمل في السبت
لا يجوز تصديقه صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنهما
بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن نجب نفر عدد يكون اخباره تواترا
والوثوق على كتابهم لما وقع فيه التحريف واختلاف النسخ وتناقض
الاحكام واجيب المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه بعينه في زمان واحد لان كون النسخ تبديل يقتضي
تناول موجب النص المنسوخ زمان ورود الناسخ وهذا تكليف
بالمحال وبانه يلزم البدا والجهل بالعواقب لانه اذا كان النسخ لحكمة
لامتناع البعث على الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة
الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذور ان المذكور واجيب
عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وصرة الزمان لما عرفت انه بيان
لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الامر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر
فتدبر ولا تمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة بذبح ابراهيم عم
جواب عن سؤال مقدر ان ابراهيم عم امر بذبح ولده ثم انتسخ
ذلك بالنهي عند مع قيام الامر بدحق وجب ذبح الشاة والفداء اسم
لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر

بالذبح مرتفعا لم يخل الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني لم
انه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله
تحقيقا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اي
حققت ما امرت ولو انتسخ حكم الذبح لما كان تحقيقا ما امر بل الشاة
كانت فداء كما نص عليه في قوله تع وفديناه بذبح عظيم على معنى انه
تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر متعلقا
الى الولد حقيقة لكن جرى بينهما الاعزاء فيفديه آخر بنفسه بان يتقدم
عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل
الذي قصده واذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم عم
ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يتم القول بالنسخ فيه اذ
تبين انعدام بانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين
وجبت الشاة فداء كان الواجب فاديا والولد حرام الذبح واما الجواب
يعني عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر
عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لا لانه يلزم حينئذ اي على
تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نسخ ورد فيه اعتراض
كان في زمن النبي ع انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا
بوفاة النبي ع على تقدير ونا وكفى ذلك في جزمنا ببقاء الاحكام
فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه حجة الا وقت فرق لا لان النسخ

يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم
حجة الجواب عن الوجه المذكور لا تصحيح له بدفع ما اورد عليه بل لان
الاستصحاب حجة في زمن النبي ع بناء على انه لو قرر بغير نسخ قلما
لم يتبين علم انه لم يزل قائل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بينا
وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن النبي ع بل لان ما ذكر
من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يتشبث الجواب
المبني عليه في غير من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام
فلا ينقطع بمرور الشهر العام لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام
لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما
قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى ع حاصة
بان حل الاخوات في شريعة آدم ع وحل الجزء اي حواء ع لم ينكره احد
ثم نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم غير تام لان مبناه على ان يكون
الاباحة الاصلية بالشرع والحكم فيه وراء المنع اي له ان منع النبي ان
يثبت والحق ذلك واما محله اي محل النسخ فكل شرعي احترز به عن الاحكام
التي تتعلق بالعقايد وهي اصول الشرايع لا يتبدل ثبوتها غير مؤبدا
احترز به عن المؤبد عبادة كان مثل قوله تع وجاهدوا في الله حق جهاده
الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله ع الجهاد ماض الى يوم القيمة او كلاما
كالشرايع التي قبض النبي ع على تقديرها فانها مؤبدة بدلالة انه ع
خاتم الانبياء عليهم السلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت

بداء واعالم يقل لم يلحقه تأبيدا ولا توقيت لانه قد يلحقه قيد للحكم به
واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد
بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف واما شرط في الامر بالممكن
من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لابد من التمكن من الفعل
ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل فيقبل
التمكن منه يكون بداء ولهذا انه ورد امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم
نسخ الزايد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد
وجد في حقه عليه السلام وان لم يوجد في حق امته ولما وقع غلط بطال
مدعي المخالف شرع في ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف
بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذي لا يحتمل
السقوط لانه قربة بمقصود والاخر زيادة تسقط بقدر كالاقرار
في الايمان واما ذبح ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي من قبيل النسخ
قبل التمكن من العمل بلا خلاف للقطع بانه تمكن من الذبح وانما لم يقع
لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ او لا والحق انه ليس بنسخ
على ما تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل
وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لانا قبل التسليم لانه كون نسخا انما يكون كذلك
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل قبل
بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا
حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرام بالوجوب

نسخ لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وبذلك الدليل يثبت حكم الحرمة
بعد ما زالت بالوجوب فصلى ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب منسوخا بالحرمة
بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب اصلا وواجب الذبح
لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة وكذا النسوخ لان القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا
على ما يأتي وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به النسخ نكاح المعتقة فانه
ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في حياة النبي عليه السلام لانه منقرض بموته
بالشرايع ولا نسخ بعده فان النسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في الاخرين
كقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها دليل على
وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دون ايجاده الكتاب
وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام يكثر
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب
الله تع فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ
الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذب ربه فلا يصدق فيجب سد هذا الباب
واجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الآية اسم
النظم لا الحكم ولو سلم فالخبرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيف ولم
يقل احد ان الآية الناسخة خبر في نفسها من المنسوخة وعن

الثاني عاذكره بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من
تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث عاذكره
بقوله وامر العرض مع امانة بل صحة اسناده الى النبي عليه السلام
او بقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمحض وما خالف ولم يقبل التوفيق
فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن ينتظم الاتفاقي يعني
انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فانه
المصدق ويتعين ان الكل من عند الله والكذب يطعن في الكل ولا اعتداد
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاما منزلة
الرسول عم وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب بالسنة قوله عاذكره
ما قبض رسول الله حتى اباح الله تع له من النساء ما شاء فيكون السنة
ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون
ذلك عما نسخ تلاوته من الكتاب وما قيل ان الكتاب لا نسخ بغير
الراوي فوهم ينشأ سواء الفهم لاذ سبي ما ذكر ثبوت نسخ
الكتاب بالسنة بخبر الراوي وفي العكس اي بحثنا في نسخ السنة بالكتاب
انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان
بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا
ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعث نبينا لحاله بيان مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب
بالسنة بانتاخ اية الوصية وسوقوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم

الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف لقوله عم
لا وصية لوارث وبعضهم بانتاخ قوله تع فاسكوهن الاية تمام
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم فان شهدوا فاسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ورد الاول بان انتاخ اية الوصية باية المواريث
اذ في الاول فوض البيان ثم تولى بنفسه حق كل منهم والى هذا
اي الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد تولاه بنفسه اشار
بقوله يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية
انما هو بشرعية الميراث واجيب عنه بان الثابت باية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وسولانا في ثبوت حق اخر بطريق
فلا رافع للوصية الا السنة واما الجواب بان المنتفي بالاية
المذكورة انما هو وجوب الوصية والجواز انما انتفى بالحديث
المذكور فغير تام لان ثبوت الجواز بالسنة التقريرية لا بالكتاب
فالملازم انتاخ السنة بالسنة لا انتاخ الكتاب بها وفي
الثاني بان عمر رضه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع فالاية
المذكورة لم تنسخ بالحديث المزبور بل انما نسخ تلاوته وبقي حكمه
من الكتاب وسوقوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

واما نسخ الكتاب بالكتاب فاثبته كثيرة منها نسخ قوله تع فاصفح
الصفح الجميل بقوله تع فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة نحو
بقوله ع كنت نهيتك عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن
لمحمد فى زيارة قبر امه ... يجوز ان يكون الناسخ
اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب
اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف
لقوله تع فات بخير منها او مثلها قلنا الاشق خيرها باعتبار الثواب
لقوله ع اجرك بقدر نصبك ... لا ينسخ المتواتر بالاحاد
وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالاحاد ونحن
كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو
المشهور واما النسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل
مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ فى السنة لا يكون الا الحكم والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعم وما يتعلق بالنظم و
ما قيل انها قد ترفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم
وبعض القرآن فى زمن النبى ع قال الله تع سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع
فيه انما يكون بدليل شرعى وانما قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرفع
بموت العلماء وقيل بل علم ايضا لا يرفع به لان ناسه بالروح و
هو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط

وسنعه البعض لان النص محكم والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا
فاسكوهن فى البيوت نسخ حكما دون تلاوته واثبته كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود ع وهى
ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام
الله لعدم بلوغها الينا تواترا ولان حكم النص اى حكم النص على تسليم
احدهما ما يتعلق بمعناه وسواء احكام الشرعية الثابتة به والاخر
بنظم كجواز الصلوة بقرائته وحرمتها للجنب والحايض انما لم يذكر الاول
لان الكلام فى الاحكام الشرعية وسوليس منها واما وصف الحكم
عطف على قوله لنا الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ او لا وقالوا انها اما جزء كزيادة ركعة على
ركعتين او شرط كالايمان فى الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد قول الثالث بعد قوله لا تحل له
حتى تنكح زوجا آخر انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون
غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره
لا ينتظم مع قوله وهى اى الزيادة على النص نسخ عندنا اعلم
ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فلا
نزاع بين الجمهور فى انها لا تكون نسخا وانما النزاع فى غير المستقل
ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ وبه ذهب الحنفية

فالثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعي والثالث ان كان
الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت
الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد
الجبار والخامس ان احدثت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع
التعدد والاتصال بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا
تفصيل المذهب على ما في اصول ابن الحاجب وعند الشافعي لا
مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر او رد ابن الحاجب بنا
منا لين احدهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين الشهادة رجلين ورجل
وامرأتين فزاد الشافعي امرأتا لثا وسوى الشاهد وعين اليمين
ولا يصلحان منا لا على التغيير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو
قبل الزيادة لا يجب الاعادة او كان تخييرا بين فعلين فزيد ثالث
فانه قد يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة
مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئا
واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف تكون نسخا والا
فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان

اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فان لم تكن حكما شرعيا
بل امرا اصليا عدميا كان او وجوديا فلا واختار البعض هذا القول
ذكره في محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي
الحسين لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان
الواجب واحدا او اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد
فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما يكون على ثلثة وجوه
الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما
كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين
الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء
الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي
مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد
اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجري على اطلاقه
وفيه نظر لانه ان اريد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
القيد بحسب اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب
العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالوا حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك الواجب الواحد
انما يثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب لانه
اذا كان شيء آخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة ترك

مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف اصلي فابتنى عليه وجوبه
ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرضها لا يكون نسخا فلهذا
تفرع على قوله فرضها لا يكون نسخا ثبت التخيير بين غسل الرجل
ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين
والتخيير بينه وبين مسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم
النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين
عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد
فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين
عند عدم الرجلين ناسخا لقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان قلنا حرمة الترك ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف
لا ابدا لا بعدم الخلف تنبيها على حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر
كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف يستلزم ان يكون الحكم غير
شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا لان وجوب كل
واجب وحرمة ترك اللازم لا يبتنى على عدم الخلف وايضا الاستحلاف
ليس بتخيير يعني ان اللازم فيما قلنا به من الصور المذكورة من قبيل
الاستحلاف وهو غير التخيير اذ في التالي الواجب احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الاول واحد معين سوا الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولا الا ان الخلف جعل كانه هو حتى كانه لم ترفع فلا يكون اي الاستحلاف
نسخا وان كان في المسح والنبيذ بحرمته هذا اي ان نزلنا عما قلنا

وسلمنا ان الاستحلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح
على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تع فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا وفيه نظر لان انحصار نصاب
الشهادة في النوعين لا ينفي حجية الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس
من جنس ذلك فلا يزاد بخبر الواحد فيرفع على ان الزيادة على النص
نسخ التقرير على الجلد والترتيب والاء على الوضوء لم يذكر التتابع
الكتاب غير انه سكت عنه ولا خلاف في ان الوضوء المأمور به لا يصح
بدون النية وسوى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل
الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف تريد وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع
اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية يعني
عدم الصحة بدونها فلانها ترفع حكم الكتاب وانما جرد التقرير
على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولان النص
على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون
فيه واجب بمعنى انه ركن لانه لو كان فيه واجب لا يكون لغيره
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه
لاجل الصلوة ان يتغير معناه ولا فساد في كونه واجبا لاجلها بمعنى
ان يكون المصلي آثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لانه

حق البيع ان يكون دون المبيوع وذلك بالتفاوت وجود النوع
في الثاني دون الاول وهذا يتران ابا حنيفة قال في الصلوة جاز
ولم يقل بر في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام بعد
الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء تصل
في بيان الضرورة وسواريعة الاول ما سوى في حكم المنطوق مثل
قوله تع وورثه ابواه فلام الثلث يدل على ان الباقي للاب
لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص
واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني
لان مرجع ما ذكر الحيا السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان تعيين
مقدر الماسكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين
الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب المال اذا بين
تعين الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا
لانه على خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم
جد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا كان او مجتهدا
او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تقدير
امر معاينه يدل على حقيقة وتفصيله يأتي في السنة التقريرية وسكوت

الصحابة رض عن تقديم نفقة البدن في الولد الفرد وروي ان عمر
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق
ويدفع قيمة الولد وكان شاورفيه عليا واشتهر ذلك بين الصحابة
ولم يرد احد ولم يقض بدفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل
الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالحق
عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا والاجازة لحالها هنا
الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا
النكول جعل بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه لحال في الناكل وهو
انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها لان ذلك
الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولاذلك لاقدم عليها
اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه ان النكول يحتمل
التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة
واشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق والثالث
ما يجعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى سكت عن منع عبد حين
يرى يبيع ويشتري يكون اذنا خلافا لزفر والشافعي دفعا للضرر
عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا او
لا ضرورة في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بفسخ البيع
سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون اسقاطا لها دفعا
للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشتري فان لم يجعل

السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف او ينقص عليه تصرفه
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة ودينار
وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة
عليها بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف حرف العطف
عليه وتغيير للحقه في العدد اذ عطف عليه عدد مفسر مثل مائة
وثلثة ابواب حتى يسري بحر ذكره في العربية وقد تكرار فيحمل على
ذلك عطف غير العدد اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة
ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف
العبد والثوب اي بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني
لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثله على
مائة وثلثة دراهم على انهما لا يتبادران في الذمة يعني ان ههنا مائة
آخر وسوان يفسر المائة بالعبد او الثوب لا يلام لفظ على ان موجبه
الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت فيهما الا في السلم للضرورة فلا يركب
الا فيما شرع به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة
العدد حتى يستحق التخفيف [illegible] باعتبار الدلالة
اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والنص زاد عليها قسما خامسا وسو موجب الصيغة
والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت بدلالة
بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم

المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول
ان كانه النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني
ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط في دلالة النص سوى ان يكون
مفهوما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لا ان يفهم كل من
يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة انا الحكم
في المنطوق لما طلبها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواط وغيره لكا وشرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه
فالاقتضاء فالمقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا
والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم منه لغة ان الحكم في المنطوق لما طرد دلالة فقد ادرج القسم الحاكم
المذكور في اصل الاولين ولم يتعطل له وايضا يلزم ع ان يكون
موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت بشراء
القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المصنف يدرج هذا في القسم
الاخير كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجابها سهم من
الغنيمة لهم وسو ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا
يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة

العنه

في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت
اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن وجه انه
ثابت اشارة فقد وسم وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم
ان يكون بالذات وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب
من ولد له اي الحق من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة وهذه الاشارة
التي على وفق قوله ع الولد للفراش وللزاني الحجر تماما وتقبل استخراجه اولى
اختصاص النسب به والى انفراده بالاتفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في
هذه النسبة كما في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه
اليد بلام الملك بمقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت بعد اوده لكن
موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما اذا اجر
الرضاء يستغني عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالكون حيث
اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن
القسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان اراد
الوالدة ارضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص وان اراد اجارة
غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالنطوق لم يصب

وقوله ع وعلى الوارث اشارة ان الورثة ينفقون بقدر الارث

لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى الشق توجب عليه
المأخذ وقوله ع الطعام عشرة ساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك
كما في الكسوة لان الطعام جعل الغير طاعما ولا يلزم التمليك وقضى
جعله طاعما المباشرة بسببه فقدم كونه مقدورا لا يضر لما جعله مالكا
واما الحق به التمليك دلالة جواب سؤال تقديره ظن ان المقصود
بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة
الاكل فقط وفي التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك
في الكسوة اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر
الثوب فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين
لا الاعارة اذ هي مرد على النفقة ولما استشعر ان يقال ان المذكور
في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي
سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي
ان يوكل يملك المسيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي
ان يلبس على ملك المعير ولا يد الاسترداد دون المسيح في الطعام
فانه لا يمكن رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى لحوى الخطاب
ومفهوم الموافقة فكقوله تع ولا تقل لهما ان يدل على حرمة الضرب

لان المضي الذي فهم من صيغة ان حرمة التأفيف لذاته لا لعلة وهو

جبرا لما ارتكب ولهذا يودي مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء وزجر به عن ارتكاب المحذور ويجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر
والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاداء
على وفق المؤثر كقتل الخطاء فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا
ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقود
فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها اسم
الله تع ومحظور من جهة الحنث واما العمد والغموس فكبيرة محضة
ولا يلائمها العبادة لانها تمحو الصغاير كقوله تع ان الحسنات يذهبن
السيات دون الكبائر لقوله ع الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة
ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر والقتل
بالمثقل ليس بحرام لحض جواب سؤال يقدر تقديره ظاهر ما قلت يجب
الخطاء لانه ليس بالة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في ايجابه
شبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم
بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لكان الشبهة
فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة
اغا تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء
والقصاص يقابل الفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا والمحل
من جهة لقوله تع ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول

يدل على هذا ان سقط بالشبهة كما في القتل بالمثقل الآن بالآلة
الموضوعة لتتم القدرة الناقصة فدخل في فعل العبد وبسبب
الشبهة فيهما في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان
حرمته لا بالدم الذمي في العصمة لانه رجي ممكن الرجوع الى
دار الحرب فكانه فيها والكفارة يقابل الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فانه حينئذ يقدم الثابت
بالعبارة او الاشارة على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة
على الثابت بالاشارة عند التعارض وسوا القياس لان المعنى اراد
المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس
راء يا لا لعة بخلاف الدلالة وفيه بحث وسوا القياس قد يكون
منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما مر
فيما تقدم فكما لا صحة لقول مدرك في القياس راء يا لا لعة على
الطلاقه فيما يدرك بالشبهات كالحدود والقصاص تثبت بها
لا بد واما الاقتضاء فقد مر بيانه والقوم لفقولهم عن تحققه في
النصوص الشرعية مثلوا الدرجوا عتق عبدك عني بالف يقتضي البيع
ليتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن و
كيلي في الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت البيع
اركانه وشرايطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول

نسخة الخير النفيس

ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويقع في الامر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا ماذونا لا يثبت عند البيع بهذا الكلام فلا يكون كالمشروط
حتى لا يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف يتفرع
المامر انه لا يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدك عني بعبد ثبتي انه يصح
عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وسوى شرط كما يستغني البيع
ثم عن القبول وبركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في
الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط
بخلاف القبول في البيع لا يقال الايجاب والقبول ركن البيع فلا يثبت
اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت
مقصودا اما اذا اثبت ضمنا ثبت بلا انفراد ركنه ولا عموم للمقتضى

اي في نفس الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
اما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية بقادنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا اكلت اكلا
فان اكلا انكرة في سياق النفي نعم يجوز تخصيصها بالنية جواب عن

سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم
العموم في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوى الكل دون الاكل على ان
يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله
لا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تدارك بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه
يندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل منفيا لا يوجد في ماهية
الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد
الاكل فدلالة لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف
النكرة المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان
اللفظ دل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق وانما صح نيته
في قوله لا اكلت فلانا في بيت واحد والبيت ثابتا قضاء
وعامة مشايخنا رحمهم الله على ان نكرة في سياق النفي
للعموم لكن الحامل فيه البيت
الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد
محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام
ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح
نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت
من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء ومفصل

ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق في
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء واما ذلك امر شرعي يثبت
ضرورة ان اتصاف المراة يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة
انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع ما نبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم
في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لانه قبل الطلاق الذي ثبت من التكلم بطريق كيت اقتضاء
والمقتضي في اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان
ثبوت الطلاق بهذا اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العباد
فيقع بنية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع
الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الخبر
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر
الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها
في الحال كالفاظ المستقبل والماضي المخصوصة بالحال فاذا قال انت
طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت
فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت
الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء

لا يصح فيه نية الثلاث لعدم العموم للمقتضى ولان نيتها انما تصح
بطريق المجاز من حيث انها واحدا عتباري ولا تصح نية المجاز الا
في اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر اذ لا يكون اللفظ منقولا
عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع
في اللفظ بل اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع
في شيء وايضا لا يصح موجبا اذكران لا يصح ما اشتهر منهم
من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكر
ان لا يقع الطلاق في العدة بقوله انت طالق لانها موصوفة
بالطلاق في الحال ضرورة لاثبات الشرع اتباعا آخر من جهة المتكلم
وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لعدم
يحكم عليه باحدهما ولو كان قائما في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصته
وعلى تقدير النقل عن المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق بالعبارة
قطعا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته واما التعدد
في التطليق وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة
فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر ان الثابت
اقتضاء لا يصح لنية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتاتى
في طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على
ما ذكر اولا لان الطلاق الثابت من قبل الرجل ثابت بطريق الاقتضاء

فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا مدفع له
الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق
من قبل الزوج تصحيحا له فنرجع الى الجواب الاول فنقول ثم انه
منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق صفة المراة وقد
صحت نية الثلث نفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه
اراد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل المحذوف تقديره
انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الثاني انت ذات
وقع عليك تطليقات الثلث لا يخلو عن بعد وتكلف على ان تاويل
انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك
دون طلقتك فانه يصح نية الثلث فيه لان معناه انشئ
فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كاللفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كسائر
اسماء الاجناس اذا كان كالملفوظ وسواء ليس باسم عام لكنه اسم
جنس وسواء اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على
الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر
فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت
باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكن لا يصح فيه نية الثلث لجواب
عن سؤال التعدد تقديره انتم قلتم ان المصدر الذي يثبت بالتكلم

انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث
كذلك ثبوت البينونة من التكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين
فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه بالقدر
تقديره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة نية
الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل على قبول
ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو
جائز وذلك لان البينونة قد يطلق على الحقيقة وهي القاطعة
للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل
المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ
البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما
لفظا والا كان جنسا لهما ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى
المحذوف حتى يشبه احدهما بالاخر ولا فرق بينهما فيعطى احدهما
حكم الآخر وسواء ما يغير اثبات المنطوق لما كان المحذوف على نوعين
محذوف يغير اثبات المنطوق ومحذوف لا يغير اثبات المنطوق كما في
قوله فانفجرت اي فاضربه فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى الاول
دون الثاني فسر المراد بما ذكر ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال لجهلا
المقتضى نحو واسئل القرية اي اهل القرية فان اثبات اهل
بغير الكلام لا بنقل النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء كان الاهل

جواب سوال؟

او جعل الفرية مجازا عن مثل المفعولية من الفرية الى الاهل
فهو اى اهل لما كان ثابتا للغة كان كالملفوظ يجرى فيه العموم
والخصوص ولا يتوهمن ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف على
المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ على لفظ
اخر فخارج عن القسم واما الضرورى اى طريق الثبوت بها فقد مر بيانها
في فصل بيان الضرورة تنبيها على ما شتهر ضرورة صحة صوم من اصبح
جنبا لقوله تع فالان باشروهن الى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض الى الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى آخر جزء من
الليل ويلزمه ضرورة جواز ان يصبح جنبا ذهب الامام الرخسى انه
ثبت باشارة والامام البيضاوي اورده في المنهاج مثالا
لما ثبت دلالة وقد عرفت ما هو الحق قسم الشافعية
المتن الى المنطوق وسوما يدل عليه اللفظ في محل النطق اى يكون
حكما للمذكور وحالا من احواله ليدخل في ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم
وهو ما يدل عليه لا في محل بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله
والثاني الى مفهوم موافقه وسوان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق
في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم المخالفة وسوان يكون مخالفا لما فهم فيه
وشرطوا لمشرايط التي اوردها المص وقالوا في اخرها او غير ذلك
مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرايطه الى ان لا
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه

وشرطه ان لا يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه عن المنطوق
بالحكم الثابت له ولا مساواة اياه فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم
في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يجز الى نقد فيه الحكم من
الاصل الى الفرع لعلة لا ندركها باللغة او بالقياس ان احتج اليها
ولا يجز الى المنطوق نحو العادة وربائبكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم
فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق
لسؤال او حادثة كما انه لم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
مثلا فقال اباء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل
السائمة زكوة فوضعها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجي عطف على سؤال في قوله لسؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم
بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل
السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ
عن ذكر شرايط شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسم سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشيء
يعني هذه المسئلة عن مفهوم المخالفة عند البعض لان الاتصاف فيه
من قوله عم من الماء اى الغسل من التي عدم الغسل من الاكسال

وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على
نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قوله الم تحمد رسول
الله اذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد وهو كفر والكذب في زيد
موجود اذ يلزم نفي الوجود عن غير زيد وهو الكذب ولا يلزم الكفر
لاحتمال التاويل بان يكون نفي الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق
على الواجب تعالى على اصل من قال بعينية الوجود فيه تعالى ولاجماع
العلماء على جواز القياس فانه دال على تخصيص الشيء باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
فعلم انه دال للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب
عليك ان مبنى هذا الاستدلال الغفول عما تقدم من شرط عدم
المساواة في مفهوم المخالفة لان وجودها شرط القياس فوضوح
القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اي عدم
وجوب الفعل بالا كسال من اللام وهو للاستغراق جواب عن
الاستدلال المذكور ولما استغرب ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق
وكان معناه ان جميع افراد الفعل في صورة وجود المنفي فيلزم ان
يجب الفعل بالادخال بلا افزال تدارك بقوله غير ان ما ثبت مرة
عيانا ومرة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر
خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالف تخصيص الشيء بالوصف

يدل على نفي الحكم عن الشيء اي يدور ذلك الوصف كقولنا في مسح
المؤمنات وصفت الحالات من الاماء بالمؤمنات فدل على عدم
حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد والاشعري وكثير
من العلماء وفقهاء ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى
ما ذكرنا ولهذا لا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه
ولا في مفهوم الموافق دل على ذلك انه في مفهوم المخالف وتكثير
الفائدة يقتضي ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة
من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملائما للغرض
العقلاء مما يرجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكر الوصف مرجحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد
الاخر ولان تعليق الحكم باللوصف يدل على علية وصفه لذلك الحكم
فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة و
عندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل لانحصر فيما
ذكر لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكر وما ينوا دعواهم
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان القائلين
بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن سؤالا او حادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص

في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا ينحصر فيها فان
شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ومع ذلك لا بد
منه نفي الحكم عما عداه لاستحالة ضرورة ان الجسم يوجد بدون هذه الصفة
بل مراد نعرف الجسم به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة
في الارض الآية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون
ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شيء
من الموجبات المذكورة ونحو المدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح
او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شيء من الامور
المذكورة او التأكيد نحو اس الدابة لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم
ما هم عنه بمراء قد برأه ما اورده عليهم على الاقتراح ثم انه في قوله ونحو المدح
والذم والتأكيد حبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون
للكشف او للمدح او الذم او التأكيد لا يكون مخصصا والاستفتاح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع
في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي الحكم
عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون لكلمة واحدة
في كتاب الله تع وحديث الرسول عم الف فائدة نفح عن دركها عقول
الفحول على ان المثال الجزئي لا يصح القاء الكلية جواب عن الوجه
الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني
ظاهرا وسوان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل لم يذكره

ونحو الجسم الطويل الخ

وذكر الجواب عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
في جنب البلغ وتعذر عدم الفوائد الا نادر غير مطابق للواقع ودلالة
التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي علية الوصف لذلك
الحكم تجدي في تمام التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه
الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة
في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدم بناء على عدم العلة عدما
اصليا لا حكما شرعيا ونحن ايضا نقول بناء انكارنا العدم بعدم
الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات الحالان انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقولهم ليس
في العلوفة ذكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها ذكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم
الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور
ثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تع
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة
القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد وبظهر
الخلاف في قوله تع من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا لمالك مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص
الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام
ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا مفهوم الوصف قولنا في اذا زنت

لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاذا صح الاداء وفي البدني
العالم يثبت لم يصح الاداء قبل ما ثبت الحد من الفرق بينهما في المالي ليس
بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم
وكذا ما ثبت اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح و
عندنا لا ينعقد اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وسوقبل وجود الشرط ليس كذلك لما قرر انت
الطالق قبل الدخول غير لانه طالق وجزاء الشيء لا يكون سببا على ما مر
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم
في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا وتولد منه الطلاق قبل النكاح محمول على
نفي التنجيز والحمل عليه ثابت عن السلف كالشيخين والزهري وغيرهما
صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في
باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا للكفارة
وانما تنعقد للبر والكفارة انما يجب على تقدير الحنث فاليمين شرط الحنث
سبب وفرق بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال غير مقصود في صوم
انما المقصود هو الاداء بخلاف البدني فان المقصود بالوجوب هو
الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا

ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني
وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل و الشرط الخيار
فان بهذين دخلا على الحكم اما الاجل فقط فان فرض المطالبة حكم يتقدم
تأخيره من دخول الاجل على الثمن فالتاجيل انما دخل على الحكم واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط
الخيار شرع مع المنافي وانما ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع
الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحصول
المقصد بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل
بخلاف البيع التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب بلا مانع وهنا
عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

الباب الثاني في افادة

اي في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد
مطلقا اي سواء كان مفيدا للحكم الشرعي او غيره اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب وسمي احتمال الخبر الصدق والكذب سواء بأتي بمفهومه عن نسبة
احد منهما اليه سواء امكن تلك النسبة في حد نفسها او لم يمكن
لخصوصية فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال
المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض لخصوصية المخبر او انشاء
ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الآتي ذكره بالانشاء
آت الشرعية على صيغة الماضي من الخبر كذا اي من الانشاء على صيغته
لما فيه من الاشعار بانه امر او نهي فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه

لا دال على الوجوب انما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على
صيغة المضارع من الجزم لان الانشاء على صيغة اكد من الخبر على صيغة
المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر اكد من الانشاء
على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تع فليمدد له الرحمن
مدا يقتضيه ويمهله وانما اخرج على لفظ الامر ايذانا بان امهاله تعالى ينبغي
ان يفعله استدراجا وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على
صيغة اكد من الخبر على صيغة المضارع وعن الانتقاض بمثل قولهم يسمح
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن
الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب وواحد منهما لا يناسب
المقام والمعتبر من اقسامه اي من اقسام الانشاء ههنا الامر والنهي
فامر قوله افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغتها فانه بمنزلة العلم ولا ينتقض
الحد المذكور طردا بقولنا افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قولنا للفعل
استعلاء والمقترنة امارته الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب
واحترز به عن قولنا افعل دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط
المعتزلي ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان
الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للاستدلال فلا بد من اعتبار العلو في
حده لا في الامر اللغوي المطلق عن القيدين المذكورين ولا في الامر
العرفي المناسب لاعتبار الثاني دون الاول والنهي قولنا لا تفعل
والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر ولم يقل والامر لان المتبادر منه

المذكور

مطلب الامر والنهي

المذكور سابقا وسوف يأتي والمراد هنا الاسم المركب من ام وحقيقة
في القول بعض انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول لما
عرفت ان في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا والمراد من
الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول
والفعل معنى قال الآمدي في احكام الاحكام انه احدث قول
مخالف للاجماع مجاز في الفعل لم ينقل عن الفعل لان المراد المجاز
المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المصدري
عند الجمهور لا لصحة النفي اي ليس ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن
فعل ولم يقل افعل ان يقال انه لم يأمر احدا انطباقه على المدعى اذ
لا دلالة فيه على ان الامر الذي هو اسم ليس بحقيقة في الفعل
بمعنى الشأن انما دلالته على ان الامر الذي هو مصدر أمر لا يطلق
حقيقة على الفعل الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا
ثبوت ذاك بل لانه اي لان المجاز خير من الاشتراك لما فيه من
الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه وعند البعض حقيقة فيه
اي في الفعل ايضا فيدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل
على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب
على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله قلنا المراد به اي بالامر المذكور القول بدلالة السياق
وسوء قوله تع فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز

بقي كما ان الواجب قد يطلق على الفرض كذلك الواجب يطلق على الفرض
اذا قام بالمجتهد فيه

في الرشيد لادم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وسوان
فعلهم للايجاب بقولهم صلوا كما رايتموني اصلي لم ينقل كما اصلي لان
فيه حرجا عظيما قلنا استفيد الايجاب بمعنى ايجاب المتابعة لا الايجاب
فعلهم لان فيه تسليم بدعي الخصم فلا ينبغي المقام عن قوله صلوا
فانه صيغة الامر لما من فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع
بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دلائل الايجاب
اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو
القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قول نبي فلجواز الذي يكون الفرد
عن امر فظاهر على ما تقف عليه باذن الله تع واما فيه فلان القول مراد
بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول ع وانما سكت عن احتمال
رجوعه الى الله تع لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى
واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك ولا يجب على اختلاف الاصليين وعلى
كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة
في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على
الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر وهو ان
يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطال المص هذا الاحتمال ايضا
بقوله والقول يكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لان اللفظ كاف
في المقصود لا نفي خبر النفع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على

المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة المذكورة ولما
كان للمخالف ان يقول لا يتهيأ القول بوضع الفعل او ما يقصد للايجاب
ولا ندعيه بل نقول فعلهم اذا لم يكن شهوا ولا طبعا ولا اختصاصا به
موجبا دليل على ذلك قطع المصنف عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله
ويبطله اي يبطل القول بكون فعلهم موجبا كقول باي وجه كان
انكاره م على الاصحاب صوم الوصال دوي انه م واصل فواصل اصحابه
فانكر عليهم وخلع النعال روي انه م خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس
نعالهم فقال مالكم خلعتم نعالكم فخلعوا انه م فعله
ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تابعه في فعل ظانا انه موجب
بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكرتم
الالزام بان يقال لو لم يكن فعلهم موجبا لما فهم الصحابة منه الايجاب
لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك يعارض راجح
اذ في الموافقة احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره
المحقق في شرح المختصر وموجب صيغة الامر لم يقل وموجبه ولا موجب الامر
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على ما سنقف
عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب
هذا عند الاشعري والقرافي وجماعة من المحققين او شيوع استعماله
في المعاني المختلفة هذا عند ابن سريج من اصحابنا نافي للواقفية في
القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد

فتوقف من جهة الاستعمال من جهة الوضع بخلاف النوع الاول وهي
سبعة عشر الاول الايجاب كقوله تع اقيموا الصلوة الثاني الندب
كقوله ع لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا
الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وسوء ابلاغ مع تخويف
نحو قوله تع قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام نحو ادخلوها بسلام الثامن
التعجيز نحو فأتوا بسورة التاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر
الاهانة نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك
انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني
عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل
الطويل الا تجلي الرابع عشر الترجي والبيت المذكور يصلح مثالا لهذا اذا
قطع النظر عن تخيل شوري الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع عشر معنى الخبر كقوله ع
اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت قلنا لما كان حاصل الاستدلال
ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق
النقض الاجمالي بقوله لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لانه ايضا
مستعمل في معان منها التحريم كقوله تع لا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تسئلوا عن اشياء
تسؤكم والتحقير كقوله تع نحو لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء

ومنه

ومنه التعجيز نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الدواب الكرتي
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا ألم تر الى الذين خرجوا
ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب
التوقف باحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية وللخصم
ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرناه ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصلين فاين هذا
من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقة عند الاطلاق والثاني ما اشار
اليه بقوله ولم يدع انه حكم بعموم الاحتمال انما يأتي في القطع باحد المعنيين
لا الظهور فيه فنحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة
بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور
في النقض الاجمالي لان هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين فعل
ولا تفعل تقديرا لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم بطل فكذا
يتبرح فرق بين قولنا افعل وقولنا لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانا نريد بقولنا
النهي امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في حد ذاته للمقام
ادعوجبه على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب

الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني
فالتقريب غير تام اذ لا يلزم حينئذ عدم الفرق بينهما الجواز ان يكون في اللزوم
خصوصية مزيدة بها ما في اللازم من منشاء التوقف واما ثانيا فلان
اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير مجدور
لان الحتم لا يفرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه اما المجدور
عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور عند
العامة اذ العامة المقابلة للمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة
موجبا حد المعاني المذكور لم يقل بوجوبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة
فان القائلين باشتراكهما بين الاثنين او الثلثة يوافقهم فيما ذكر
اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظ واما اذا كان معنى
فلانه يلزم حينئذ ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد
لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني
المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة
عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة والاصل
عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن
مم فان اللمر قد يكون للاذن في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه
في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم
اذ لا بد من الترجيح اي ترجيح جانب المطلوبية وادناه الندب والاصل
عدم الوجوب بكام والوجوب عند اكثرهم لقوله تع فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فيفهم من سند الكلام
خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير
فيكون للمأمور به واجبا اذ ليس ترك غير الواجب مظنة لخوف العذاب
ولقوله تع ان يكون لهم الخيرة قال اهـ تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء امام
الشئ قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين فيتعين
الاول واما صدر من غير لفظ او حال او تميز والمراد به القول لا
الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل
على انه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب
فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء
ليس الحكم نفسه بل الزام والامر بحق الشئ كما في قوله تع اذا قضى
امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وح لا مجال للاحتجاج
وقوله تع ما منعك الا تسجد اي عن السجود ولا زايدة لدلالة
قوله تع في موضع آخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ و
الانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذا ترك اطلاق الامر
فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تع انما قولنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وسوق حقيقة ذهب في الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها

بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات ومثل
ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجود اي على التقديرين
المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه كلما يوجد
الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان شبهه اي بني التمثيل عليه
عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به
عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون
الوجود مرادا في كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا
ترى ان كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت محافظ على
قاعدة التكليف وتثبت الوجوب لانه يقتضي البد وغيرها من النصوص كقوله تع
افعصيت امري وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فانهم
يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر والاجماع فانا لعلماء سيدتون بها اي
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بصرفها عند ليس بنكير بل تقرير مسلم
وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان
في اشارة الى دفع ما في التلويح والتحصيل في شرح المنهاج
رفعها اعم منه والعام لا يدفع الخاص فيثبت الوجوب المقتضي وعدم المانع
وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق اصل
الطلب فرض فصرف الندب قيده وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة
كما في فاصطادوا قلنا يثبت ذلك اي الندب والاباحة حتى لا تثبتا بالقرينة
وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب

الاحلال اما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضعه بالنقض على ان
مثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تع فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارضا الا ترى ان
فيقي دليلنا سالما لما كانت هذه المسئلة من فروع ما تقدم
من ان الامر للوجوب صدرها باداة التوقع فقال فارادة الندب
والاباحة بطريق الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب
كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة
وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة بناء على اصطلاح خاص في المجاز
مع زيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وسواء ان يكون المعنى المجازي
خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الخصاص
والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام البعظي
والجامع جواز العمل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه
البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب
المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتالي مرجلب
هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال
الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل
فقط اذ دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما يثبت في العدم
الدليل على ومنه يعلم ان ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه

بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما او على التأويل
المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض
معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان مثل هذا التأويل
في الخلافيات يفضي الى تجهيل المتخالفين فلا يرتضيه واحد منهما تم انه
لا وجه لقوله اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة
وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام على تقدير التجوز وصدارته على الدلالة
عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفي
هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند
البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي
هذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة اما
اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا
فللجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد انتسافه فلا يكون مجازا الا من حيث
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني يعني دلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى
تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة
ولا بطريق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
في اطلاق واحد وهذا لان ابقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في
ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه
الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند

البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شمولا افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد
العموم دون التكرار لان افعل مختص من الطلب بذلك الفعل وهو اسم
جنس يفيد العموم فبيانه بما ذكر بعده فتمام التقليل بمجموعهما لا بكل
منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة اداة التقليل وسؤال السائل
في الحج يقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من الامر وقد علم ان
لا حرج في الدين فاشكل عليه فاله وفهمه حجة لانه من اهل اللسان
فلما سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان اكتفاء المذكور بالتنبيه
تماسيأتي من تقرير حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله لا التهيئة
الجد للاله السؤال المذكور على الاحتمال الظاهر لان الاستفهام عن تعيين
احد العينين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق القائل
بالاحتمال دون القائل بالايجاب وعدد وفر والشافعي يحتملهما لم يقل
يحتمل لما عرفت ان العموم يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي ذكره
لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان
يحصل الامتثال بها مع اياتها تحصل ولا يتقيد باحد المتقابلين وهو
الاخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليها بالصيغة يعني ما ذكرنا انما يدل
على انه لا يدل عليها بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليها بالصيغة و
عند بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط

كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا اوخص بوصف كما في قوله تع الزا
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فخ يوصد اي بوجب التكرار حتى لا ينتج
الا بدليل لان الاستقراء دل على ذلك بعض ان استقراء اوامر الشرع من
الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص
تلك انام يقم دلالة الاستقراء عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من التعليق والتخصيص وموصد اي موجب
هذا القول ان ثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقتي نفسك الا انه لم يتعلم
هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر في عوض الثمرة له
وعند عامة علمائنا لا يحمل واحد منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع
الا على الواحد حقيقة وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية
بخلاف قرينة الاتي او حكما وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق
جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع هذا النوع
من الواحد وذا مرجوع فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة
الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع
على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعا
كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه
مصدر يقع على كل نفسك تيقين الثلث لم تعل يوجب لان الايجاب مضاف
اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني
ويقع على الواحد ويقع نية الثلث فقط اي لاحتمال الاثنين لما مر على

المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فيراد
الواحد اي تعيين ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد
فلم يدل على قطع اليسار لغة بل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة
لكن فيه دلالة عليه دلالة البناء على تكرار الحكم بتكرار السبب ولا مدفع لذلك
الا بان يقال دل قراءة ابن مسعود رض على ان المراد من الايدي الايمان
وفيه انه حينئذ يضع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره

الاتيان بالمأمور به نوعان اداء هو تسليم عين الثابت واجبا
كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر معرف لها غالبا
وقضاء هو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالوقت على ما تقف
عليه في القضاء الشبيه بالاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى
تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب
ويطلق كل منهما على بعض الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق
على الاداء حقيقة بحسب اللغو والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما
يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها ومحلها فما فاتت
الشرف سواء كان الشرف الوقت او شرف المحل لا يعرف مثلا له اي الحائض
للشرف الا بنص لم يعقل لا يعرف له مثل الا بنص لان الظاهر منه ان يكون
كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة صريح في القضاء بمثل
معقول فلا يستظهر في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه

اى لوجوب القضاء بما عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت
الوقت والحل وله مثل من عذره يصرفه الى ما عليه فافهم الا شرف الوقت
بلا بقية سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقوله ع من نام عن صلوة اى غفل عنها نائما او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت اما نقصان شرف الوقت
فالنقصان المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك يجب عليه وسو نفى الوجوب شكل وكذا الحال
فى الصلوة النائم واذا ثبت فى الصلوة والصوم وسو مقصود اى واذا
ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت غيرهما كالمذورات والاعتكاف
قياسا عليهما يجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكور من
الاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقريره
ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص
جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس نظهر لا ثبت فلا عتبية للدخل المذكور
فيه ولذلك لم يتعرض له فى الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الحالات
فى الحاجة الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل
ينبغى ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الواجب بالنذر فى رمضان
آخر تعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب صوما مخصوصا بل
والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما

مخصوصا به لكنه سقط الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اى الشرف
المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الموت فيه بعيد عاد
السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كما كان بان يكون للاعتكاف
فوجوب القضاء مع سقوط الوقت احوط من وجوبه مع بقوته اذ عند
سقوطه يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما فى بقوت
شرف الوقت من الزيادة وهى افضلية صوم رمضان على سائر الايام
مشوب بالنقصان وسو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما بقى رمضان
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان
آخر ليس ببعيد فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المجبر تلك الزيادة
ايضا وفيه نظر اذ الموجب ما ذكر ان لا يتأدى شرط الاعتكاف بصوم
القضاء لكنه يتأدى به على ما ذكر فى الكشف والاداء انما كان كذلك لوصف
الذى شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصرا ان لم يكن به كاداء انها منفردا
او سو فانه ذلك على تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او تشبيه
بالقضاء كاداتها لاحقا فانه اداء لانه فى وقتها وقضاء لانه يقضى
ما انعقد له احرامه من الاتمام خلف الامام حقيقة بمثله لانه خلفه
حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم
اقام بنيه الاقامة او بدخول وطنه للتوضى ينبغى ان يكفيه ان فرغ
الامام قبل اقامته اعتبارا لشبه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة
والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار

فرضه اربعا وكذا اى يتم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم ذلك المسافر
سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف
والمسائل تؤدي من كل الوجوه فتيقيرا بالاقتداء المعترضة عليه وكذا
ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به
وسهوه لم يمنع كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء بعض الامام
حتى يكون فانيا له بخلاف اللاحق فانه ستلزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده بعد سبق الحدث قاض ولهذا
اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام حكما
دون الثاني لا بقراءة اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر الذي يصليه
مع الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه منفرد فيما سبق به فيقرأ
ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما
بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالانفاق للحج ان الحج يقع عن الامر
في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق
والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بصفة
بالوقوف وفي الجهاد والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر تعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان الغائبة
في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل
ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى اذا ادى الزيوف

في الزكوة لا يقضي صفة الجودة لما ذكر فان قيل هذا اعتراض على قوله
وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بصفة فلم اوجبتم القربة في الصلوة
بصفة فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة لم والفدية
ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية
فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما لانا قلنا
الرخص اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول المعنى
لم يخرج فدية حكم الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة
وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التقليل في الصور
فانه يحتمل ان يكون فيه بعض معقول فلا نقف عليه ففيه اتيانا بالمندوب
او الواجب وخرجوا القنوت نص على هذا المعنى في الزيادات وهذا
استحسان وهو من هنا انكشف سرور سوان لنا حكما شرد ابن الوجوب
والندب ووجها للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية
عطف على ما سبق من جهة المعنى اى قلنا عشر وعيه الفدية في الصلوة
لما ذكر وعشر وعيه التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها
عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية
التصدق بالعين لخالف لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في
الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة
من اوساخ الذنوب والاثام وتحقيقا لضيافة الله تع فان بالاراقة
ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تع باطيب ما عنده على ما هو عادة

الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التقليل المظنون
في الوقت في معرض النص الظرفان متعلقان بالفعل المنفي وعملنا به
بعد الوقت احتياطا يفوتها احتمال ان يكون نفس التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت بالتقليل المظنون
ولم نقل يجوز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في
باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص
ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا تفرع على قوله عملنا به بعد
الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين والقيمة الى
التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به ليسقط بالشك اي
باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بحق ايام النحر ولما
قضاء شبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في التهجد اكبر اكبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوع فانه
وان فات موضعه وليس لتكبيرات الصبح قضاء اذ ليس لها المثل قربة
لكن الركوع شبيه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء الى النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لكان الانحناء فيكون شبيها
بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم لهذا فوجب الذي يجيء بمعنى على
كما في قوله ع من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين الحق
في الغصب وتسليم في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف

او السلم بدل الصرف او المسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين
ذلك الواجب في الذمة ليئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والسلم فيه
فانه حرام بنهما والقاضي كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بجنايته او
دينا وغيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما ذا ى الشغل بالجناية او الحمل
او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري اما رجع بنقصان
العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القبض
لا يتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل
حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف والمثل
للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض ويطالب
المديون باطياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها
فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمتها لها على الزوج
ولم يقض بها القاضي حتى ملكها ثانيا من حيث انه عين حقها تسليمه
الى تسليم الزوج لها اياها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من
الزوج ان يسلمها اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله ع دخل على بريرة
رضي الله عنها فاتت جرمة تبرة والقدر كان يغلى باللحم فقال ع ألم اللحم
لنا من اللحم نصيبا فقالت سولحم تصدق علينا يا رسول الله فقال ع

هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف ككونه مملوكا
لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع المأخوذ فيه ذلك
الوصف سواء اخذ جزاء او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين
الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليم اليها ويملك
الزوج اعتاقا اى اعتاق العبد ويبقه قبله اى قبل تسليم اليها و
ان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اى حق المراجعة
في الابد من الاداء القاصر اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك
جاهلا لا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد
في كتب اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتقويم
وما وجد منه تقويم لانه ربما يأكل الانسان في الموضع الاباحة فوق
ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاباحة
وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده و
العادة المخالفة للديانة لقوة جواب عن تعليل الخصم والقضاء عمل
بمقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او المثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل فمتى قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع
والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء حيرة الولي بين

القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا
يقطع اى ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا
تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا قضى اليد بان قتله متعمدا
يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص
بقتل النفس اذا القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين
الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا فصار
كما اذا قتله بضربات والحاصل انه جعل الاقتضاء في القتل بينة لسراية
اليد ولهما ولابي حنيفة ان ما ذكرتم من ان القتل اتم اثرا القطع فاتحد الجناية
فيتحد موجبها من حيث القضاء اما من حيث الصورة في جزء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعددها
موجبه الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزء المحل اى انما يدخل ضمان
الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخله ارش الموضحة في دية النفس
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يجاوز القطع من حيث ان المحل
يفوت برء ولا تمام برء كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا نفع لقوله ان القتل اتم اثرا القطع
وانما لا يجب اى القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها جواب
عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
اذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى بقضاء القاضي وهذا
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تتضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي
المال عند عدم احتماله اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى
القتل بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا يعقل لمثل لا يقضى الا بنص قد
ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تع وانما اعادها هنا لتتفرع عليها قوله
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز
والاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتوهم في المنافع لعدم بقائها
ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه لا محل لها تتمة فان عدم بقاء
العرض محل للخلاف بين العقلاء ولم يتم حجة قاطعة للخلاف وانما يرد
عقدا لاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال تقويم خاص
فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان النفاء البضع مع انه لا يجوز
الا بدل اي بالمال المتقوم لقوله تع ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الحاجم
فهي في نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد
عليه ولهذا استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة العقد تدارکه
بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى بغير الا تمان ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذي به يتم العقد
بخلاف القياس لما مر انه لا تتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيشتمل
على بعضين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقومها بالعقد
والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها
مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول اذ للفارق وهو
الرضى وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني فان لم اثر
في ايجاب المال مقابلا ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص
اذا قضى القاضي به ثم رجع ترجع اخر على الاصل المار ذكره وصورة المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا عن شهادتهما
لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل لمثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اتلف
عبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الجزاء عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل
ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب سواي الاصل
وهو العبد فيجز بينه وبين القيمة فانها اذي تجز المراة على القبول
حريا احق ان يقال بمجرد الجزء عن الاصل لا يتحقق اصالة البدلية

ا قبل وللفارق ايضا وهو الرضى
كما قاله صاحب التنقيح لا خصاص ا
كما من السلمين باحد العينين ا
اختصاص الاول بالاول فلا
الثاني على خلاف القياس وهو
تقوم بالبين بكر الا متناع بالتقوم
الاول لتحقق الامتناع بكل منهما وا
وقضاء الهداية في كل منهما وا
اختصاص الثاني بالثاني فلا
الرضى انما يثبت
بالبين بمال لا في
بالبين بمتقوم متقوما والعب
ا ا صاحب التنقيح مع غيره
بالاختصاص المذكور كيف
بعقل وللفارق ايضا

في جميع صور القضا فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعة
بقوله والواجب من الاصل الواسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه قضاء وما يشبه الاداء لا بد للمأمور به
من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله لان الشارع حكيم لا يأمر
بالقبيح قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا
لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به بمعنى كون الشيء متعلق
المدح عاجلا والثواب اجلا ويقابله القبح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب اجلا ولهما معنيان اخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما
كون الشيء ملايما للطبع وكونه منافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه
صفة نقصان وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط
وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل
بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد
اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب
عليهما الا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة
لفعله ولا غاية لفعله فالقبيح عنده ما نهى عنه نهي تحريم او تنزيه
والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح فان المنع

عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفي نظر لانه ليس يتعلق المدح
والثواب بلا انزاع وسيبقى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما: وضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح
ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما
يحمد عليه وعلى هذا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الاخر
ما ليس للممكن منه وهو من العلم بحاله ان يفعله احتراز بقيد الممكن عن فعل
العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد العلم عن الحركات
الصادرة عمن لم يعلم الدعوة وما للممكن منه وهو من العلم بحاله ان يفعله
وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على هذا التفسيرين
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول واسطة بين
الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق
به من القيل والقال فموضعه الكتب الكلامية ولا يتناول لصاحب هذا
المختصر ان يطول فيه ذيل المقال ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض
المتاخرين في ان حسن بعض الافعال وقبح بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة له ويعرف عقلا

ايضا اما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا واستدلوا
بان وجوب تصديق النبي الثابت بنوبته باظهار المعجزة في جميع
ما اخبر بها ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه
من جملة ما اخبر به والا اي وان لم يتوقف جعله عليه يكون وجوب
تصديقه مما في بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب كما ليطل
امر النبوة فاذا لم يكن شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر في تقرير
الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان اول ما اخبر به النبي عم
ان توقف على الشرع يلزم الدور اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال
لان تكون الموقوف عليه نصا اخر والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه
ادل النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون
حسنا عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم
من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا و
كذلك نقول امتثالا لامره عم ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف
ثبوت الشرع على وجوب امتثالا لامره وان وجب عقلا فهو المطلوب وبان
وجوب تصديق النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو
جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان ثبت
شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبت
عقلا يلزم قبحا عقلا ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا
فيكون حسنا عقلا والجواب عن الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة

الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت
عليه من الادلة القطعية مما لا ينازع في كونه عقليا كالتصديق بوجود
الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز
ان يكون ثابتا بنص الشارع على ما لبله وسوء دعوى النبوة والظهار
المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وتحرم كذبه
وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة
العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تع فلان الاصلح واجب
على الله تع بالعقل فيكون تركه حراما على الله تع والحكم بالوجوب والحرمة
يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الاهتمال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تع فيها بشيء
من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع
وهو تعالى عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال
العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا ولم في كل قضية
كلية او جزئية حكم معين وقضاء معين واحاط بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع من شر او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح الا
ان العقل قد يعرفها بما خلق الله تع العلم بها اما بلا كسب كحسن
تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح
المستفادين بالنظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا
بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية اعاذنا الله تعالى من ذلك بمنه وكرمه

عند الاشاعرة لاثبتان اصلا الا بالشرع ولا طريق للعلم بها الا
من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة
فخارج عن مبحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولي له كما لا يخفى والمأمور به
في صفة الحسن نوعان حسن لعينه في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء
كان ثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع او لا فالقسيم
المذكور تيتشى على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء
المأمور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها
عبادة مع خصوصية او غير صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير
صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد فانه حسن
لكونه اعلاء كلمة الله تع والاعلاء خارجا عن مفهومه او غير صادق
كما في الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه
والحسن لمعنى في نفسه تم الحسن لعينه والحسن لجزئه والثاني انما يكون حسنا
اذا كان جميع اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه
فبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن اشلة يأتي
في فصل النهي باذن الله تع واما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا ولاشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو
الفعل المطلق كالعبادة وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة
والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهو لا يكون حسنة
الا لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق ان ما يكون

فيه رد على صاحب التوضيح حيث
نسبه على الاصل الاشاعرة
قوله حسن
قوله على الصلوة

مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة
فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب
مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تع داخلا في هذا المفهوم بل يلزم
ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزء ولا تأثير لتفصل في دفع ما قيل
في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن العقل او قبح لزانه لما اختلف
بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم
بدوام الذوات واللازم بط لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان الدفاع بان يقال
ان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات سو المجموع
المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول تنوعه
لانواعه والحسن او القبيح لذاته سو الانواع لا الجنس فيه وهذا امر آخر
وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق
واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو
الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولا كذلك سائر الافعال فانها
الا دكان لم تجعل داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة
قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده واما الاقرار لاجراء
الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق
والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية

قوله لان شكر المنعم حسن للامر به
قوله لان الفعل مع قطع النظر عن الامر
قوله لان الذوات الخ

قوله فيما يختلف باختلاف الاضافات
قوله لا يقبل سقوط التكليف
لانه في الكفار مطالبون بالايمان بالله
في الكفار فقد كابره لانهم كانوا يعترفون
بالله تعالى بعد ما سئلتهم من خلق السموات
والارض الخ

فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا للجهة
تركيبة حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا
اعتبارا لجهة بقيته في حالة الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج الشبيه
ان يكون حسنها بالغير وسد دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت
لكن الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى
الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله تع خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة وان
كانت محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى
كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق
فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط اى سقط حسن دفع
الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور
المذكورة تعبدا لخصائص الله تع وعبادة خالصة عبدية الصلوة لا يقال ان
اريد بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون
الزكوة واشباهها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكون نها مأمورا بها
لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد كون الفعل مأمورا به فينطبق على مذهب
الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في
غيره الاعلى اصله بان يكون ثبوت الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع
لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على

اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادات لذاتها وان كان
لعينها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحق بما هو
حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه
مأمورا به وايضا لهم ان يقولوا ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به
حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تع واستتباع امر حسن
لذاته فالحسن لمعنى في نفسه نوعان يكون حسنة لعينه او لجزئه مع قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنة لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به وبما ذكرناه من قيد قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباينا شخصيا في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون
الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة بخصوصه والعبادة
حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لعينه فيكون حسنا لمعنى في نفسه وللخاص
لما ذكر من التكلمات قلنا كونه عبادة بخصوصه لا يقتضي كون العبادة
جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل

جهة حسنها كونها مامورا بها بل تستدل بذلك على انها حسنة في نفسها
وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لانم ان الامر بالزكوة وامثالها امر
مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحو حتى
يشترط فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية
باذن الله تع واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا
المامور به كالسعي الى الجمعة حسن لاداتها وهو منفصل عن السعي والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث سقطها فلا يحتاج في كونه وسيلة
اليها ونقاحالها الى النية لان المحتاج الى النية وضعه وسوكونه
عبادة لاذاته وسوكونه طهارة واما قايم بهذا المامور به كالجهاد
لاعلاء كلمة الله تع وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار
باسرهم لا يترع الجهاد وان قضى البعض حق الميت سقط عن الباقين ولما
كان المقصود تيادي بعين المامور به كان هذا الضرب الا الضرب الاول
شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لاشك ان المامور
الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغاير الحسب الخارج
كاداء الجمعة والسعي فلا شبيه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن بحسب
الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تع فان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب
وامثالها وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تع لكن لا تغاير بينهما في الخارج

فهو

فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير
الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى
في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا تسيل
سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه واغايصرف عنه ان دل الدليل
لان كمال الامر يقتضي كمال حسن المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى
الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب لان في الندب نقصانا و
قد علم ان الحسن يقتضي الامر فالامر الايجابي يقتضي الحسن الكامل فانه لابد
ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب
محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المامور به وكمال العناية بوجود يدل على كمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وسو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث وسو ان الاصل في المطلق
ان يجري على اطلاقه على ما يقدم بيانه والكمال قيد وذلك لم يشترط
الاثر ال في التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشار الى الحسن لمعنى
في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الوجه
على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرضه في سائر الكتب وانما
قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر
والثاني يوجبه والفرق بينهما سو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون
حسنا ثم يتعلق به الامر والوجوب متاخر بمعنى الامر يوجب حسنه من حيث
كونه اتيانا بالمامور به فقال الشافعي نوقع على ان الامر المطلق لا يقتضي

اي لو لم يكن الامر
لما امر الله تع به

الحسن لمعنى بان قال الامر لطلب
الفعل والشرط الايلاج ودون
الانزال لانه كمال والكمال قيد
وفي اخر مباحث الاجتهاد
التفريع الاستدلالي لا يتعدى به
على الكمال مما لا يتعدى به
مسائل الاصول بحسب ما يوجبه
ولا تصور ولكل الاعتبار
وهذا ما قال ان حسن المامور به
عند الاتيان به يستدعي الحسن
عند الامر به يستدعي الحسن

اما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنا وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم
الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت والا لم يخاطب المعذور بالجمعة اي يلزم
باقامتها عينا بل حيز بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا
باقامتها مقام في الوقت فصارت مقررة له الا ناسه ولا فرق في هذا
بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا ادى
بالظهر صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف ههنا في امرين احدهما ان
غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا
ينتقض وهو دليلنا في الموضعين مذكور في المتن

التكليف
عما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة
بناء على خلافهم في الاصل الاول ولما مر تبنا على خلافهم في الاصل الثاني
ولا تمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ان دلالته
على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تع بعدم وقوعه
لا يجوز والا لزم امكان الكذب وهو محال وامكان المحال محال لانا نقول لا نسلم
بين الشيئين وقوعا لا يستلزم التلازم بينهما امكانا الا ترى ان عدم
المعلول الاول ممكن وما يلزم من عدم الواجب تع غير ممكن فامتناع الكذب
من الله تع لا يستلزم امتناع ما يلزم من وقوع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه

واحتجاجهم بانه لا يليق الحكم بناء على وجوب رعاية الحكمة في افعال تع ممنوع
غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف الابطال
عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تع لا يكلف الله
نفسا وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين وقلب الحقايق فبالاتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية
والمعتزلة خلافا للمعتزلي في تمسك بتكليف الجاهل بالاياه نسبة هذا الخلاف الى
الاشاعرة فربما يفهم منه تقرير انه مكلف بتصديق النبي ع في جميع ما علم
مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو
محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لانا نلزم اخبار انه لا يؤمن
فانا آ وغاية ما ورد فيه قوله تع سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما
يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ع قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن
عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن
كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون
من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد من الثاني الاحكام
التكليفية والاول اعم منه كما لا يخفى واما في الممتنع بالغير سواء كان كذلك
لفقد شرط او وجود مانع فقد يجري فيه الخلاف لكن لا كما توهم من قوله
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تع نسب تكليف المحال
اليه والا فهو لم يقل به وعلمه تع بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز
الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير

تقريره ان العاصي مامور وينتهي منه الفعل لان الله تع قد علم انه لا يقع
وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تع
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم
كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انتظم فلا
يصلح للتأثير فيه لا ايجابا ولا انتفاء وما يلزم الاشعري لانكاره كونه
العباد خالقا لافعاله ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق
يلزم الماتريدي ايضا للاشتراك في العلة المذكورة وانبائهم لعدم قدرة العبد
تاثيرة في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تع فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
وكما ان لهم ان يقولوا في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تع الفعل باجراء عادته
كذلك للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف
بالفعل التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تع على حسب جري
العادة ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة ويأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل الآتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما يأتي
في فصلهما والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداءه بدونها

نادرا وهي شرط الوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا فضل
من الله تع فلهذا يصح التيمم مع الخوف والصلوة قاعدا او موميا معه
اي مع الخوف ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا
فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور قال رحمه الله لا يجب القضاء
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لعدم القدرة فلا يجب
الاداء ووجوب القضاء فرع وجوب وقال الثلثة انما يشترط حقيقة القدرة
للاداء اذ كان هو الفرض انما عليهما فالفرض القضاء وقد وجد السبب
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان للتيمم كاف
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود زوال
العمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر
في هذه الصور كما في مسئلة الحلف بترك السماء فانه ينعقد اليمين لامكان
البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف
وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطنا انما متعذرة هي سلامة الآلات
والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقة فهي متعذرة
للعقل جواب تسليمي تقريره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط لوجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه
حاصل ههنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة واما
القدرة التامة الحقيقة فلا يشترط لانها متعذرة للعقل ضرورة ان العلة

التامة مقارنة للمطلوب كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ونقول جواب
ثالث عند دليل ذفر للقضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها
فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان بعد اليس
ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الا ترى على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالامر الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال
لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادلى
ما يتمكن به على هذا السفر عاد ليل على انهما من القدرة الممكنة حتى
لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي
وسايط حصول المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا ينافي سلامة الآلات
والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر اي يسير الاداء على العبد كالغناء في الزكوة
ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب ليلا ينقلب الى العسر اعترض عليه اولا بانه ثبوت
الى فوق اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر الى العسر
يلزم ثبوت احد الامرين وسوا التماثل دون الآخر وسوا البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام التفاوت
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد حقا
ولا يد وعن الثاني ان نعني انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب

القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجباه على تقدير الهلاك لوجب بطريق
القرابة والتضمين فيصير عسرا فللتأمل انه التيمم لكل عسير فلا يجب الزكوة
في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تقدر
بقي ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج
بالتقدير عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما سلم
بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان
النصاب شرط لليسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي
قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير
سواء بقي ان النصاب لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء
الخمس من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما
يكون الثاني ايسر من الاول بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم
لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر
الغيب والاصله فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب
لاشتراط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند
هلاك البعض وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التحرير الكامل
وسوا التحرير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة تتبعضها السهل
من البعض احترز به عن التحرير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد ولا دلالة فيه على التيسير
ولقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان

العجز في العزائم لا يصح التوقيع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر
فلا يتصح ترتب الصوم على عدم الواجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء اى القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا كالاستطاعة مع الفعل
فالقدرة المشروطة الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا
سابقة ولا لاحقة ودا اي لكلمة لط القدرة المقارنة دليل ابسر فيشترط
بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تخلف القدرة
على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة
لجميع شرايط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها
وسقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها
لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهو الشرط لملك
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا عين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم
يكن فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة
ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب
ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى معين لان الواجب جزء معين الفضاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا

للمأمور به نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت

ما يتعلق بوقت مخدود بحيث لا يكون الاتيان به في غيره لكل الوقت اما بل
يكون كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار و
بالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة اما المطلق على
التراخي لانه اي لان الارجاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا
بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
امتثال المأمور به عقيب ورود الامر بالتراخي عدم التقييد بالامتثال في
الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن
العهدة فالفور يصلح للتراخي دون التراخي واما الموقت فاما ان يضيق
الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء
لمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما
ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او
لا يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون
الا بالنهار وقسم اخر هو كل ما ان يفضل او يساوي اى لا يعلم فضله
ولا مساواته والمراد من الاحكام السابقة ايضا ما يحب العلم كالحج لما
وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت
الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وسوا الصلوة في الوقت
واما التي خارج الوقت فمثل الواجب وسبب الوجوب استدل على سببية
الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لعام الاحتمال الا ان
المجموع يفيد القطع لعدم تطرق الاحتمال الى الكل ثم لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة

بخلاف التراخي فثبوت الفور بالقرينة
هو المختار من ان مطلق الامر للتراخي
على الفور ولا على التراخي
بالمعنى المشهور ولا لاحدهما على
التعيين

المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو سنا بالسبب ولتقرره بصفته
صحة وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه وفيه نظر وان
الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بعض انواع الاحكام على
امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون للحكم بالنسبة اليها نصبا
لهذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
عند اهل السنة لا يقال للحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم لا يجاب
وهو حكيم تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره اي الوجوب وهو
للحكم المصطلح حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان
الوجوب المسبب هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وسواي الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر هو الوقت فكان
هذا الشيء الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا لفظ الا
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء فيكون اي لفظ الامر
سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو
اشتغال ذمة المكلف بفعل ومال والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
فلا بد لكل من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل بمعنى بمعنى مصدر يا
هو الايقاع وبمعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم

المال وتقرر في الذمة وجوب ولزوم تسليم المال لمن له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاذا اشترا سيئا ثبت الثمن في الذمة
وثبوت فيها نفس الوجوب واما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على
ان اصل الوجوب هنا بيان افتراق بين الوجوب بين الوجوبين بحسب الوجود
في المال اما بيانه في البدن فنقول وايضا واجب على المغمى عليه والنائم
والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا يقال لزوم الفعل الاختياري من
الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم النوع الاول ليس
في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدما يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك
لو كان القصد لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان القصد لزومه
بعد زوال العذر على ما هو جوابه لعدم الخطاب اما في الاولين فلان
خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم
في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد انتباه لانا نح
يكونان آتيان بعين ما خوطبا به لا بمثله والمفروض خلافه وما في فقط
المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا وتكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه شيء يصلح للسببية غير الوقت فهي منحصرة فيها اما لهذا وللاجماع
فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى

ز لصاحب التلويح

ز لصاحب التلويح

الفعل وسو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء
ومنهم من فرق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر
ان الوقت سبب نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لازم اي على تقدير
ان يكون السبب كلي ان وجبت في الوقت تقدم على السبب تمام السبب
عند انتهاء الوقت وان لم يجب فيه تاخير الاداء اي اداء الواجب عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر
اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه اي تقديم اداء الواجب على
الوقت لامتناع التقديم على السبب بالجزء الذي اتصل به الاداء
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس بعد وان كان ناقصا كوقت الاصفرار يجب ناقصا فان اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادي كما وجب بخلاف الاول
لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانعقاد
قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لم يكن موديا كما وجب
لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس
فان عبدتها يسجدون بخلاف قبل الغروب وانما لم يلزم فساد العصر
اذا شرع فيه في الجزء الصحيح وهو ما لو ان غربت لان الوقت لما كان متسعا
جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكذلك لما
في موقتها بقي الفساد الذي يتصل به البناء اراد به البناء ضد الابتداء

يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترضت في
حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه
مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت سوى وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا مجرد
وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء
بدونه هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا النقصان
مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال
اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم يؤد
فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكامل في الاداء يعني
انه موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء كان
لضرورة قد تم بانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى لا
يجوز قضاء العصر الناقص بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب
الاداء يثبت اخر الوقت وقيل اول ما يجب بالشروع اذ هنا توجه الخطاب
قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الآن يأثم بالترك لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب
الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين نفسه
نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشرائع وانما له
الاتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رخي فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات

ومنه انه لما كان الوقت مستحقا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لان ما ثبت حكما اصليا نصب على
الحال بناء على سقط الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب توقف الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار
للمؤدي لانه قدر وعرفه فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر وعرف
بالوقت فانه الاسلم عما يدخل في الخوف والجماع من الصبح الى المغرب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله تعالى شهد
فليصمه من ههنا شرطية فتدل على التعليل ولنية الصوم البة فان لام
الاضافة الى السبب ولتكراره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
الخطاب صحة الاداء مع الوجوب وقد قرن السبب اي بين الوقت
والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره
فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان الشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء
منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر فاذا لا يجعل غيره شروعا فيه ولابي
حنيفه لما رخص لصلحة بدونه دينه وهو قضاء دينه اولى واعلم ان شروع
المسافر وغيره ان اتى بالعزيمة وسلم بأن اذا صام واجبا آخر جواز عن

قوله لما ان المشروع الخ يعني بانا نم ان المشروع في حق المسافر هذا الاخير
مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه عطف على مضمون الكلام السابق فصار معناه
في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة سقوطه وانما قال في حق ادائه
لان في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة سقوطه فعلى الدليل الاول وهو
قوله لفصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل يقع عن
رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء
ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان
لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع
عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل لمصلحة دينه انما يقع
اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت
بالنسبة اليه كسقطه يقع عن النفل فههنا روايتان اي بناء على هذين
الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه
يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض
اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا
صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر
الاسلام والامام السرخسي في اصولهما وبسوطهما وفي المسافر
قد تعلقت به بطن قام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي
الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما سواء

وهو اختيار الكرخي وهو اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف
ازدياد المرض لا بحقيقة الوقوف فكان كالمسافر في تعلق الرخصة به وعقد
وقال في مسئلة ابتدأ به لما صار الوقت متعينا لم يكن له ان يسافر لان
فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص
فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينوه كمن نوى بصلوته كل النصاب
من الفضة يقع عن الفرض ولهما اى لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا للعدم
اختيار العبد في عزمها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به
العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال
الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تع جبرا
لم يكن بد من التعيين ليلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق
في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تع وتفصيله انا نم ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وعمرو
فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يصح الخطاب في الوصف بان نوى النفل
او واجبا آخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل بقي الاطلاق
وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم
التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة واداء وغلبة جانب الفساد لكونه
عدميا والنية المعرضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك قلنا

لما صح بالنية المقدمة المنفصلة عن الكل فلان يقع بالمتصلة بالبعض
اولى جواب منع قوله والنية للعرضة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب
موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو سبوق بتحقيق معنى
الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر وجميع المتهري
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب
بالضمان مستند الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة
فهلكت فادي الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعي
يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق الاستناد
لانه لا يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن
تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابنا انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل سوى مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في
اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون
تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية
وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان
صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسد ويجب ان يكون ذلك البعض

تمام الحكم الكل من وجه حتى يكون الاقتران بد في حكم الاقتران بالكل
فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذي
بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء
الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه
بالكثرة والشافعي يرجح على العكس اعتبارا بوصف العبادة فانها لا
تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه باعتبار الاجزاء وترجيح
ترجيح بالوصفي لانه باعتبار الوصف فاه قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا تعرض دونه المنافي كالا يخفى
قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه
حرام ونية النفل لغو عندكم فثبتت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة
اذ انسى النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت
الذي لا ادكم اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من
القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا احدهما
ما ذكره بقوله لما صح بالنية المفصلة الخ والآخر ما ذكره بقوله ولان صيانة
الوقت والثاني يشعر بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا
الوجه لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية عن ابي حنيفة
ومن حكم اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت صالحا للمؤدى
ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده انوى النفل في النهار يكون صوم من

من زمان النية ومن هذا الجنس اي جنس صوم رمضان المنذور في
وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر
يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لانه حق الشارع وذلك ان الوقت
صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وسوا النفل حتى يقع
عن المنذور بسبب ان الوقت متعين لا بتعينه ولا يؤثر في حق الشارع اي
ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت فيه لا
سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن
الوقت متعينا لها كان الوقت من عوارض الوقت فلا بد من التبييت
اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
متعين ينكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقدير حاصلا في
اول النهار بناء على تعين الوقت فان يوجب كونه صياما وههنا
لم يتعين الوقت يوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي في الكل
جواب سوال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت
لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند
ما ذكره واما القسم الرابع وسوا الخ فيشبه الظرف لان افعاله لا تتفرق
او قاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان
وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان الحج به بعد العام الاول يكون اداء
بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام

في التوضيح وان كان بعد الزوال واما استظهاره لانه غير مذكور فتدبر

الاول وهو لا يسع الا جاوا حدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط
ان لا يفوت قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع
بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر
الحال وبقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير
لو مات في العام الثاني فتثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار
عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار سو المعياد يته عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد ولذلك بنى الشبه الثاني على قول الاول قال الكرخي
هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعندنا
مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فضيلة الحج فضيلة مبتدأة
فقال محمد لما كان الاتفاق به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والموت
في سنة واحدة غير متعين فيضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل
بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام
الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا
ليلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من النسق وترد
الشهادة اي ان آخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار
فاسقا فترد شهادته فلا يبطل اختيار جهة التقصير والاثم بان ادركه
الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت

فان المعيار

فان المعيار سو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جاز اذا
وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض استحسانا فعليه
فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السنة فيحج عليه فيبطل
التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية دليل على هذا اي على عدم صحة
النفل صحته اي صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية لكن احرم عند اصحابنا
وهو مبني عليه قلنا الحج يفوت الاحبة ولا عبادة بدونه اما الاطلاق
فيفيد لانه التعيين اذ الظاهر ان لا يصدق النفل وعليه حجة
الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عند اصحابه
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدليل الامر فان عقد
الرفقة دليل الامر بالمعاونة في ان الكفار مخاطبون
بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام قال الامام الخبازي
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات لعامة
مطلقا وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بالترك الاعتقادي
في حق وجوب الاداء كذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب
الشافعي لانه لو لم يجب لما يؤاخذ فيه في تركها وقد دل عليها اي على
المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولان
الكفر لا يصلح مخففا ولا يفرقونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل
ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في جواب الاداء
فائدة لانه يجب ليسقط بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة

خلافا للمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله ع
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات علق ع الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ يكون
الواجب عليه ع الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا
بمفهوم الشرط كما يتهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان ثم نتجه
ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فانه يصير اهلا له بتحصيل
شرطه المقدور وان اريد انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدي نفعا
كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظرا ان الطبيب
لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بنظر له بل عليه وكذا
هنا وقد ذكر الامام اي شمس الائمة ان علمائنا لم يتصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين
الشافعي فاستدل البعض ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة
خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد
بانه يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
والبعض بانه يصلي في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه
الاداء خلافا له لان صحة ما بنى كانت بناء على الخطاب وسيتقدم بالردة

عندنا

عندنا فتبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عند
فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدي انما يبطل لقوله تعالى ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله اذا اسلم
في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوه على
ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان و
يخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون
بالايمان فقط ثم قيل والاستدلال الصحيح على الذهبان من نذر
بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادة ورد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل
بالردة بالنص المذكور فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال
المذكور ثانيا الخ الذي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
المراد بالحتي ما تحقق حتما فقط وبالشرعي ما لم يتحقق الحتي
تحقق شرعي بان كان وشرائط الخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى
بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحتي من الحركات و
السكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اي بوجه
اتفاقا والدليل ان النهي للقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه

قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه ليس لعينه
اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره ح فيكون قبيحا لغيره فهو ان كان
وصفا فكالاول اى ان كان ذلك الغير وصفا لحكم حكم القبيح لعينه فهو
ملحق بالقسم الاول الا ان الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولذا كان
مجاورا الا اى لا يلحق بالقسم الاول كقوله تع ولا تقربوهن حتى
يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وسوالاذى حتى
ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعندالشافعي سو كالاول اى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه يبطل اتفاقا وفي المثل
بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعي المعاملات
والعبادات سو يقول لا اصح لها اى للشرعيات الا اوان يكون مشروعة ولا
يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذا دنى درجات المشروعية الاباحة
وقد انتفت ولان النهي يقتضى القبح وسو بينا في المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضى
القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصوم
لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه يبطل عنده وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه وتسميته فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجيء

في هذا الفصل والدليلان المذكوران للحنفية الاولى لنا حقيقة
النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه ويلقب
بفعله وللخصم ههنا اعتراض ذكره الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم
والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف
الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فنبقى على اصل الوضع من
المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك فانه يقتضى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المقتضى الشرعي وجوابه ظاهر وهو
القطع بان النهي انما هو عن اسماء الشرع نكاحا وصوما وصلوة لا عن
المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرع ليس معناه المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحة لا يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة
الحايض بطلة ولان النهي عن المستحيل لغويا فانه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع
بهذا المنع والمحال لمنع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا
كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان ادنى درجات المشروعية
الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة والعصيان كالرخصة
في الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور به بقوله ع فليات
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهي على كونه معصية لا على

ملاحظ المتن هنا البحث
تفصيل النسخ وذكرنا عليه في
متن

تغيير لتقرير السابق

في النسخ والنهي عن الشيء
بعد الامر بما ذكرنا لانه
دليل آخر فحقه التفصيل
بإداة التفصيل منه

كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باعتبار واما الجواب
بان القبح يقتضي النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى بفتح ان النهي
يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضى وهو النهي فانه لو كان قبيحا لغيره لبطل النهي لان القبح
لغيره لا يكن وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فاما ما بني
على اصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم امكان وجود القبح لغيره شرعا محل
نظر قد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا
على التفصيل الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي
يقتضي البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهي سبب القبح في المحل
فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يتوجه
لتضاد الامر والنهي فلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به ضرورة تغاير
المطلق والمقيد بل بمطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بايتاء
بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضر ما فيه من المنهي عنه بالعرض
اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض ولما استشعر ان يقال انكم قد اخرجتم
نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وسوتم بين المشرع بالرأي فلا يجوز
تداركه بقوله والمشروعات يحتمل هذا اي الاشتمال على المأمور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي

اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني
بالعرض وبالعكس والاول باطل لانه اما ان يحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا
لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا لو يكون
قبيحا لعينه او جزئه اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق الكل
فعلم من هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد
اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى
بما هو مأمور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا
القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امر اطلقا واما
الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو
المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي لعينه
عنده الابد ليلا ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الابد ليلا ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويقع باصله عندنا
وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده
ويفيد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقع لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل و
عنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الطلاق الاخر المذكور وهو
بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان بحسب ان يجري

على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما دل الدليل على ان النهي لقبح فيه
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان فساد بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا
فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان
القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية لصحة الشيء ورجح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم
يوجد الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي
صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما للمشروع وموجب التعليل القائل
لان صحة الاجزاء والشروط لك ان تقيد الوصف اللازم بان لا يكون من
الشروط وهل هذا الا تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة
والصوم يطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في
الثانية خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع
بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه
امثلة العبيج باصله لا بوصفه الذي تسميته فاسد لكن صح النذر به
اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية

غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن مضيافه الله تعالى فاما
في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول
لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة في
الاوقات المنهية فقد نهيت لفسادها في الوقت وسوسيها وظرفيتها من
حيث انه سبب يجب الملابسة بينها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجبا قضاء يتادى
ناقصا كما في اداء الصلوة لاعيارها فتعلقها بها تعلق المجاورة لا تعلق
الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فصح بالشروع بخلاف الصوم
فان الوقت معيار والصوم عبارة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له
فساده يوجب فساد الصوم وانما هذا الفرق انما يظهر في النفل
حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو
افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام
المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان
كان مجاورا يقتضي كراهية تتعلق بقوله فذلك الغير ان كان و
صفا له عندنا وعنده خلافا لابي الحسين البصري لما قرن النهي في
العبادات يوجب البطلان وان دل الدليل على انه لقبح مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول
للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لقبح
لمزاحمة او لجزئه يبطل اتفاقا كالملابس جمع ملقوح عند الخبازي

وملقوح عند الاذهري والجوابو هما في البطون من الاجنة والمضامين
جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهي عن بيع المضا
مين والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن
وكون النهي عن المستحيل لغوا على انه اذا النهي يجاز عن النسخ لاعدام
الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لغيره لان البطلان
والفسخ لغيره متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل يتوقف
على تفصيل الكلام في الجزء والوصف المجاور فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق عليه ذلك النهي عند اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو
ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول
للبيع والوصف والمراد به اللازم الخارجي اما ان يصدق
عليه الملزوم نحو البياض اعلاه كلمة الله تع وصوم الايام المنهية اعراض عن
ضيافة الله تع واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلي
فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم والمجاور هو الشيء الذي يصاحبه
ويفارقه في الجملة وسواء صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدونه البيع و
بالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق

قال الاترجي الى هنا انتهى ما
وجد من قوله ونهى عن بيع المضا
مين الى هنا وقال الجوزي
من قوله والمضمون الى هنا
وقال الاخضري
هو منفصل من المتن
انه والدليل المتقدم
بحذف المضاف
اي

لا يصدق على السفر هو صل اليه فهو يوجد بدون سفر المعصية كما
اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر
ولم يوجد القطع سواء كان نواه او لم ينو اذا ثبت هذا جئنا الى
تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا فان فضل
خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان شرطا في العقد كان
لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يقع عرضا الا مثله فان
العادل له بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد
المبادلة في الزائد لكن الزايد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف له
اما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر
فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة واما
صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولان اعراض
عن ضيافة الله تع وهذا وصفه واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان كل جسم
متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية
واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين
الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح
والمضامين النكاح بغير شهود في البطلان لان الخبر فيه
الذات اذ لا نهي هنا لانه منهي بقوله ع لا نكاح الا بشهود فانه نفي

ولان ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال يتحقق كون المبادلة
التامة لم يوجد لعدم
المال المتقوم
بسم الله الرحمن الرحيم

اي التسبيح واما البيع الفاسد فانما
اوجب ذلك الفاسد وكلامنا في
عين ما نحن فيه لقولنا اما الربوا
واما البيع بالشرط واما البيع
بالخمر من البيوع الفاسدة

لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا
ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله واما النسب
وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال ان هذا النفي في بعض النهي
كقوله تع فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع
بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تنزل عما ذكر واجاب بانهم
وان نقال ولو تسلم انه نهي عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي
يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل
بخلاف البيع فان وصفه للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل مشروعيته في
موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انتفى
عنه الحل لا يبطل البيع فان قبل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا السؤال
نقض للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها لعينه
فلا يتجه ان يقال لانا اذا اوردنا النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا
فان البطلان في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي
وهو الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة وفي المنع
المذكورة تسليم بطلانها فحق السؤال المذكورة ان يجعل ابتداء اشكال
تقريره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي
عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه وكل شئ من القبيح لعينه يفيد

حكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المزبورة
وتقريره ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه لتطويل العدة وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو زجر
والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه قلنا الزاني لا
يوجب ذلك نفيه اي لا يوجب الزنى بذاته حرمة المصاهرة حتى مر دلالة
بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع الجزء
لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اى الفروع والاصول كانتهاء النماء
فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما
اقيم السفر بمقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي
ورد واعيد فجعلنا ما هو موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبقية الولد
وما يعمل بالخلقية يعتبر في عمله صفة الاصل اى لما جعل الوطي موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل
لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء
فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما ثبت
الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اى بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه ليلا يجمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
هذا جواب عما ذكره بقوله لا نسلم الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال
انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر

الصلوة اذا قدم تام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على الفعل لا يتعد عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعادة على الطاهر يجوز وعندهما
اى عند ابى حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل يتعرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دايم فيصير ضده منهيا عنه
المسائل تعريفات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع ثم كل شئ في القدمة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوايد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب من قول
وسو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيانه ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب تد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها
بالنبي وتم من كيفية بانه بطريق التواتر او غيره وضده وسو الانقطاع
وحال الراوي وشرايط وتحمل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادني في المبداء وسو السماع او المنهى وسو التبليغ
او الوسط وسو الضبط والقدح فيه وسو الطعن وما يخص الفعل
وما يتعلق بمبدايتها وسو الوحي سواء كان تعلق السوايق كشرايع
من قبلنا او تعلق اللواحق كما قال الصحابة رض

في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من هذا القيد
لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان لانه من ان يكون روايته في كل درجة لم يقل في عهد
لانه يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية
فلا ينتب التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يقل قوما
لاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم اى لا يدخل تحت الضبط وفيه
اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن توطيئهم
اى توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه
لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لفرض من الاعراض
لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط
التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم
حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة
الاولى لم يكف بقولهم بعد القرن الاولى اذ يلزم ان لا يكون
من المشهور ما دونه من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول
ولم يكف بقولهم بعد الدرجة الاولى اذ يلزم ان لا يكون منه ما دونه
من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاولى فتامل اولا يصير
كذلك سواء كان روايته في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد
الدرجات فان لخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصر لا يصير مشهورا
والاول متواتر وهو يوجب ايجابا باعاديا او عقليا على اختلاف المذهبين

يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحققا للضمان فانه مالم يخرج عن ملكه لا
يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا
يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو اى ضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا بقوله الا ان لا دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فانه الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح دليل على ان المنهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني
كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة
في حقهم يعني الالتزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام
فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على العبيد سواء ولا
يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانا انما
يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها
كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فانه
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى وقد كرمنا بني آدم فان المملوكية بناء في
المكرمة والاباحة لعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما او نقول
ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة
في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الذمي اما في حق

الآخرة فلا حق يكون مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية
قبيح لمجاوزته على ما بيناه من قبل فصل اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المأمور به
ان كان تفويتا للمقصود يكون حراما والا لا كان مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وهذا مما لا يتصور
النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصد نحو الامر بكراهة وكونه سنة مؤكدة
ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة
ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه انا يجاب
المشابهة الثانية الندب مسلم واما ايجابها كونه سنة مؤكدة فمحل
نظر قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتزوج يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تقربوا
عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما آجله ان يقال ان المعتدة اذا
تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
ويحتسب ما تري من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مأمورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى
الليل ولا يتصور كفاه من شخص واحد في مدة واعدة كاد اصومن
في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في

الصلوة اذا اقدم تام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على الثوب للاثبات عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعادة على الطاهر يجوز وعند ما
ابي عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دايم فيصير ضده مفوتا هذه
المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسن الهدى وان كان من العادات فسن الزوايد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب قول
وسو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيانه ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب تد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باثباتها
بالنبي وم من كيفية بانه بطريق التواتر او غيره وضده وسو الانقطاع
وحال الراوي وشرايط وتحمل الخبر الذي سو يتعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادنى في المبداء وسو السماع او المنهى وسو التبليغ
او الوسط وسو الضبط والقدح فيه وسو الطعن وما يخص العقل
وما يتعلق بمبدايتها وسو الوحي سواء كان تعلق السنة بوكتابع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض

في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لابد من هذا القيد
لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان لانه من ان يكون رواته في كل درجة لم يقل في عدد
لانه يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية
فلا يثبت التواتر احتراز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يقل قوما
الاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه
اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن تقريرهم
اي توافقهم على الكذب لكثرتهم تفسيد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه
لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لفرض من الاعراض
لا يكون متواترا واعلم انه يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم شرطيتهم
التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم
حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة
الاولى لم يكف بقوله بعد القرن الاولى اذ يلزم ان لا يكون
من المشهور ما دونه من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول
ولم يكف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ يلزم ان لا يكون منه ما دونه
من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاولى فما قيل اول ايراد
كذلك سواء كان رواته في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد
الدرجات فان لخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصر لا يصير مشهورا
والاول متواتر وسو يوجب علما يقينا عاديا او عقليا على اختلاف المذهبين

علم اليقين لان الاتفاق على شئ شرع بعد تباين هممهم وتطابق فهم
مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهود وهو يفيد علم الطمانينة
حاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه
احاد الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل
حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له
العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد اذا خبر
المشهور ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عليه السلام الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم تحصل زيادة ورجحان
بدخوله في حد التواتر ليقينية الآية بالقبول فاوجب اذكرها والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي يذكرها ان شاء الله تعالى وهي
كاقية في وجوب العمل دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب
شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدون العلم قوله تع ولا تقف ما ليس لك به
علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا لان خبر الواحد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر يقبول بالاجماع مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق
والكذب احتمال عقلي يندفع بالعدالة وفيه نظر ولانه يوجب العمل
ولا عمل بدون العلم فاما ايجاب العمل فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة

منهم طائفة

منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والطائفة يقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد
التواتر ولقائل ههنا للطلب والايجاب لاشتراع الترجي على الله تع
ورد عليه ان المراد الفتوى في الفروع بقرينة النفقة ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين ويشهد لذا ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر
الواحد والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمانة في الهدية
والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل
الافراد لي الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وتفاصيل
ذلك واه كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر والشهرة
ولنا هذه الدلائل يعني الدلائل الدالة على وجوب العمل وسع لزوم
العلم للعمل والمراد من العلم في الاية يعني قوله تع ولا تقف ما ليس لك به
علم ما يقع الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا واما
الاخبار في احكام الاخرة فنها ما هو مشهور فوجب علم الطمانينة و
منها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع واما
ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو في الجمل والاصول
ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفيه نظر لانه
يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخرة بل يكون في سائر الاعتقاديات
كذلك الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف

الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد
ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين والعبادلة اي
عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة رض ونحوهم
فحديثه يقبل وافق القياس او لا وعن مالك ان القياس يقوم عليه
لانه راي المجتهد يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل
الخطاء واما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب و
القياس يحتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا
الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت
العلة فقط فانه يحتمل ان يكون خصوصيا الاصل بترتها لثبوت الحكم او خصوص
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية فقط
اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا شهرة كابي
هريرة وانس بن مالك رض او لا يكون كبلال رض ونحوه فان وافق القياس
يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر
الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد من اطلاق بعض
الرائي ولمحافظتهم جانب الراوي اطلق عليهم اصحاب الراي وعلى غيرهم
اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلا قصور
حق الرائي لم يأمن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة

يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من صرى يصرى جمعه والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري
كثيرة اللبن وكذلك المحفلة وهي ما روي بان من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظر الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح
من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع واما المجهول فان روي عند السلف وشهد والم
بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن
بعد النقل فكذلك في الاصح لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا
التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط اما المجهول الرواية
لذلك قيل ان هذه الجهالة كفاية عن الجهالة بالمعنى الاول وان قيل
البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا
كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال ابن مرة وما سمى لها
مهرا وما دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رض
ورده على رض وقال ما نضع بقول اعرابي بوال على عقبيه كنى به عن
قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذلك كان من عادة العرب الجلوس
محتبيا فاذا بال يقع البال على عقبيه وهذا طعن من علي رض وقد روي
عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت

ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا
بالغرض بالتراخي وبقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوض كالو طلقها قبل الدخول
وان ردّه الكل فهو مستنكر لا يعمل بحديث فاطمة بنت قيس قبل انه
تما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف
يكون مما ردّه الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل انزوم ثم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها ذوجها ثلثا فردّه عمر رض وغيره من الصحابة
فيه بحث وهو ان فاطمة بهذا لم تلزم بترك عدتها فصارت ناشزة
ترح بذلك في الاختيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك
اصحابنا بجديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعدة من المنكر الذي
لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن الى
حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال عليه
السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون
والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء
بظاهر العدالة ولم يصح عندهما [illegible] في شرائط الرأي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان كافرا تما يكون
مستقيما على معتقده ولهذا بنى القاضي عن عدالة الكافر فشرط

العدالة لا ينفي عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر هنا كاملا وهو
مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يخبر رجل وقد مضى صدر
الكلام او يذهب قبل تمام فهم معناه اراد المعنى اللغوي وهذا
الشرط لم يعتبر في نقل القراءة لعدم الرخصة فيه الى النقل بالمعنى لما في
الحديث ثم حفظ لفظه الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
احترز به عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لاي سبب كان وفيه
ان الضبط بهذا المعنى لا يشرط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من
غير نكير وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على سوء المراد لم يعمل على ما عينه
الشرعية اذ يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي و
اما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر
قدرها لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي
الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت
عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار وصغر المجهول في القرون الثلاثة
انما يقبل عندنا بالشهادة النسجم على تلك القرون بالعدالة واما
الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر
يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدنيا فهو موقوف
لظاهر تبنيه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا

ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يتوصف فيقال هو كذا وكذا اي
يسأل عن صفات الله تع التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل هو كذلك
اي اشتهد ان الله تع موصوف بتلك الصفات وعن النبي ع فاذا قال
نعم بكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تع فامتحنوهن فاذا
ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة
او محدودا في القذف تائبا بخلاف الشهادة في صفوف الناس فانها
يحتاج الى تعبير زايد ينعدم بالعمى والرق ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص
بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولاية لا يرى الشهادة
يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقتضى عليه المقضي به وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزم المخبر له
شيئا بل بالتزامه اي بالتزامنا يلزم من الشرايع المنقولة بالتزامه
والتزام يلزم اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم العاقل اولا ثم
يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط عقله اي مثل الحكم الذي
يلزم على الغير بتعديه لزومه اولا على الشاهد الولاية كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى
الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا
فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة

ابدا من تمام الحد بعد التوبة لا يقبل اشهادة المحدود في القذف
وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدم التهمة وهذا وجه الفرق بقبول
حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه ع قبول الحديث عن الاعمى
والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان
يعتقا [illegible] في الانقطاع الى انقطاع الحديث عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وسنة ظاهرة وباطن اما الظاهر فكالارسال
الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوي قال رسول الله بلا اسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله والمرسل منقطع
عن رسول الله صلعم ظاهرا لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال
لا باطنا لما ذكرنا في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل ومرسل
الصحابي مقبول بالاجماع ومحمل على السماع ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يسنده غيره او ان يرسل اخر
وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل للجهل بصفات الراوي التي يتوقف قبول الرواية على العلم
بها ويقبل عندنا وعند مالك كل ما في الصحابة رضي ارسلوا قال البراء
ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب
ولو كان اقوى من الارسال لما عدلوا عنه وكان كلامنا في ارساله
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه وعدم ظن

كذبه على الرسول اولى فدل ارساله على ان الواسطة عنده عدل
ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي خاصا وهو فوق المسند لان
الاصل اي الغالب انه اذا وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد
واذا لم يتضح نسبه الى الغير لجهله ما حمله الى ان يحمل الناقل ذلك الغير
الشيء الذي حمله سواى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل
بخلاف المسند ولا باس بالجهالة لان للرسل اذا كان فقيها يتهم بالنقلة
عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي لا اجرى انه لو قال
اخبرني ثقة قبل مع الجهل ولا يجزم بما لم يسمعه من الثقة ومرسل دون
هولاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ورد عند البعض لان الزمان
زمان الفسق والكذب الا ان مروي الثقات مرسل كمار وواسنده
مثل ارساله محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما
بعارضه الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله تع
اسكنوهن الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تع
من وجدكم يجعل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم
لا يقال انما ترد حديثها لتهمة رواية بالكذب والنسيان للمعارضة
الكتاب والا لما كان بقوله عمر رضي حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت
بعض لانه معارض بان يقال انما ترد للمعارضة لتهمة الراوي والا
لما كان لقوله لا ندع كتاب ربنا بعض والحق انه لا تعارض بين وجهي
الرد فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين للمدعي فانه معارض لقوله تع

واستشهدوا الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين
وحيث نقل الى ما ليس بمشهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد
والواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو
كانت اليمين مع الشاهد كافية لما اوجب حضورهما وتهن ممنوعات
من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في البسوط ان القضاء بالشاهد
ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رض وحديث الصراة فانه معارض
لقوله تع فاعتدوا الاية وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عاما و
الظاهر او لما من خاص خبر الواحد ونسخه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا
يراد به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد نسخه
على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله ع لم يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالف فردوه ودل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله
فانه منسوخ او ليس بحديث بل بفتري واجيب عنه بانه خبر واحد وقد
منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به
مسئلة الاصول ورد بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول
فان المراد ما تردد في صدوره عنه ع فلا يتناول المتواتر والمشهور
واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض
لقوله ع البينة للمدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي
وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي

بخبر الواحد وحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض
قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم
الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا
لغوات وصف البيوسة ولا نوعان لبقاء اجزائه عند عيره تمرا
كالحنطة ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا منها
لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما يكون بينهما في
البلوي العام كحديث الجرة باسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوفر الدواعي
وعموم الحاجة اليه فجعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب
التعسف في بيانه كونه منها فقد التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة
عن نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة
اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل
على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا
ينافي الاتصال بل يقرره واما بنقصانه في الناقل لما كان الاتصال
بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاتصال كخبر المستور اللائق القرون الثلثة لم يقل الا في الصدر الاول
لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي
فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه يأتي
بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة

لان

نجز الواحد وحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض
قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم
الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا
لفوات وصف البيوسة ولا نوعان لبقاء اجزائه عند عيره تمرا
كالحنطة ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا منها
لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما يكون بينهما في
البلوي العام كحديث الجرة باسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوفر الدواعي
وعموم الحاجة اليه فجعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب
التعسف في بيانه كونه منها فقد التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة
عن نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة
اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل
على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا
ينافي الاتصال بل يقرره واما بنقصانه في الناقل لما كان الاتصال
بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاتصال كخبر المستور اللائق القرون الثلثة لم يقل الا في الصدر الاول
لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي
فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه يأتي
بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة

لان

لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي الذي لا يبالي من السهو
والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي الى
الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل روايتهم للشرائط
المذكورة اي الاعتبارية في الراوي فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو ان يقرأ المحدث
عليك او قراءة عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول
هو طريقة الرسول عم اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة كان ذلك
احوط عندهم لان مأمونا عن السهو يفتى عن القراءة عليه اما في غيره
فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
يكون الحافظ من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون الحافظة
الا منه واما الكتاب والمراسلة فقايم مقام الخطاب فان الرسول
كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول
حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعات ونحوها
والمناولة ان يعطيه كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب
تجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما
بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي اليها ان الامر الستة امر عظيم لا يباهل فيه وفي تصحيح

في التنبيه اخر هذا الفصل
عن فصل في محل الوجوه
ان يقوم قلب

انا نجوز طريق الاجازة مع ورود
الخبر بالاخبار اعتبارا بسماع
جميع ما صح عن غير بلزم تعليل
السنن وانتفاعها للولد كان رخصة

الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى وايضا فيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا امر يتبرك لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال
ان السلف كانوا يتوارون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد
كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرة
اى اذا راى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلبت عزيمة وانما سميت به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد
المقتدي على امام وسويا لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط سو
او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند
ابي يوسف ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء
هو المجموع من قطع القراطيس للامن عن التزوير وان لم يكن في يده
يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون
الثاني ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد
يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه
نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب موقوف يجوز ان يعول و جلت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا تتوا
التزوير في مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا
فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى
لقوله عم نضر الله اي نعم الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها

كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه عم خصوص بجوا
الكلام يعني ان له عم فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر
ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء
يجوز ولا شك ان العزيمة سوا الاول والتبرك بلفظه عم اولى والالة
الحديث المذكور على الفضيلة لا تدعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
لكن اذا ضبط المعنى دون اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا
وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يضر نقل بعضه بعد ما علم
انه مراد منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم خصوص
بجوامع الكلم وسواي الحديث في ذلك اى في النقل بالمعنى انواع
فاما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما
كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اي في المشترك احتمال التأويل وتأويله لا يصير حجة على غيره
وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير ام احاطة فقه صد
منه فاما الجمل والمشابه خارج عن البحث لعدم احتمال النقل
بالمعنى فيها ضرورة ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيها
في الطعن وسوا ما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلاف
بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد ما دوته زوجت ابنة اخيها

ع

وهذا غير مخصوص بمن
ما في التلويح منه

رد لصاحب التلويح منه

بل هو اداء كما فهمها ومن
لم يفرق قال ما قال منه

رد لصاحب التلويح منه

هذا وقد اجاب عنه في التلويح منه
بتقديم على التفصيل الاول بعد
حق هذا التفصيل ايضا ان

اللطعن من
ان ما ذكر كان بناء السر من قبيل
في التلويح اما باء الخ وفيه

عبد الرحمن وهو غايب وفيه نظر الان غيبته لا تستلزم ان يكون
النكاح بلا ولي بان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب و
لحديث ابن عمر رضي في رفع يديه في الركوع ان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض
ستين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفي قصور اذ لا
دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يصير حجة وكذا الحمل ببعض المحتملات اي عمل
الراوي ببعض محتملات ما روي فانه رد منه للبناء في بطريق التاويل
لما صح حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة
فان انكار ما صح بحديث عايشة رض فان الزهري من رواية وقد انكره
لا يكون خروجا عند محمد لقصة ذي اليدين وما روي ان النبي ص صلى
احدى العشاءين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو يدين فقال
لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال ص كل ذلك
لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فقال ابو بكر وعمر
فقال احق يا يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقيل وانه
انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على ظن انه
اتم الصلوة فكان في حكم الناس ومن ذهب الى ان كلام الناس
ايضا يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال
قحر الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي ص ذكر فعل
بذكره وعمله وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي وتم

ولم يرجع عن ذلك فان هذا من ذاك ولان الحمل على نسيان الراوي من
تكذيب الثقة الذي روى عنه وفيه نظر لان اللزوم تكذيب الثقة
ممنوع لجواز ان يكون سهوا ونسيانا ويكون خروجا عند ابي يوسف
لان عمارا قال لعمر يا امير المؤمنين ان كنت في الابل فاجنبت فتمعكت في التراب
اي تمرغت تذكرت ذلك رسول الله فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رض فلم يقبل لوجه التمسك بهذا ان عمارا كان عدلا
فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر رض وسلم يتذكر ذلك فيما لا
اذا انفرد عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا وتقل الخاني
عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى الاشعري
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقوله وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بدا
ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحمل الخفاء
يكون خروجا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل بخبر عمر
وعلي رض ولا يحمل مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع
بخلاف حديث العمتقهة ونفي عمر رض رجلا كان سبيلة ولذلك تحمل
وايضا حلف والله لا انفي ابدا حين سمع طوق الرجل بالزوم مرتدا
ولو كان حد الحالف على تركه وفيما يحمل الخفاء لا يكون خروجا كما لم يعمل
ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقهة في الصلوة لانه من الحديث المرسل
فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن جليا

بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك
الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك
بالجرح المبهم جوازا ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح
ومواقع الخلاف والحق انه ان كان تقريرا باسباب الجرح ومواقع
الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان كان
مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العدوان والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب ومزاح وتحمل الحديث في الصغر و
الاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول
فخر الاسلام فصل في محل الجرايي الحادثة التي ورد فيها الخبر
والمراد خبر الرسول عليه السلام وسواء تعلق به حق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاول ثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان
من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي ثبت بخبر
الواحد بتلك الشرايط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء و
نجاسته يقبل خبره وان اخبرهما الفاسق او المستور يتحرى هذا اي
الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه عن جهة العدل
اذ في كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند الملاقي فلو اشترط العدالة
في الخبر عن حالة الجرح فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار

لكن اوجبنا انضمام التحري اليه بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونه
العلماء الاتقياء في الغالب فلا يجري في اسقاط قول الفاسق والمستور
عن الاعتبار فيه واما اخبار النجس والمقوم والكافر فلا يقبل فيها
اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر
عن طهارة او نجاسة والمراد بالعقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد
بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل
في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها
ثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا
من جهة المتن والدلالة لكونه في الثابت بدلالة النص كالكتاب والسنة
قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع
من جهة المتن وعندهما اي ابي يوسف ومحمد لا تمكن الشبهة في الدليل
والحدود تندرئ بها واما ثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا
تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فانه
كل ما دونه التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحدود
تندرئ بها واما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس على ذلك لكن
بحديث جرويه الواحد واما حقوق العباد فثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة واما شهوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فاكد فيه الزام
محض لا يدخل لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدو عند الاكثر فلا يشترط فيها لا يمكن عرفا كشهادة

في التوضيح فان الذين يتلقونه هم العلماء الاتقياء
وعبارته ما هذه سهو

في التوضيح ان الثابت بدلالة النص قطعي بعض قطع الاضرار
النص قطعي عند البلد والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وفيه انه لا فرق بينهما في القطع لعدم المذكور انما الفرق بينهما في القطع بالبعض للناص صحة المتن على تبيان

وكون الواحد حجة على الاطلاق غير مسلم اذا اريد بالاطلاق الخلوص عن الشبهة وفيه تحقيق اذا اريد سيأتي فتدبر

في التنقيح لا يثبت الا بلفظ الشهادة ولا انتظام له مع قوله والمانع فيها لا يسمه

القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثوب
بدون النصاب ولان فيه بعض الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بهلال رمضان حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما شبه ذلك كالودايع والامانات تثبت بخبر الواحد بشرط
التمييز والتحري على ما ذكره الدبوسي في اصوله وكلام البزدوي فيه
مضطرب وقد ذكره في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير
والوجه اشتراط العدد لرجحان فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة اللازمة
ههنا فانه في اشتراط البلوغ او الاسلام او العدالة في هذه الامور
غاية الحرج لان المتفارق يبعث الصبيان والعبد بهذه الاشغال
والعدول من المسلمين لا ينصبون دايما للمعاملات الخسيسة لاسيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة فلا يسبق
ان امر الطهارة والنجاسة لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا
بيان فان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل فيها وذكر ههنا
ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثم مطلقا بل مع انضمام التحري
وقيل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كفزل الوكيل
فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الوكيل

يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة ما ذكرنا
آنفا وانكاح المولى البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث
انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فانه كان المخبر رسولا او وكيلا يقبل خبر
الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح
رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعدد ولا
سائر الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو
غير مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط وانا نوفق بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل
فينتقل عبارتهما اليهما ما شرط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف
الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار
الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان تحافظ ظهور الكذب ولزوم
الضرر في الاولين اشد منه في اشغاله ثم يجوز الاقدام
التي يكون عن قصد فيها ما يقتدى به وهو محرم رخص فيه كنقض اليمين
بتحريم الحلال قال الله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وسماه واجب
واجب وفرض الفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو
اما مخصوص به او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها وصار
عنه عن عمد كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول والاكل

ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدي به لئلا يقتدي به فقوله
المطلق تفريع على نوع ما يقتدي به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق
خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله ع فليحذر الذي يخالف عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي
ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه
بتلك الصفة والا اي وان لم يعلم صفة ثبت المتيقن وهو الجواز ولا
يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون لخصوصيته وخن نقول بهذا الاحتمال
خلاف الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان تثبت خلافه وقال الخصاص
وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه ثبت للتقدي بافعاله قال
الله ع لابراهيم ع اني جاعلك للناس اماما وذلك سبب النبوة فالا
لازم حق يقوم دليل الصارف وعن هذا الاختصاص كونه زلة او صادرا
عن غفلة وغير ذلك مسئلة ما يكره في حقنا قد يستحب في حقه ع بل
يجب تعليما للجواز تأخير المغرب بمزدلفة وقد روي انه ع صلاها عند
مغيب الشفق قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه ع فعل ذلك لبيان
استداد الوقت فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول اثبت
اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه فاطمة
والقرآن من هذا القبيل وما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال ع ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث

الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما يدري لقلبه بلا شبهة بالهام
الله ع بان اراه بنور من عنده كما قال ليحكم بين الناس بما اراك الله
وكذلك حجة مطلقا بخلاف الهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
والالهام الشرعي اذا حل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي
والثاني ما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خطه الوحي
الظاهر لا غير لقوله ع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق
انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل
الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمله ولا عجز لوجود الوحي القاطع
وعند البعض له العمل بها مطلقا والمختار عندنا انه ع مأمور بانتظار
الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وحي مرجو فروله فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لهم امر الاعتبار بقوله ع فاعتبروا
فانه اوجب الاجتهاد عليهم وحكم داود وسليمان عم بالرأي في نفش
غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة
معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولو قوعه عنهم
حيث قال رايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قال يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افحج عنه فقال ع ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق
ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رض سال

النبوءم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجتة اكان
بضرك لكن فيهما اي في هاتين القضيتين مجال ان يقال انه وهم عليه
بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا تنويها بالى الفهم
ولانه وهم عالم بعلل النصوص فيدل انه العمل في صورة الفرع الذي وجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه وهم شاور اصحابه في كثير من الحوادث
فاخذ في اساري بدر برأي ابي بكر حيث قال فهم قومك واهلك استبقهم
لعل ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وكان هو الرأي
عنده عم فخر اصحابه فاخذوا الفداء فنزل قوله ما كان للنبوءم ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله
عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم
الله سبق وسوانه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي
انه وهم قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشارا
بالاثخان وللاية تأويلات اخر ذكر في باب الاجتهاد بان قال الله تعو و
تسلل لك كنتم تنهما ما روي ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي
المشركين عمار المدينة ليفروا فقام سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة رضي الله عنهما
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا تعطيهم
الا السيف وقالوا وهم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اكسر عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاء الله وهم العمل برأي الغير فيما يتعلق

الوحي لانه اقوى ولما كان وهم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه ايضا وحيا
لانطقا عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعو ان
هو الا وحي يوحى واجتهاده وهم لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على
اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عن استدلالهم الآخر فتدبر لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى
ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمل اصلا والباطن
يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وسوا القياس يحتمل الخطاء في حاله
الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل القرار عليه فصل
في شرايع من قبلنا هي بالنسبة الينا حق بقوم الدليل على النسخ عند البعض
لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع المخالفة
للخصوص اراد الخصوص بزمانه الا بدليل يدل على ان الثابت في حقه
كالثابت لابراهيم وهارون لموسى وهم كما كان في المكان اي كما كان الاصل
فيها الخصوص بمكان كشعيب وهم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اي ما تمسكوا به من النصوص فذلك في
اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض الزمنا على انها شريعة
لنا لقوله تع اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث
يخصصها به فيحمل على انه شريعة لنبينا ولقولهم والله لو كان موسى حيا
ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم ببعث المتأخر

هكذا ذكر في اصول البزدوي وعندي انه
مخصوص من البعثة العامة

يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل هذا
مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة وماذكروا غير مختص
بالاصول بل في الجميع رد لما ذكره الفريق الثاني وما ورد عليه ان بعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتدي به ويكون معنى له لا تعتد قاندا تك
دفعه بقوله والنسخ ليس بقهر ابل سوبياه لمدة لكم فما انهت مدته ارتفع
ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لدينا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم وللذين
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
علينا من غير انكار وقصارى منع المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي عم
او العالم الحكيم ان يقول الله تع للنبي عم او العالم احكم بما شئت
لان الحكم اثر شرعي تبع للصلح لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل
المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلح
لا يصير مصلحا باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي
بيتم دليلكم عليه وسوان شرعية الحكم لتحصيل المصالح دائما وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اختياره فيما فوض الحكم الى رأيه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان
لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر من خلو الحكم عن الحكمة وعندنا
هو جائز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وسو واحد من علماء
هذه الامة لقولهم بعد ما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا
جملتها احمد ولانت نجل يجنبه من فحلها والفحل يعرفه اكان حرك لو
ورتبا من الفتى وسو الفيط الخنق لو سمعت ما قتلت اى سمعت شعرها

ما قتلت ايا ها وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله
بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الفقهة وقولهم في جواب الاقرع بن
الحابس حين قال عام يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
اكل عام لو قلت نعم لكل وجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج
كان بمشيته عليه السلام ونظائرهما ان النبي عم قال ان
الله تع حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس رض يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر
وهذا يدل على التفويض الى رايه عم وقالوا في جواب ما ذكر لعلها
الى لعلك الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص محتملة للاستثناء
مثلا ان اوحي اليه قبل قتل اقتله الا ان تنشد ابنته فحينئذ لك ان تقتله
واوحي اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسأل عنك الاقرع
فانذ حينئذ لك ان تقول كل سنة وقس على ذلك نظائرهما وكذا
يحتمل ان يكون الاستثناء الاخير بوحي غير متلو ولا يخفى ما فيه من البعد
وتوقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظهر له ما يصلح دليلا على
شيء من الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رض وجواب الرسول عم في
قسمهم ذوي القربى سؤال وقوع روي عن جبير بن مطعم رض قال لما قسم
رسول الله عم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيتا انا وعثمان
رسول الله عم فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك
الذي وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وقرابتنا

شمس وابن نوفل وانا نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال وم انهم لم ينفعوا
في جاهلية ولا اسلام وانما بنو اخاهم وبنو المطلب شئ واحد وانتم بنو
بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رض ان التقسيم بثبته الله لما شاع
لهما السوال ولو اخطاء في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره وم بالسكوت
عن بيان فاده فصل في تقليد الصحابي رض يجب اجماعا
فيما شاع فسكتوا سلمين احترز به عن مثل سكوت ابن عباس رض
في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم تزل فيما ثبت
الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو
ما لم يعلم فيه الخلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يجز
الاجماع على السماع وفي الاجتهاد وم وسائر المجتهدين سواء قال الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد
العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج
لاطلاق قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقل لعوم لان الاجتهاد
بعدم تفيد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي لا بعدم اختصاص الامر
المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي ع يحتمل الخطاء بقاء هذا
على رائي الخطاء واما على رائي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فاجتهاد لا يحتمل الخطاء اصلا
وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله ع م اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم

ولان الغالب في اقوالهم السماع من خبرة الرسالة واجتهادهم
اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم
اختصوا بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي ع م والكون في
خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر خاصة لقوله ع م
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رض هذا على ما ذكره في شرح
المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد
الخلفاء الراشدين رض واما غيرهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه لقولهما الا السماع او الكذب والثاني منتف
لا يما يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ
والسلوك مسلكهم في الاجتهاد اقتداء جواب عن الاحتجاج بقولهم
اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسيلة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابي
واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله ع م
اقتدوا بالذين من بعدي الخ واما التابعي فالخلاف في انه
لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يقتدي به في اجماع
الصحابة حق لا يتم اجماعهم مع خلافه فقدنا يقتدي به وعندك في
لا يقتدي به لنا انا ادرك عصرهم وسوغوا لم الاجتهاد والناس تعهم
في الفتوى والحكم بخلاف رايهم قد صار هو كواحد منهم فيما يتبنى على
اجتهاد الراي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك

لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن
سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا رضهما قلدا
شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلداه القضاء
ليحكم برأيه وقد روي ان عمر رض كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تع
فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رائك وقد صح ان
عليا تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف رائه حيث رد شهادة الحسن رض
وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رض رجع
الى قول مسروق في النذر بذبح الولد ما وجب عليه شاة بعد ما كان
يوجب عليه مائة من الابل الى [illegible]
وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد ع م في عصر ظرفا للاتفاق بقضاه
زمان ما قل او كثر على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل
فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي والظني من
الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن
بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل
للاجتهاد فيه وينبدج فيه باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره
الامر ليتم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحروب
ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اتم فهو امر شرعي ديني فلا وجه
للعدول عن الخصوص الى العموم والا فلا معنى ومن قيده بالشرعي
واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث مبني في

١٢٩

في امور الاولى ركنه سوى الاتفاق والعزيمة فيان ثبت اما بالتكلم
منهم او بعلمهم بدر فيما يكون مبناه على رأيه والرخصة ان يتكلم البعض بعمل
ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان تمثل
هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من
الادلة القطعية كالعام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع
بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة في مال فصل عنده اشار بعض
الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رض سكت
حتى سأله فقال اري ان تقسم بين المسلمين وروي حديثا في ذلك
فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافههم وجوز
على رض السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاوره في املاص
المغيبة التي بعث اليها فرغب فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت
مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي رض ساكت فلما سأله
قال اري عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولا انه اي ولان سكوت
البعض قد يكون للهيبة كما قيل لابن عباس حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رض ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول
وفي شرح الفرائض بلى انكففت في زمن عمر رض فقال مهيبة قال كنت صبيا
وعمر مهيبا فهيبة ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو
الحق عنده الى ان ينقضي عصر عمر رض على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى
مع الاكابر عن الصحابة وكان يقول له غص يا غواص تشتهر اعرفها

نسخة صحيحة

من اخرم ولكانه قد يكون للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار
كاعتقاد حقيقة كل مجتهد وكون التامل اكبر سنا او اعظم قدرا
او اوعلما واستمرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل تعذر
غير معتاد اما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سابرهم و
اذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم يقولوا الصحابة
لعدم اختصاص الحكم بهم لا يعتمون بذلك فانا على رضا فاما سكت
مراعيا شرط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل
انقضاء المجلس وذلك جايز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رض
غير صحيح ولو اخذ من قال ومتى كان الناس في تعنيد من عمر رض
في اظهار الحق مع قولهم اينما دار الحق فمعه وكان ابن وابرع
قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل
انه قد يكون للتأمل واما احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد
اشرنا الى وجه اندفاعه حيث قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت
حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة
اذا اختلف الصحابة في حادثة على قولين او اقاويل فحصوله يكون
اجماعا على نفي قول آخر عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد
ان يحدث قولا آخر بدليله وكذلك في غير الصحابة عند بعض مشايخنا
لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم لعلهم
من الفضل والسابقة مثال ما ذكرانهم اختلفوا في عدة حامل توفي

عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد اختلفوا
في الجامع الاخرة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فهذان
الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
معها فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض
ثلث الباقي بعد احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل ثالث لم يقل به
واختلفوا في علة الربوا فعند البعض هي الكيل او الوزن مع الجنس و
الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند
مالك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض الفسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
فشمول العدم او الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا سيما المرادة وعند الشافعي هي
ناقض دون الخارج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد
قال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان

وجه العدول عن القول
باصلاح الوقاية بشرح
المذكور في الاصلاح

التفصيل في الفقه

الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه
الاشتراك وهو عدم جوان الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه والاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية
فان في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان لكل مجتهد وافق مجتهدا في مخالفته
ان يوافقه في ساير المخالفات وهذا بط اجماعا فان ابا حنيفة وافق
ابن مسعود في ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه
في ان المحروم يحجب النقصاة ولم يقل احد بان المجموع المركب من القولين
المذكورين منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلثبوت الثاني
واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظاير هذا اكثر من ان يحصى والجملة
التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر
المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان
السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما
ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع
الصور غير سديد لانه ادعاء بط لانا لا نسلم ثبوت احد الشقين بالاجماع
في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من
الشقين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث الثاني
قوله الثالث فقال ابن سيرين يثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال تابعي آخر بالفلس وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على

وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطرفين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في
الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما على
سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد
آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف
مسئلة العدة والجدع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا
فلا يخفى ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس اصلا كان
مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الا على القول الثلثة الآتية على
اعتبار الجنس وعدم القول بالفضل وان اشتهر في المناظرات لكنه
ليس مما وقع الاتفاق على قبوله واما نقبل حيث يصح الزام الخصم
بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه وهذا كما يقال في الوجوب
في الحلي ان الوجوب في الضار لا بد من ان يكون ثابتا اولا وعلى الاول
يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه والا
يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة
الوجوب في الحلي لكن يفيد الزام الشافعي بناء على انه لا يقول بصحة
العدمين واعلم ان الضابط في تصوير صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان في امر

واحد سو حكم شرعي فاحدات القول الثالث ابطال للاجماع وان لم
يشترك في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا
لكن لا حكما شرعيا فاحدات القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع
وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه
القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فمقول
المختلف فيه بين القولين او الاقوال قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد
وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه
قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة
والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربيبا
فلا يبطل القول الاخر وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم
به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات
نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما نيابي في الثبوت
من الاخر بحكم الشرع فاثبات القول الثالث بط سواء كان قولا
بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم
ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في
مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب
التطهر اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب
احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما نيابي في وجوب الاخر

فان القول

فان القول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء
منهما كان باطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني
وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من
هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول
الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف
القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا
بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لابس المراءة
وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول الحكم الانتقاض وبعدم شمول
لا يكون ابطال الحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت
في الصورتين وسوى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وسوى شمول العدم
وبتبعي هذا عدم القائل بالفصل والاجماع المركب انما
من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت الاب
والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول
بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما
قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر
قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في
صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كمسئلة

فان الكلام في احدهما لانه اجماع مركب
اما بالنسبة الى الثاني فهو عندنا قول
بولاية الاب دون الجد خلافا للشافعي
الاجماع سم

اي الزوجة اخبرت بان زوجها الغائب
مات عن زوجته ولدت لدون
الزوج الاول لنصف الحول
لتاريخ موته وعند الاخر من الاخر
لم تتزوج غيرنا لانه قول مرجوع عنه
لا يضيف وهو خلاف قول
الامامين
سم

الصلوة نفلا وفرضا فان كلا منهما جايز عندنا والاول جايز دون الثاني
عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازها او بحرمة
الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان
الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعندك افي كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الاول
دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس قربة وراء عبادان
واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع واهلية مجتهد ليس فيه
فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها فليس سوء من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين
لانه ان كان وافر العقل عالما يقبح ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق و
يكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه نقصان
وخطاب بجلة على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا الجنون وسوء عدم
المبالات فالمعتبر الماجز من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فهم
لا يحتاج الى الراي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا
زيادة تاكيد كتنقل القران واسهات الشرايع داخلون في الاجماع
وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد
على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق عليه
حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام الغفلة عنه فاتي المخالفة فيه

والمقرر في القسم الثاني ليس الا الاكثر
محل الحكم كل من واحد والكل
المذكور كل فان الافضلية
فيه الحكم وهو علم انه ليس
بانه محل لسببها او سببه
على واحد منهما وهو حكم
في الاكثر من محل واحد
وكون المسئلة الاولى
مجمعا عليها لا ينفي
ان الاكثر في القسم الثاني
ان لا يكون كذلك
مجمعا عليه او متروكا فيها
في ان البيع في كل منهما
منهي عنه كالبيع في الثلث
بيعا وكون البيع في الاولى
باطلا وفي الثانية فاسدا لا
وكذا هذا التوضيح
الدفع ما في
التلويح

حاصل هو
الامر الذي
لا يخرج
الى الجاحد
الاجماع كما ذكر
في التنقيح
لكونه

الكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الراي اي لا يكون كذلك بحيث
للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا يعني ان الاجماع ينعقد
بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من الاجماع
بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل يعني انه لا يلزمهم الدخول في الخلاف
في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع للصحابة رض لانهم هم
الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله صلعم لانهم صحبوه
وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل وا البعض بعترته وم لطهارتهم عن
الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والخطاء رجس والبعض باهل المدينة لقولهم ان المدينة طيبة تنفي
خبثها والخطاء خبث قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على
كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولانا ان الخطاء الاجتهادي
رجس وجب عند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قولهم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد
من الهدى لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد
في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال
الدبوسي في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان
الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك لاجتهاد لا يثبت الاجماع
بدونه فلم يعتبر له خلاف ابن عباس للصحابة في توريث ابوين وامراة
وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا

في التوضيح منها ما لا ينفع
الا دكما لا يخفى على ذوي البصائر
منه

نقرير التنقيح منه

عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بخبر له قول ابن عباس في حل
التفاضل في اموال الربا فان الصحابة لم يسوغوا لهم هذا الاجتهاد
والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن سواهم مكلفة احتراز عن اهل البدعة
منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلالة فان المطلق ينصرف الى الكامل و
الكامل من الامة الذي يتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل
السنة والجماعة واما الثالث ففي شروط انقراض العصر شرطا عندنا
وعند الشافعي يشترط ان يموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد في
وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك و
يؤيده ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث وقيل
جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم
ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد
الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة
شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك الخلاف اما
اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وسوابق ولاني في تصحيح هذا الاجماع تعطيل
بعض السلف والخلف عدم اشتراط قال الشيخ الامام الحلواني ان الرواية
المحفوظة عن محمد ان قضاء القاضي لجواز بيع ام الولد يبطل وقد كان
هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها

فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي
يوسف ينفذ قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول
ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال امام السرخسي والاوجه
عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل
على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي ببيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر
اتفاق اهل عصر وقد وجد وليله كان دليلا لكنه لا يبقى لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المقرون بشرائطه كما اذا افترض بعد العمل بالعام
فلا يلزم التضليل ان اريد به اي بما نسب اليه الضلال الخطاء
في الدليل ولا فساد فيه اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به
الخطاء في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد الضلال ولا
الرابع في حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ
الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول
الرسول عليه السلام وسوابق بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح
انكم اعلم بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق انما كان
اجماعا قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس
والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثاني
ففيه خلاف لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية ومشاقة

الرسول واخرج نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا او الوعيد
متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والاثم يكن لضم الاول
وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير
سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل
في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظة غير
باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل
المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقة
وهو الطريق الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي اتبعوه
لان اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول
اي مخالفته حكما اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار
قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما الى به الرسول عم ويكفي في
صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه
لا يصح العطف على الفائدة الجديدة اولي من حمله على التكرار وتفاوت
المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تع كنتم خير امة الآية و
الخيرية تستلزم الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين
لا يكون خير الامم على انه تع وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فاذا اجتمعوا على الامر شئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا اجتمعوا
على النهي عن شئ يكون ذلك الشئ منكرا فثبت ان اجماعهم حجة وقوله

وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدالة ومنه قوله تع قال
اوسطهم الم اقل لكم العدالة الحقيقة للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد
منها فتعين المجموع وفيه نظر فان كل الفضائل منحصرة في التوسط بين
الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكم وهي نتيجة القوة العقلية
المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة القوة الشهوانية
المتوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة
الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع هي
العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة وقوله عم لا تجتمع امتي على
الضلالة وقولهم ما راه المؤمنون فهو عند الله حسن هذه هي الادلة
المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر
واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد لم يكن متواترا
لمعنى يعتبر اشتهاره على رد والاجماع دليل قاطع فلا بد لمن
منع دليل قطعية الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
ان الله حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب
ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما
ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط
المجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل

لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم
الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا مرجح لبعض
على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم
بيانا للحكم ومبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع
البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم
القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر بجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في
عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج
حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان
اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا انواعهم يجب
قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا
ولقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء
حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم
مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر المجتهد فيه غير حجة فطعنه
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم قالوا الامراء كانوا امم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر
لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب
عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا اسئلوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول و
الا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع ان
قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يبقى في
قلوب قوم من العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله فاذا
بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء
الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء عن جماعات العلماء
وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس
او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تع وايضا الواجب
على ظاهره لزم ان يكون اتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على
تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان قوله ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس الزكاة
يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس الزكاة هي
المشرفة بالعلم والعمل ولقائل ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكاة فكيف يجب
المجتهدين من امة محمد ﷺ في عصره والسادس ان اخبار الصفاء بالاجماع

حجة قطعية بعد اتفاقهم على ان لكل لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله
قطعيا اخبارا بانهم قد وصلوا الى ما يدل على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا
احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم والا للاجماع للدور بقي النقل
من الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة
ما يدل على انه حجة قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواترة
بالمعنى وما يدعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في
عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل
المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد
في العصر مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده
فلا يكون اخص ولا يتم ادلتهم على بطلانه بالان دليلهم لا يحتمل اجماع
العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق علماء
السنة والجماعة ولا شك قد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع
على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة الخبر المشهور
يضلل جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه
فلذلك كما ذكر لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التنزيل

في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم جزوي
فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على
خلافه وهذا من قبيل البدل الرأي كما في رجوع المجتهد المخصوص
عن قياس الى آخر لا من قبيل النسخ لما تبين ان الاجماع لا ينسخ
فلا ينسخ به واما الخامس ففي السند والناقل جعلها في بحث واحد
لاشتراكهما في السببية فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني
سبب لظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس
كالاجماع على خلافة ابي بكر رض فانه يدل على امامته في الصلوة عندنا
وعند البعض لا بد من قطعي لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي قلنا
ح اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا
اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما
ولا يوجب امرا مقصودا في الشرع من الصور اذ التاكيد ليس
بمقصود اصلا وكونه حجة ليس من قبل سنده بل لفيه كرامة لهذه
الامة واستدامة لاحكام الشرع واما الناقل فكما ذكرنا في السنة
نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون
بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويجب
العمل به وجوبا باتباع الظن بالدلايل المذكورة الركن الرابع في
هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم
ويلزمها ما ذكره المصنف وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي

ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد عينا
اليه اى العمل بالاصل قال الله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الآية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه وهو متلو كان
او غير متلو فهو مما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل
فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر
على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع
فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة
في طريق الاتصال الينا وسواء اثبات الحكم تصرف في حقه تع فلا يجوز
واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة لان يحترز
عن الاثبات بقطعي ولانه اى الحكم الشرعي والمراد به ههنا المحكوم به
طاعة الله تع ولا مدخل للعقل في درکها كالمقدرات من اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب
وقيم المتلفات ونحوهما جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء تصح
فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فقح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي عن حقوق
العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يمنع العمل بالقياس فيما
يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس
او العقل اما بالسفر او بمجاذاة الكواكب او نحوهما والاعتبار المستفاد

من قوله تع فاعتبروا محمول على الانقاط بالقرون الخالية يدل عليه
سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تع وشاورهم
في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولانا قوله
واعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء على نظيره بان يحكم
عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا
الخطاب فيه فانه سمى الاصل الذي يرد اليه النظير عبرة وهذا يشعر
بالانقاط والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للا
نبدل على الانقاط عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار
سوى الانقاط ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن
يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر اهلاك
هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتراضهم بالقوة والسلوك ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما ادخل
فاء التعليل على قوله فاعتبروا واجعل القضية المذكورة قبل الامر
بالانقاط علة لوجوب الانقاط وانما يكون علة له باعتبار قضية
كلية اشارة اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلية يوجب العلم بحكمها
فكذا العلم بالعلة توجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
وهذا المعنى يفهم منه اى من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة
نصا لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة

بالاستنباط والاجتهاد ونظر هاى نظر القياس اراد بيان يتبين
كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله الحنطة
بالحنطة بالنصاي ببعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع
مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله تعو فرهان
مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اليه الامر ينصرف الى رعاية
الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا
اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي
في القدر المتحد في الجنس وقدر الشيء مبلغه لانه روى ايضا كيلا
بكيل ثم قال والفضل ربوا الى الفضل على القدر لانه فضل
خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحكمة بناء على فوتها اي
فوت المساواة والداعي لهذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة والذهب وايضا حديث معاذ رض
عطف على قوله فاعتبروا وسوان النبي ع لما بعث معاذا الى اليمن
فقال ع تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب قال
اقضي بما قضى رسول الله قال فان لم يجد ما قضى به رسول قال اجتهد
برأيي فقال ع الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله
وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة
الحديث المذكور المشاهير التي تثبت بها الاصول وقدرونيا ما هو كذلك

عن النبي ع في اوزكن السنة وهو قوله ع ارأيت لو كان على ابيك
دين وحديث قبلة الصايم انما ذكره على وجه التأييد دون الاستقلال
لان المروي عنه ع فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما روي في
شجاعة علي رض وجود حاتم وعمل الصحابة به اي بالقياس ومناظرتهم
فيه اشهر من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل بعضهم ما يشعر
بالخلاف فيه فلذلك لم يجعله دليلا مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلالة
المذكورة على نفي القياس نقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان
التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص ويكون النص الا على حكم المقيس بطريق التبيان وهذا
لانا في كون القياس مظهرا واما قوله تع ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى
والحكم في المقيس من قبيل الثاني وفي ذلك اي في العمل بالقياس
تعظيم شان الكتاب في العمل به لفظا ومعنى حيث اعتبر نظمه في
المقيس عليه ومعناه في المقيس واما سكروا القياس فانهم عملوا
بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه وانكاره ع لقياس
بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والتمسك
بالاصل اي بالاستصحاب لا يجدي في الاثبات انما قال في الاثبات
لانه يجدي في الدفع فانه حجة فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود
الكعبة وعدم بحر من زئبق مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الاشياء

حتى يظهر دليل العدم وقال الاجدليس امر اباحة اى بالتمسك بالاصل
بل سوامر بالتمسك بالنص وسو قوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا
فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلا لانه قوله خلق لكم قوله والظن كاف
للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وسو تصرف فى صفة تع بادنى
ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل فى دركها شرطه اى شرط القياس وله شروط اربعة
هذا سو الشرط الاول كشهادة خزيمة وحده والاحكام المخصوصة بالنبى
كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس
هذا سو الشرط الثانى وسواى العدول عن القياس اما ان لا يدرك اى حكم
الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون
حكم الاصل مستثنى عن سنة اى عن طريقة المسلوكة كاكل الناسى
فانه ثبت فى ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وسو تحقق الفطر
عن كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سنة لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل عمدا على الاكل ناسيا ولم تثبت عدم فساد
الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص للعلم بان بقاء
صوم الناسى فى الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه استثنى عن سنن
القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز وسو يعتمد البقاء ولا بقاء للمنا
والقياس عدم تقوم المعدوم لكن ثبت فى الاجارة بالنص فلا يقاس

تقويتها فى الغصب على تقويتها فى الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا
القسم من اشتمل كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
الشرط الثانى يفضى عن الاول فى التحقق لكونه من اقسام على
ما ذكره الامرى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لان المقصود من
القياس الشرعى وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع بالقياس
لانه ان اخذت العلة فى القياس فذكر الواسطة ضايع والا بطل
احدهما لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع من غير تغير اى لا
تغير فى الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغيرذلك الى
فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المتعدى حكما موصوفا بما ذكر يعنى
الى فرع سو تطيره الى نظير الاصل ولا نقض فيه اى فى الفرع والمراد
بنقض تطرق يتسدبه باب الاجتهاد الى الحكم المتعدى او عدم
النص فلا تثبت اللغة بالقياس فترفع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة
فى صحته لما مر فى بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لترفيع على ما ذكر
لان اشتراط كون الحكم شرعيا فى القياس الشرعى لا فى مطلق القياس
اذ لا صحة لوضع ذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لغوى وسو الخارج
فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه
اى فى جواز ذلك عند وجود الطلاقة لكن لا يحتمل لفظ الخمر عليه مع
ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ

واحد بحسب استعمال واحدا لا اذا اريد عموم المجاز وان اطلق عقبه
فلا بد من وضع الوضع ولا وضع سواء كرا الزنا للواطة واما الحاق
اللائط بالرامية في ايجاب الحد عندهما فانما سوى لالة النص وكذا
ايجاب الحد بغير المحرم من المكروات ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الكلام في الاصل
وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وهي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة
الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما ثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره ومع
الدقيق بالحنطة تفريع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء
بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع
فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في
الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة
بعدم التساوي ولا يكن رعاية التساوي في العدديات لانه في الاصل
انما هو بالكيل او الوزن وهي ليست بمكيل ولا موزون والتساوي
في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم
الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عدم
دون عذر النسيان لان النسيان امر جبل عليه الانسان بخلاف
الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان
في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد به لان

النص الظني دلالة يخص ويأول بالقياس مقبول رواية انما قيد به
لما ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور
بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه حينئذ لا سماع الا
واما ما قيل لانه اذا كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم
الحاجة لا يستلزم عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر
في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي
واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين
الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة واه
لا يقبل اي القياس حكم النص المعدوم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديم
على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطه
التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه بعد حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغرض عاما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الباب بغير حكم الاطلاق
الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله ﷺ من اراد منكم ان
يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه تبدل
على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يعده اي لم يعقد الشافعي حكم

(وقد مر في التنقيح)

(اجتهاد)

(اي من مواضع الجمع المذكور
مسئلة طلاق الامة فان اصحابنا
استدلوا عليها بقوله ﷺ طلاق
الامة ثنتان وبالقياس وهو
ان الحرة الرابع التفصيل
والتفصيل يطلب من الهداية)

(لا يتم من هذا الشرط وقد اهمله
العوام)

(من ههنا ان هذا حكم مفهوم
الغاية فتدبر)

في الفرع كما هو في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد بين في الشرط الثاني
بطلان ذلك اذ في الاصل وسوا السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه اقامة
سبب القدرة على التسليم وسوا الاجل يقام حقيقة القدرة وجعله خلفا
عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وسا اي في قبايل السلم الحال على
السلم المؤجل اسقطه اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله ﷺ
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم
التساوي بالتقليل بالقدر اي قلنا ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وسوا الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربوا فهذا التقليل معبر للنص وكذا غيرتم النص في دفع
القيم في الزكوة وسوقوله ﷺ في خمس من الابل السايمة شاة وغيره مما يدل
على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال على صرف
الزكوة الى جميع الاصناف وسوقوله ﷺ انما الصدقات الاية في صرفها
اي صرف الزكوة الى صنف واحد بالتقليل بالحاجة ترجع الى الصورتين
اي قلنا ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع
القيم بل الكل لان الدراهم والدنانير آلة للتحصيل مع ما يحتاج اليه

ويعين

ويعين الواجب انما يتدفع الحاجة الواحدة والفقير بها لا يحتاج
اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عدد الاصناف ثابت في سوا قع الحاجة والعلة
هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه
فبالتقليل بالحاجة في الصورتين تغير حكم النص وكذا غيرتم حكم
النص الدال على التكبير وسوقوله تع وربك فكبر في جواز غير لفظ
تكبير الافتتاح بالتقليل بان المراد تعظيم الله تع فيجوز بأي لفظ
كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص في قوله ﷺ جئني
واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة النجاسة بغير الماء قلنا في الجواب
عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله ﷺ الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم القليل وفي الجواب
عن الثاني انما كان التقليل في دفع القيم تغيرا للنص الدال على وجوب
عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وسو الشاة واجبا للفقير
لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
هي حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم اتفاقا لحقوقهم
وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تع الا على الله رزقها وهي مختلفة
لا يندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان
الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع
ان صقعهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والخلف
اسم الشاة بدلالة النص لانا بالتقليل فثبت بمثل ذلك احكام و

في الوضيح يوجد فيه الحاجة
والحاجة اليه لا تزيد
في مفهوم الصنف المذكور

في الوضيح نحو الله اجل
ونحوه وفيه ما فيه

واما قوله ﷺ ام الماء طهور
فلا يصح تبني الماء المذكور كما لا يخفى

فيه تغيير لظاهر النص لما فيه
من التعليل فتامل

صح حب التنبيه تغيرا لما ذكرنا
الذكور وهي قوله فان الكفارة
خلت مع وسعها عن دفع الحاجة

وانما ذكر اسم الشاة لكونها اسم جنس وهب
جنب من غلب الزكوة لان الشاة فرض الغنم
اسهل واعم واليسر واصل ولكونها
معيار المقدار الواجب فيها

الشاة الثابت بعبارة النص وجوازا لاستبدال الثابت بالثابت
وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة اى بحاجة الفقير
الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمها وليس فيه تغيير النص اصلا
بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار
تغيير النص مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول
وفي الجواب عن الثالث وذكر الاضافة لعهد المصارف واللام
للاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هو هذه الاضافة
لا غير بعني انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف
اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض لا يعين كونه الكل
مصارف واللتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى شخص اخر ولو
سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجمع لان دخول اللام لانه
قد يدخل ولا يبطل الجمع بل لانه حينئذ يكون المعنى ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع
احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين بحيث
لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس فالمعنى
ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد
فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تع
وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذلك لفظ اخر يكون

في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام
لان المراد بورد في قوله تع وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي
المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة
اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على موضع النجاسة من الثوب او القائه وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا او كونه مزيلا يتضمن طهارة المحل
وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا ما وصلت الازالة الى كل ما يصلح لها
اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء
نجاسة فيه اذ لو كان لازالة لوجب ان يتنجس في رفع الحدث
جميع المائعات المزيلة تدارك دفعه بقوله واما لا يزول الحدث بسائر
المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي
غير معقول في الاصل وسوى الماء اذ الفضو طاهر لا يتنجس شيء ومن
شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الحدث فان ازالته
بالماء معقولة ولا يجزان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وسوى
ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ما يصل اليه اي الى الحدث
باول الملاقات وقوله لا يتنجس اه لنفي الشمول لا الشمول النفي
ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل للمعقولية ازالة الماء للحدث وذلك
لفظ لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به

كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالحل مثلا اقالع يزول به الحبث اللتيمم
على الرفع والقلع للحدث لعدم معقول ثبوتا ودوالا وآما الاكمال
بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم فيلتي جعله
في فصل المناقضة ذكر في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه الحدث
قيد بمعنى لا يعقل فلا يحتاج في ضرورة مطهر الى النية بخلاف التراب
فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى
النية العلة للحكم قيل للمعرف اي ما يكون دالا على وجوب
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة
بل المؤثر سوا الله تع ويتكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من
غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم
فيكون التعريف للمذكور غير مانع لدخول العلامة فيه وقيل العلة للموجبة
والمؤثر ما به وجود الشيء كالمس للوضوء والنار للاحراق وتأثيره
في الحكم المصطلح وسو وجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث وتقريره انه ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في
الوجوب الحادث يعني ان الله تع رتب بالايجاب الوجوب على امر
حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تع حكم بوجوب ذلك
الامر بذلك الامر كالقصاص بالقتل يعني ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا
في كل تحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا للوجوب الصلوة

والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل
العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تع شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل
على حكمة اي مصلحة بمقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتماله
عليها ان ترتب الحكم على هذه العلة مفصلة للحكمة فان العلة لوجوب
القصاص وسو القتل العمد العدوان لا يتصور اشتماله على الحكمة
الا بهذا المعنى ثم بين الحكم بقوله مرجلب نفع اي الى العباد او
دفع ضرعنهم وهذا مبني على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد
كما هو مذهب جمهور المحدثين وجميع من الفقهاء محتجين على ذلك
بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وخلقهم
للخالفة العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتها
واستعارة لام التعليل للعاقبة شايعة في كلام وحي الرسول
وحقيقة التعليل في افعال تع تقصي الى القصور في فاعلية تبين
ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل
لا جلها وكون العلة هكذا يسمى مناسبة فالوصف المناسب
بالجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب

امّا حقيقي وامّا اقناعي فالحقيقي امّا لمصلحة دينية كرياضة النفس
وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او
دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فهذه للجنة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وجريمة
الكافر والاسكار واما محتاج اليها لاضرورية كما في تزويج الصغيرة
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة
ليست ضرورة لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى
بدل واما ان لا يكون ضرورة ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة
القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فالتحسين
تناولها والاقناعي ما يوهم انه مناسب اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب الازلال والبيع يناسب
الاباحة لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا
لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل ورد
لخفائها كالرضى في التجارة فانه غير ظاهر فيناط الحكم بصيغ العقود
لكونها منضبطة بل يعتبر في الجنس ليضاف الحكم الى وصف ظاهر
منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجودها اي

وجود الحكمة عند اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم
على الوصف محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة
فالحكمة تنادفع الضرر وسوا ما يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة
وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وسو الرخص على الوصف وسو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا الجات
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
يدل على التعليل كقولهم الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين
عليكم والطوافات فتعليلهم دل على ان هذا النوع معلل وان عدم
نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب الحكم بصيغه لا بعلته اذ
اللعلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من
الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان
المقصود هو الفائدة ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة التمايز والتغاير في الجملة والتعليل ببعض محتمل لان كل
وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا
بد من دليل يرجح البعض وعند البعض حي اي النصوص معللة بكل وصف
لان الادلة قائمة على صحة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل سو الاصل الا بمانع عن التعليل كمخالفة النص لا يجوز مخالفته
او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن

لا العبرة بنفي المناط والعبث
فتأمل وتدبر المناسب بالوصف
الذي يعجز الانسان نفسه او الغير
عنه مرادا والرد والعداوة والعداوة
والسرقة والغصب والزنا
اوصاف مناسبة فلا
تعرى كلها يصلان عليها
انها حالة للنفع او دافعة
للضرر وما عدا ابن
للحاجي ما حاصله ان الكلا
منها اوصاف مناسبة
حالة للنفع دافعة
للضرر لكن لا اطلاق
بل بواسطة ترتب الحكم
عليها غائبة الطلاق
القيد والارادة
القيد

التعليل بالكل ولا بالبعض ذهب البعض لما مر فتعين التعليل بكل
وصف والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى
الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم
النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع اما العلة
الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن القول
المذكور اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما
يوجبه فيه سبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في
الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن لا بد من دليل يميز الوصف
الذي هو علة لان بعض الاوصاف تعدية يوجب التعدية الى الفرع وبعضها
قاصرة يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم
التعدية بالنظر الى الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر
فتعين البعض المدال عليه وفيه نظر لانا لا نم ان التعليل القاصر
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على
ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية
بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل وعندنا لا يقع
ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي
يراد استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان يكون النصوص العين
للعلة والظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع
لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال نظيره اي نظير الاصل المذ

فان قلت لا نم انه يرد بكل
وصف على الاطلاق او متعددا
بوصف العلية وعلى الاول لا يلزم
تكثير العلة وعلى الثاني يلزم
الترجيح بلا مرجح لكل وصف
على التقدير الاول وعلى
الاوصاف متعدد وبعضها
قاصر فنحكم بالتعدية
لوجود ما ذكر لوجود
المانع في القاصر
عن الحكم

المذكور في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد
آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي الوجوب من باب
الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه
لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الكالي
بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين
البدلا فاحترازا عن شبهة الفضل فان للنقد فرية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم سعديا من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشيء يغيب عنه اجماعا وشرط الشافعي التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في
ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانا ثبت منه لان
حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهه هذا ما قالوا وليس في
كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم
التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا او ذلك
لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
دفعا للتسلسل الثاني من الاحتمالات يجوز ان يكون العلة وصفا
لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما وهو معنى وكون الثمنية علة للزكوة
انها من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان
الشارع اعتبره في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا

عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربويات فان الكيل ليس بلازم
حتى الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا جليا وضمنيا على ما يأتي
في فصل الاستحسان واسما اى اسم جنس كقوله ع في المخاضة انه دم
عرق انفجر وسذا اى الدم اسم بيع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون
حكما شرعيا كقوله ع ارايت لو كان على ابيك دين فاسن النبي ع اجر الحج
عن الاب على اجراء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو
حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق
عتقه بطلق موت للمولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز
بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما
بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بطلق احترازا عن المدبر
المقيد كقوله ان مت في مذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا
كالكيل والحنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا ظاهر وامثلته كثيرة
ومنصوصة وغير منصوصة ومستنبطة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنة
وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غيرهما من النقدين لم يخلق ثمنا والحلاف فيما
اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى او لا وسواء
علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لعلية احكام الله
فبقي بيانه اللغة بالقاصرة على الامتناع مردها نص الشارع وما قالوا

ان فائدة

ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدة ان
يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لغوية ليس شيء اذ الفائدة
الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانا ان اريد بالفائدة
الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون
له تعلق بالفقه وتعبد اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز
ان يكون سرعة الاذعان اى القبول وزيادة الاطمئنان بالاحكام
والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اى توقف التعليل على العلم بان الوصف
حاصل في الفرع اي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان
كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب
ابي حنيفة رحمه ل فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في كيفية
العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت
متعدية من الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او موردي
الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على التعدية او على العلم
بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التأثير عند اح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند
الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او بترتب الحكم على وفقه

فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى
لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد
في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند ذلك ان
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص والاجماع ممتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا لهم فهذا الذي ذكرناه من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في موجد
النص وصفا قاصرا ومتعديا وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل
يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعندنا يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا
يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المتأثر كما ان توهم ان
لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي والوقوف
فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبت علية بالنص كقولهم
حرمت الخمر لعينها فانه يثبت علية ويكون مانعا من علية وصف آخر وفيه
نظر لانه لا التزام في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره الحكم علة قاصرة
واخرى بتعديه ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية مسئلة ولا يجوز
التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقولنا في الحج
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان

ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في
الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يلزم ذلك في الفرع فانه يعتق
بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا
نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع او ثبت
عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقولهم في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل
وله مال بقي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فقولهم العلة في
الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث لا كونه عبدا
ولا يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى المصاحبة ولبيت
صلة للتعليل لعدم صحة المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقولهم
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فتقول
اداء عرض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع
الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه
على العلية كقوله تع كيلا يكون دولة بين الاغنياء يقال صار الشيء
دولة تبنهم تبدا ولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تع لكيلا
يكون دولة تع فيما رجعه من اهل لنت لهم وغيرها من الفاظ
التعليل نحو بكذا وكذا او ايماء وهو ما لزم من قوله اللفظ
بان يترتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء في اي موضع كان

الفاء من الحكم والوصف ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي
الوصف نحو توضأ فلا تغتسلوا طيبا فانه يجزم القيمة طيبا والحق ان
هذا جريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فعناه
لانه يجزم وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى
ماعز فرجم وسها فسجد وه الاول لاحتمال الغلط الا انه منع الظهور او تبع
الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او تبع
جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق
رقبة كانه قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يبعد نحو
انها من الطوافين عليكم والحق ان هذا جريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين
الجملتين يكون تعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القادر ان في هذا الموضع
يقع موقع الفاء وتغني غنائها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا
الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية
ايماء لا صريح ونحو قوله ع ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق
في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق
في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي
مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين
او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان

فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق
بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة السقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا ائتل
فان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة الجواز
البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك الخصيصة في واقعة
امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط
حرمة الصوم الذي اشتمل عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء
لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على الممكنين بملك الايمان لانهم
لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة
شيئا آخر قادحا في عملهم وانما يدعي فيه الظن وظهور العلية فما
للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك لكن بعض تلك
العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة
ان كانت علة فكما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز
فرجم فاستخرجه وان سلم العلية في هذه المواضع اعلم ان التعليل بالعلة
القاصرة التي لا يمكن بها القياس جايز اتفاقا في المنصوصة اي التي
يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق
والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم
بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن
وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه

فيه تعليق التنقيح للمافيه من سوء الترتيب

اي على الصغيرة في المال دون النفس المناسبة وشرطها الملائمة فهي شرط
زايد على المناسبة فلا بد ان يغيرها بما يغايرها ويكون اخص منها وهي
ان يكون على ذوق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر
عن الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
لعصمة الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سورة
الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى الصغر
وفي الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما متدرجان تحت جنس واحد
وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
مختلفان ومتدرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اي
اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل البيذنجم كقليل الخمر والعلة
ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر هذا المعنى في الخلوة مع الاجانب في
اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه وكذا حد الشرب على حد القذف
قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وحد المفتري ثمانون واذا وجد اللائمة مع العلة والايجب عندنا بل يجب اذا
كانت اللائمة مؤثرة فاللائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهي

ان

ان الشيخ والظاهر ان المراد منه
ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم ويكفي للجنس
القريب بعد ان يكون متضمنا للمصلحة
وملائما بحيث لو عرض على العقلاء
لكان للجنس القريب كما كان للبعيد
اقوى وانسب على ما تبين في
الشرح خلافا لكلام الفريقين
والذي يكشف
عنه

ان يكون للحكم اصل يعين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوع
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي تبع في الخاطر ان هذا الوصف علة
لهذا الحكم وهذا اي المذكور من الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد
الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند القرافي الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد وهو
كونه متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند القرافي وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية
تطمئنية لا ظنية كلية لا جزئية كترس الكفار باسارى المسلمين فانه
لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبرنا الجنس
البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركنا هم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رسا الترس تخلص اكثر
المسلمين فكون للمصلحة ضرورة لان صيانة الدين وصيانة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية
لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعي ويكون كلية لان تخلا ص
الترس وبالقطعية مالم تسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية ما اذا
لم يكن للمصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتمييز

عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف الذي جنسه

ص

في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس الفقهي ليحترز
عن اللازم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس
كالسكر في الخمر هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان السكر
من قبيل المركب وكذا الصغر وكقولهم ارايت لو مضمضت الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان للخمر وهو عدم دخول الثلثي اعتبارا
في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البالغة
الصغيرة بالصغيرة نظير اعتبار النوع في الجنس فالنوع اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكشهادة سور الهرة
نظير اعتبار الجنس فان جنس الضرورة اعتبار في جنس التحقيق وقد
يركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض فما يخرجه
كالصغر فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في
جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس
عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد
منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من اثنين واثنان من المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة
النص حتى يكاد يتوجه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه
الا بعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض
من الشافعيين اول الاربعة عنهيا والثلثة الباقية ملائمة ثم لاح

الحكم بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه ليس في الكلام حذف على ما يستفاد عليه ان شاء
الله تعالى ويسمى شهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل اعم من اولى الاربعة
مطلقا وهي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم وذلك كلما وجدا اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم فقد وجد الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
وبينها وبين اخرى كلاربعة وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم
عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
الاخيرين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل
بهما اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة الاصل حجة ويقبل
ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو ايضا قياس قال
الامام السرخسي الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه
ويتعجل الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في وجود
تسميته قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون التأثير اي في غير الاولى
الاربعة الدالة على التأثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين
من وجه فيجوز وجودها بدونهما وفيه نظر لان جواز وجودها بدونه

كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجود ما يوجد في المجموع فيجوز ان يكون
اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين وبالعكس فمجرد ذلك لا
يلزم ان يوجد بدون التاثير لا يكون حجة عندنا وسيجيء عربيا ايضا لعدم
تاثيره وهو على تقدير اعتباره يقول وسوا الوصف الذي يوجد في فرعه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا
فانتفى وان لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل واما اعتبار التاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي القياس امر شرعي فيتقرر فيه
اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان تثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنس القريب على ما سبق في تعريف التاثير فمم ولا يكفي
حصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول
والصحابة رض ليست الا مؤثرة وفيه نظر لان التاثير المستفاد من
العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل
معقولة مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتعريف
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاوصاف
البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر
ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملائما لا اضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وح يتم

الاستدلال لكونه ام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في الهرة
دم عرق انفجر ولانفجار الدم مس العرق وسو النجاسة تاثير في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لانه فيكون له
تاثير في التخفيف وكقوله ام لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من
اقيسة الرسول ام والصحابة وعلى هذا قلنا مسح فلا يتثلث
كمسح الخفين لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى استوعب
محله واما قوله ركن فيتثلث كما في سائر الاركان فغير
مقبول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا
قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اي
تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع والغصوب فان رد
الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد الوديعة فان
ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وصورة الوديعة وفي النفل
فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه
ففي رمضان ينصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان
كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا اي على العلية
في القياس بالتقسيم والسبر وسوان يقول العلة اما هذا او هذا
او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاضرا لا يعمل
وان كان حاضرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي

هذا ظاهر من النظر في كلا سهو من هذا القائل من تقرير هم ان الاستدلال المذكور منه

رد وفيها بالاجماع مثلا في عبارة مثلا اشارة لي انه كما يجوز اثبات
عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص
بقبل كاجماعهم على ان علة الولاية لها الصغر او البكارة فهذا
اجماع على نفي ما عداها وتنقيح المناط اى ما علق التابع الحكم وهو
عطف على قوله بالاجماع وهو ان يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع لثبت علية المشترك وعلمنا التحكم
بالتعميم لم يتعرضوا لهذين اى باثبات التعليل في كل نص واثبات
الحصر بالاجماع والنص فان على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص
او الاجماع او المناسبة وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف وهو
بط عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
وبسمى هذا طردا وزاد بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم و
يسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اى في حال
وجود الوصف وفي حال عدمه والحال انه لا حكم له اى للنص مثاله وقولهم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل عند شغله بغير الغضب نحو
جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب
اما بطريق المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء
ويجعل من حكم النص المذكور مجازا لهم اى للقائلين بثبوت العلية بالدوران

ان علل الشرائع امارات فلا حاجة الى ان يقال فلنا نفع في حق نع
اما في حق العباد فانهم يتلون بنية الاحكام الى العلل كنية
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع انه
المقتول مبيت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط الثابتة
والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه
قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند
الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة
لا يقدح فيها اى في العلية لان تخلف الحكم عن العلة تابع لتخلف العلة
عن ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به فح يكون الوصف جزء العلة ويكون
عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدح في علتها مع عدم المانع
ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى
كالحدث ينقض بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم اشار لابطال
كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في الحالين ولا حكم له اى
لا يوجد الا نادرا والعبرة بالغالب في احكام الشرع فكيف يجعل
اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان وايضا هو غير مسلم
في مثل القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب فالمحل
القضاء لا بعد سكونه اى لانه لم انتفاء حكم النص وهو حرمة
القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدونه

ان علل

شغل القلب وهو مم وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص
في المحالين مع عدم كثرة لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه فصار
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي يكون
علة لثبوت الملك ولما اتجه ان يقال انكم انتم بالقياس علتم تحريم
الربوا وعلة الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلة القتل العمد
لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا
الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وسو
ما روى انه ﷺ نهى عن الربا والربيبة والمراد بالربيبة الربوا
وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع ستة لان النقد
مزية على النسية واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا
للكفارة بدلالة النص الوارد به في الوقاع وكذا القصاص في القتل
بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله ﷺ لا قود الا بالسيف بالقياس
المستنبط فلا يرد الكلا على ما ذكر وصفها بالجزاء لا يجوز التعليل
لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته
كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكالكونهم رجالا او مختلطة
مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم
مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما
ذكر نصب الشرع بالرأي ففي اثبات سبب او صفة اثبات للشرع بالرأي
وفي اثبات شرط حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال

الا ان صاحب التوضيح تتم في مجال
العدم ايضا حيث قال وانما
قال العدم ضمنا لانه دلالة
لا لتحقق المقصود

الحكم الشرعي ونسخ بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب للاحكام
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له
اصل ينبغي كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وجوازه اي جواز البيع بدونه
اي بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع شاير الربوي فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام
مضطرب فانه قال في اخر الباب واما انكارنا هذه الجملة اذا لم
يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به
فلا ساغ لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجري في هذه
الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم
المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تقدير الحكم من الاصل الى الفرع بعلة تجمعهما والحق في العلة
انه ان يثبت ان علتها المعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك
الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعلية لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلم
الحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا
بالمرسل لانه لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وسداس
المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فصار القياس جليا وخفيا

ولا اضطراب في عبارة الشيخ الاسنى
الفسر بالمعنى الاعم
ولبس

فالحق ما يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي سبق اليه الافهام فلا يطلق
على نفس الدليل غير مقابل ثم انه غلب في اصلاح اهل الاصول على
القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياس
واما في الوقوع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعه
في مقابلة القياس الجلي شائع وهو حجة لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة
اجماعا وبعض الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا
لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي
ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى
واما التسمية فلا يصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه
اما بالامر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في الناسي واما بالرفع
كالاستصناع واما الصرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس
الخفي وذكر الاي للقياس الخفي وقسمين كالاول ما قوي اثره اي اثبته
والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وسلامته في خفائها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه البصري صحته
في بادي الراي ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد وللجلي اي ذكر وما
للقياس الجلي قسمين ما وصف بن وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم
الى وجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان
فالاول ذكر اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح

على اول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره
لان المعتبر هو الاثر لا الظهور والثاني هذا اي القسم الثاني
من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على الثاني الذي
هو القسم الثامن الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة
القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا
على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمناقارها وهو
عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في
مقابلة القسم الثامن من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه يقع جعل الركوع مقام السجدة في قوله تع وخروا ركعا
اي سقطوا ساجدا الاستحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فعلمنا بالصحيح
البلطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا
اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا لحال المتكبرين
وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ضفي القياس يتخالفا لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التخالف كما في البيع وهذا قياسا
جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان لا يتخالفا لانهما ما اختلفا
في اصل البيع بل في وصف لان الذراع وصف لان زيادة الذراع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وفالا يوجب التخالف

وهذا المعنى فيه من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
لكن علمنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
ههنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين
الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي
ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف لا مزية له وقوي و
عند التعارض وسوف نصور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف
الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على
القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر
واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين
فيتساقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران
فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما
اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي الثاني
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخيران اي من
الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين اخيري القياس انه وقع مع اختلاف النوع وذلك في

صورتين

في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده في هاتين
الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحة اقوى مما كانه
على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاد اي اتحاد
النوع سمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى
كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا
كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد يعارض القياس الاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة
كان القياس على خلاف تلك الصفة لانه القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة الحكم
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين
المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان
يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك

الحكم ثم يوجد هذا الوصف في النزع اذ لو كان ذلك يلزم حكم الشرع
بالتناقض وهو على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين
صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياسين قوي الاثر والاستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وبين استحسان كذلك قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند
التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه اما ان يكون
صحيح الباطن او فاسد الباطن وعلى كل التقديرين لا يخ من انه
اذا توصل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كان
القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخ من
احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نلزم ان قوي الاثر لا يخ من
احد هذه الاقسام لكن باعتبار اخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام
ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة
والمستحسن بالقياس الخفي يعدي الى صورة اخرى لا المستحسن بعزب من
الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن القياس مثاله ان
في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع العين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وهو لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا

فهذا

فهذا قياس جلي على سائر التصرفات وعليها قياسا خفيا لان الاداء
يناك وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما يذكر في المتن لافهامه مما
تقدم فتقدير حكم التخالف الى الوارثين اي وارثي العاقدين
اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى المؤجر والمستأجر فانهما
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل تخالفا لان كلا منهما
يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة بجعل الفسخ واما بعد القبض فتثبت
اي ثبوت التخالف بقوله ثم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تخالفا وترادا فلا يعدي الى الوارث ولا الى مال الهالك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا والمراد
رد المأخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون باحد طرق الاول منع
وجود العلة في صورة النقض نحو خروج البحاثة عليه للانتقاض
فنقول بالعليل الذي لم يسل من دماس الجرح فيمنع الخروج فيه
لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان
وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب ليلا يجتمع

ع

منه قوله لانه المنكر وكان صوابه
التعليل بالمنع عاد على هذا جيد
عال ولا كان هذا
ظاهر الا يذكر في
المتن
بل المنع ولا الاولى

البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنقوض بالمدبر لان الحكم يختلف
في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فمنع ملك بدله اى بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الغائبة والثاني منع بعني العلة في صورة النقض
الى المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالنا
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة تعنا
اللغوي يدل على معنى اخر مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف
دون التطهير الحقيقي كمسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنقوض
بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وسوانه تطهير
حكمي غير معقول والاجلة اى لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن التثليث
في المسح لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث
قالوا سوا الدفع بالحكم وسوا نمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكر فخر الاسلام لم اسلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك
بدل المغصوب علة للمغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لانيا في
عصمة المال كما في المحصنة فيتضمن الحال الصائل بيقانه لا يسقط عصمة
الحال الصائل باباحة قتله لابقاء روح للصول عليه فنقوض بالمستحاضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدوة الانتقاض والمدبر فانه

لا يكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في المدبر ومال
الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال احياء
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ثبتا في
العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين بالمانع اى اما تخلف
الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي
فان عصمة مال الباغي لم يتنف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة
للبغي والضابط المتنزع من هذه الصورة وهي صورة ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المحصنة
والفرع صورة الحال الصائل والنقض مال الباغي ان للعلل ادعى
حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة منها لان الاصل في
اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وسو الحال الصائل الا
عارض واحد وسو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المحصنة زهذا
العارض لا يرفعها اى الحكم الاصل وسو العصمة كما في المحصنة فبقي
العصمة في الحال الصائل يوجب الضمان فنقوض بصورة كال الباغي
فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان
الرافع للعصمة في مال الباغي شئ آخر وسو البغي لا حل الاتلاف فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شئ آخر فلا يكون ذلك من صور
الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في

ويمكن ان يتكلف في الايصال بين المسئلة
بنظير المنع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم
عدم منافاة حل الاتلاف على العصمة
فهذا الحكم ثابت في الحال الصائل كما
على المحصنة فنقوض بمال الباغي
ان حل الاتلاف وهو العلة ثابت فيه
وعدم منافاة العصمة وهو الحكم غير ثابت
لان الثابت فيه منافاة العصمة بل
العصمة فاجاب فخر الاسلام بان منافاة
حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه بل
عدم المنافاة ثابت لان العصمة انتفت
في مال الباغي بحلال الاتلاف بل انما
انتفت للبغي وعدم التلازم بينهما
الشيئين لا يوجب انتفاء احدهما انتفاء الاخر
حتى يمتنع موجود احدهما انتفاء الاخر
سبب من الاسباب بهذا غاية التقريب
ومع هذا لا يوجد النقض في هذا
الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة
سبب علة لعدم منافاة العصمة
ثبوت حل الاتلاف في مال الباغي
مع المنافاة فلا يكون
نقضا رحمة
الله عليه
منه

عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لايلام وجوب الضمان
فضلا عن التأثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة
مع خروج النجاسة على الوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجب القصد
الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لايجب الوضوء فمنع عدم
وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع
بالعرض وسوا بقول الوض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما انتظهور الحكم قد يتأخر عن الفرع
فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج بحس فيكون
ناقضا فتوقض بالاستحاضة فنقول الوض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه اى فان الخارج النجس حدث ثم اى في السبيلين
لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه
الخطاب بادآء الصلوة فكذا ههنا اى في غير السبيلين ايضا يكون
حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدايم ثم اعلم انه يرد
الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن
العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا
يقولون العلة توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص العلة وعن ابي زيد
بل الجعل عدم المانع بعينه في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم

عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما
ذهب اليه فخر الاسلام واختاره المصنف والخلاف قليل الجدوى
لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما
ان التخصيص ثم لايقدح في حجية العام كذلك ههنا لايقدح في علية
الوصف والثابت بالاستحسانات فانه مخصوص من القياس
الكلي ولانا التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من
ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد
المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع و
ذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم مع وجود المانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من غيرها كما اذا حال شيء
قبل نصب السهم وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب بعد قصد الرمي وكخيار الشرط فان السبب وهو البيع و
جزئيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخوله عليه اسهل
من دخوله على الاصل لانه يستلزم الدخول عليه بدون
العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم وللدراية
وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب
الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزومه
كما اذا اخرج واستمر حتى صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد
بالحكم القتل فاذكر غير ثابت وان اريد الخروج فهو لانم قلت

عند

بل المراد الخارج على وجه يقضي الى الفسل لعدم مقاومة المرئي فالاثر
مال ملخص من تمام الحكم لحصول المقاومة وخيار العيب فانه حصل
فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لكن على تقدير العيب يتصور للمشتري
قلنا بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما
بخلاف الثالث الاخر ولذلك لم يقل المصنف ان الموانع خمسة بل قال
ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز اذا سلم لم
وسوغ خواص اللفظ فيخص بها وفيه نظر لانا لانم ان التخصيص مطلقا
مستلزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس
بدليل اقوى وهو هاهنا استحسان لا يكون تخصيصا لانه اذا لان
القياس ليس بعلة فلان شرط ان لا يعارضه دليل اقوى منه
ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع
العلماء على وجوب التقديم اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة نعم ان هذا التقييد واجب
لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تقديم عند وجود المانع فعلم
من قولهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما يتوقف عليه
التقديم من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند
وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او شرطها فاذا وجد
المانع فقد عدم العلم وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية

سواء استلزمت الحكم ام لا ومنع الاجماع على وجوب التقديم
مطلقا بل مع شرائط تم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل العقد
بالشرط ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق الى
وصف الاطلاق او لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة اركان
العلة او شرائطها كالخارج النجس مع عدم الخارج علة للانتقاض
اي لانتقاض الوضوء وهذا اي عدم الخارج معدوم في المعدودة
فلا يكون علة وهنه اي من دفع العلل المؤثر فساد الوضع وهو
ان ترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير
العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
على ما افصح عنه المصنف بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يكون
فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير
ولا تاثير في نفس الامر على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد
وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وسيجيء بعدم الانعكاس وهذا لا قدح في العلية
لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة
كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق وهو ان يتبين في
الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا وهو فاسد
لانه عصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار

فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة
فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارضة لا يبقى سائلا بل يصير
مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخيط
في البحث والا فهو نافع في اظهار القصور ولذلك هو مقبول عند
كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق
ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
فيه او لم يوجد لكن ان ثبت في الفرع ما ينافي ثبوت الحكم فيه يضر ويكون
قادحا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد على سبيل الفرق
لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل المعارضة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في
المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة
منعا للعلة المؤثرة فانه اذا ورد على سبيل الفرق يمنع الجدل توجيهه
فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل المنع فلا يتمكن الجدلي من
رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد
كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا بينهما فرق فان البيع
يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمل يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي
ان يورده على هذا الوجه وسوا ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان
حكم الاصل هو البطلان فلا نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
وان كان التوقف فهو الفرع وسوا العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

وكقوله

كقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء اذ لا قود
فيه اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور
الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه دائما لا يقبله الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فنوجه هذا ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن العقوبة يعني المال شرع خلفا عن العقوبة لان الاصل
وجوب العقوبة لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء
لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم
عندنا الشافعي مزاحمته اياه اي مزاحمة المال العقوبة فلا يكون
الحكمان متماثلين وضد الممانعة وهي منع مقدمة الدليل امام
السند او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان تقول لانسلم ان ما ذكرت
من الوصف الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من طرد
العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى اللعب فيصير
القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاجتماع المصر في جريان الممانعة
في نفس الحجة الى بنائه بقولهم لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح للعلية
كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة هذا اي الوصف
الذي ذكره وان كان للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد
فلا يقبل بر الحر كالمكاتب فقبل لانسلم ان العلة في الاصل كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وامانع وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة كلونها

بيان للاول ما يمنع منع الحد
كالاول من

نوقرة وضد المعارضة قوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم
الاعتراض على المناقضة والمعارضة الى تقسيم المعارضة وفيه
تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اتمام بدليله ولا اثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم
عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالمنع
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم كونه
يكون نفسه شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب قبل العلم
اما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة
الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل
النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او دونه
وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم عن علة السند او عدم
لكن يعم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب في علته الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية
تسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان القتل الحكم

هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل و
ان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقررا او تفسيرا لا تبديلا او تغييرا
وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقدم على النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض حكم بعينه
فقلب اما يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدة لنفيها كان
شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم فرض فيقتضي
عن التعيين بعد تعين كالقضاء لكن مسا اي في صوم رمضان
تعين قبل الشروع في الصوم من الله تع وفي القضاء تعين
بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل
الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم بلازم
من ذلك النقيض يسمى عكسا مأخوذ من عكست الشيء رددته
الى ورائه على طريقه الاول كقوله في صلوة النفل عبادة فيصح
في فاسدة فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة يجب
بالشروع لا يدان يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم بحكم

عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب
بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان
الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك
لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة
النفل بهما واللازم بط الوجوب بهما بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل
هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاولى اي القلب
اقوى من هذا اي من العكس كما ترى لان المعترض جاء بحكم آخر
غير نقيض حكم المعلل وسواء استقال بما لا يعنيه وايضا جاء المعترض
بحكم مجمل وسواء الاستواء المحمل لشمول الوجوب وشمول العدم واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء يختلف
في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فهي
الوضوء وسواء الاصل الاستواء بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب
بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وسواء الفرع الاستواء بطريق شمول الوجوب
اي الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف قوله فاما بدليل للمعلل
وسواء معارضة خالصة وسواء اي للمعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه
او بتغيير او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيتم تثليثه كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في

لان النذر عهد ان يطيع الله فيلزمه الوفاء بقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع بالشروع فيلزمه المضي عليه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

وليس بعيد بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ بنقيض حكمه

في النسخ وفي الفرع والقلب لغو لم في الوضوء فلا تصح

وهذا

وهذا اي الوجه الاول الذي يطرد قوله المسح ركن في الوضوء
اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا
في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة
لا ابا لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب لعله الصغير فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة لعصور الفقه فالعلة هي قصور الفقه لا الصغيرة على
ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا
فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل
ولاية بغيرها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي بنتفي اثرها
بالاجماع من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فتنتفي
ولاتبه يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني
من المعارضة وكالتي مثال الثالث تنفي البها ذوجها فتنكح فولدت
ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقل عندنا لانه قول مرجوع
عنه لابي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثاني
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن زوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني
لكن يلزم من ثبوت من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة
فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة

وسواء ثبات نقيض حكم المعلل بعينه مثله

وقد مر ما يتعلق بهذا والركن الثالث منه

النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال
بل في الحضور حقيقة السبب لان كون الولد بين مائة غير متيقن
عندنا واما الغائبة فنهما ما فيه معنى المنافضة وهو ان يجعل العلم
معلولا والمعلول علة وبنى قلب ايضا من قلب الاناء جعلت
اعلاه اسفله واما يرد هذا اذا كان العلم حكما لا وصفا لانه
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار حين يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون اخس فجزاؤها اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوت جلد المائة الا الرجم والقراءة تاكدت
فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول
المعترض المسلمون اما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد
البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلبه وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر
واما تاكد الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في
الاخريين والخلاص عن هذا لا يرد بالخلاص الجواب عن هذا القلب بل رد
الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي يقال
احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر وهذا
اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور

ذكر

ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج
اما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الفرض لا
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لبطوت التشاديهما بل
الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وسوالنذر
فلا يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى
عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اعتبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا اما يولى
على البكر في مالها لانه يتولى في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء
فلا تقول الولاية في المال علم للولاية في النفس بل نقول كلتا
شرعتا للحاجة فيكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبت
الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين
اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسها
لان احدهما قتل والآخر ضرب ولان في شروطها حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني

لال

لهما

وكذا الجهر فقط فيه والبد اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي
المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الرسوع
في النفل وفي التثيب الصغيرة وبها خالصة ليس فيها نفي المنافي وقد صح
فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة
وان ثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا
بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر وجب الزوال الظن
بعلية وصف المعلل استدلالا وان اقام الدليل على علية شئ آخر
فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيصادر
بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان
المقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الى محل عليه
لا يقبل كما اذا نقارضنا بان العلة الطعم والادخار وسوى سعد الى
الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في المحل لعدم العلة وهي لا تفيد
ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان
يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل وان تعدى الى شئ الا فراد التي المعترض علية لا نوع مختلف فيه
يقبل عند اهل النظر للاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما

فقط

وقد مالف النوع من النظم

فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف
فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر بنا على ان العلة واحدة لا غير
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر
جواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكروا
ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر

في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت عليها
بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما
ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح للحنفي المؤثرة والطردية
وسواء بقية انواع الاول القول بموجب العلة وسوالتزام ما يلزم
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وسوالجي المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمقتضى مؤثرة برفع
الخلاف ولا يمكن الحنفي تسليمه مع بقاء الخلاف كقول المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض يسن عندنا
ايضا لكن لا نهض البعض لقولك بتؤثر وسكم وسوا لى البعض دبع او
اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره قال يسن تكراره
ثلث مرات يمنع ذلك في الاصل الى لا نم ان الركنية توجب هذا بل
المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في
القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض هنا

اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس ممكن التكميل بدون التكرار
على ان التكرار ربما يصير عسرا فيلزم تعسير المشروع زيادة توضيح
لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على
تقدير الاول قولهم بوجب العلة وعلى تقدير الثاني ممانعة والتفصيل
ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون
به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار
ثلث مرات نمنع هذا في الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع
وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا يدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنه غاية الاسقاط فلا يدخل تحته الثاني ممانعة وهي
اما في الوصف بان نمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليه في الاصل
او في الاصل كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فانا نعلقها
بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جنايته كاملة وكقوله في بيع
التفاضل بالتفاضلين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة
بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء
فهي جائزة فجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات
بحسب الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات

احدهما وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار خص بما يدخل فيه
اي في المعيار وهو لا نم تبوتها في الفرع اعني بيع التفاضل بالتفاضلين
فانه يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان نمنع
ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او نمنع ثبوت الحكم الذي
يدعي المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي
المسئلة التفاضل بالتفاضلين ان ادعيت حرمتها بالمساواة
لا نم امكانها في الفرع لما ذكرنا الآن وهذا اشارة الى المنع الاول
وان ادعيتها غير متناهية بالمساواة لا نم في الصبرة لانها اذا
ولم يفصل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجهالة اشارة الى المنع
الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
نقول بعد التعيين اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين
النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه
انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو صوم
رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع لانه متعين
بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد بط عندنا كما مر واما الممانعة
في سببية الحكم الى الوصف كقوله في الاخ ناقص على اخيه لعدم البعضية
كالابن الكافر فلا نم ان العلة اي علة عدم العتق في الاصل اي في ابن

ليس للمراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التساوي وعدمه لانه شرط تماثل المكيلين والثمنين في الاصل وهو احد نوعي حرمة الربا وهو غير ممكن في الفرع

الوهذا اي عدم البضعيته فان عدم البضعته لا يوجب عدم الحق
لجواز ان يوجد علة اخرى للحق بل العلة عدم العرابة المحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلانم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا كل موضع يستدل بالعدم
على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره
وسوف في المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام الى تغيير
اما سوى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام
كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم
احدهما قبل الدخول عند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بعد
الاقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الآخر فان اسلم فنهى له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتدا
احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء عند الشافعي فجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده قبل ثم يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعا للنكاح والردة لا يصح عفوا
ولا يذهب عليك انه لا تعليل ح والافساد وضع غايته انه لو قيل

ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية
للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا على بطلان بقاء
النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان
ان الحكم قد ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذا نوى بالطلاق
البينة يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي لان مطلق النية
في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل تنصرف الى النفل كما في
الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل على استحقاق
نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور
بل يمكن ان فيه حمل المقيد على المطلق وسوف يعلم بعد واعلم
وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا حمل المقيد على
المطلق وهو بعكسه وكقوله المطعوم شيء ذو خطر عمدي كثير الاحتياج
اليه فيشترط التملك شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه شرط
له الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما
يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان للحاجة اليه اكثر جعل
الله تعالى وسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في
علك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة
وهي تلحق اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم
طهارة فان فيستويان في النية فينتقض بتطهر الجنب عن النوب

في التلويح وهو من غير النصاب
وفيه ما ليس من

فيتطرق الى ان يقول الوضوء تطهر حكمي اى تعبدي غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف التيمم بخلاف تطهير الخبث فانه
تطهير حقيقي فيقول المعترض تمام الوضوء تطهير حكمي بمعقول ان النجاسة
ان حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها
الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقول بمعنى ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يجب الغسل
او الوضوء بخروج النجاسة من السبيلين ولا تنافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بعونة الشارع وبعد ورود
والمبتغى في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بتركيب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج النجس
منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال
الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف
للعقل على سببه ولا يلزم من وقوله صاحب الهداية قياس ما ليعقل
على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على
عدم معقولية النص هنا معقول على قول لانا انما يصح القياس
في ما يتبع على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة فالقى للنجاسة

كالماء وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه
لكن تطهيرها بالماء معقول لما بيناه بخلاف التراب لانه في
نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى
النية في ذلك اى في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى
او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة يستغني عنها
اى عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة فانها
لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج لان كون الوضوء طهارة
واما المسح فالحق بالغسل بتيسيرا لوظيفة الرأس كانت تجب الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر
فيه حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف
يكون تطهيرها بالماء معقولا تقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية
بحكم الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء
الذي هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة الحقيقة ليست
بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف
البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان
الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج اولى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في
المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي انتهت

جواب عما يقال لما كان مسح الرأس بدلا عن غسلها ينبغي ان تكون
الفصل

الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية وقد
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة
الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل
فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع آخر مذكورة في اصول
فخر الاسلام طويتها لخافة الطويل اى الزيادة على المقصود لفائدة
فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود
ايراد مثال او مثالين [illegible] في الانتقال اى انتقال الفارس
في قبيله من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم
فهو حشو في القياس خارج عن البحث وهو انما يكون قبل اتمام اثبات
الحكم الاول وهو اما ان يكون في العلم فقط او في الحكم فقط او فيهما
جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلاح اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته اى علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام
خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول
فمثاله بالعلة الاولى اى لابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان
الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر الحكم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى
انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل

فالاول ق

باخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام
الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عم حيث قال
الله تعالى يا بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي
باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
بقدد لك استطاعا عرف النظار كيلا يطول الكلام بالانتقال
من دليل الى دليل والغرض وسواظهار الصواب لا يحصل وفيه
نظر واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي
يحي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا
احي وامیت فالخليل عم لما خاف الاشتباه والتلبس على القوم
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل
هذا الانتقال والثالث الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا تمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا
باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اشترى
عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا تمنع هذا العقد الصرف
الى الكفارة لكونه نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص وثبت
هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتباه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع من الانتقالات كما نقول احتمال الفسخ دليل على

وجه النظر هو انه لما كان
الغرض اظهار الصواب
لزم الانتقال لان الغرض
ظهور الحق باي دليل كان
وليس في رفع العلل الانتقال
من دليل آخر الا الى النهاية

على ان الرق لم ينتقض وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
التي اورد بها يكون تاما في قطع الشهات بلا احتياج الى شئ آخر
وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه اولى علة لاثبات حكم كذلك فهو بط

وهي تشتمل على ابواب وفصل

في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات وتلقيبها بالقاصرة اولى من
تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى الاثبات منها الا ان
وسوسطهم ببقاء ما كان في الزمان الاول ولم نظن عدمه وهو حجة عند
الشافعي والمزني والى بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل
شئ نفيا كان واثباتا اثبت بحقه بدليل ثم وقع الشك في بقائه
ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع بمعنى انه لا يثبت حكم وعدم
الحكم مسند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود لا للاثبات لحيوة المفقود فيرث المفقود عنه لا عندنا
لان الارث من باب الاثبات فلا ثبت برأي بالاستصحاب ولا يورث
لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اي مع
انكار المدعى عليه لا يصح عنده فجهل براءة الذمة وهي الاصل حجة
على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس
هذا حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو الزام للمدعي
واثبات براءة للمدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح

وجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر البائع
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون
حجة على المدعي فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده
واذا قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه
دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل
فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
على المولى لان بقاء الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة
لما وقع الجزم بل الظن ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء وشك
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث واذا شهد وا انه
كان ملكا للمدعي يحكم بالملك لدفع وقوع الشك في طريان الضد
فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع
ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وسند ظاهر وهو
ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق
القطع فلا نزاع وان اريد بدلالة الظن فمم ودعوى الظهور في
محل الخلاف غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف
لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء وسوسبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد الظن البقاء والظن واجب الاتباع
فبقاء الشرائع بعد وفاته ﷺ ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ
لتشريعه بالاحاديث الدالة على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم

ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ واما في حيوته
فقد مر جوابه في النسخ من ان النص يدل على شرعيته موجبه
قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان البتة ثم للناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين
عليه ثم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا
الى زمان ظهور ما ناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي
لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع
كون الاستصحاب حجة للدفع وقد مر انه لا خلاف فيه وانها
اي من الحج المذكورة تحكيم الحال رب الطاحونة مع المستأجر اذا
اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء والقطاعة ولا بينة يحكم
الحال فان تحكيم الحال عند عدم دليل آخر واجب فان كان جاريا
في الحال كان القول قول رب الطاحونة والا اي وان لم يكن
جاريا كان القول قول المستأجر وسوا تحكيم الحال يصلح للدفع
دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية
مسلمة وادعت الاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول
لهم لانهم الدافعون وشهد لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال
لان الظاهر لا يصلح حجة الاستحقاق من مناظهر ان تحكيم
الحال ايضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحج المذكورة
اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما يتمسك به للدفع

دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقات حدوثه
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به ذفر رحمه في اثبات الاستحقاق
على ما افصح عنه بعض الشيلمات ذهبي فجاءت امرأته مسلمة
وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته
فالقول لهم وقال ذفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف
الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت
بما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر يصلح للدفع وما ذكره ايضا
ظاهر يصلح للدفع لا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح لرفيل
من الحج الفاسدة المفيدة بالنفي كما ذكر في شهادة النساء
اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والحق ان الاخ
لا يرث على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع او النص
ان له علة واحدة فقط فانه حينئذ يلزم منها عدم الكل كقولنا محمد
في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا
هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع
او النص فهو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحج المعتبرة
اذ لم يقل احد بحجيته بل سوغ بعضهم فلذا عبر لا يتبين
الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه مرجح فاسد

لاحد القياسين لاجح برأسها وقول زفر في غسل المرفق مرجعه الى
التمسك بالاستصحاب لما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقرره
ان من الغايات ما يدخل تحت الغاية ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفق
تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد تقرر ان الاستصحاب
حجة في الدفع

هو في اللغة جعل الشئ راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد
المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر في محل واحد اختص به بما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في
زمان واحد اختص به بما يقتضي حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض ولا بد هنا من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي وارد ا على ما
ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى اشتراط امر زايد وذكر اتحاد المحل
والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو مدرك الامر في هذا الباب
فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما
متواترا والاخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى كوصف
متوابع كخبر يرويه عدل فقيه وخبر يرويه عدل غير فقيه فيتهما تعارضا
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى مما هو
غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا

لا يقال النص راجح على القياس فهذه تلك صورة في الاولى تعارضا
ولا ترجيح وهذا جايز اذ لا مانع من ذلك والحكم ح التوقف وفي
الثانية تعارضا وترجيح وفي الثالثة لا تعارض فلا ترجيح
من تولد م متعلق بقوله رجحان ذي راجح قال اللوزة حين
اشترى سراويلا بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا امرنا
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيحمل
ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة
والعمل بالاقوى وترك الاقل واجب في الصورتين الاخيرتين
واما حكم الثالثة فاذكر بقوله واذا تساويا فقوة سواء تساويا
عددا او لا فتفي الاجماع اي في تعارض الاجماع الاجماع يتعين
التعديل على ما مر بيانه والكتاب والسنة اي في تعارض الكتاب
الكتاب والسنة والسنة والسنة الكتاب يحمل ذلك اي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا ما جهلنا المتقدم
توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم
التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم ولا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المحلين
من الحكم او المحل او الزمان وسمي ذلك عملا بالشبهين فان تعذر
ذلك فيهما والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة

ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
كقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا فانهما تعارضا فصرنا الى قوله ع من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس
عند تعارض السنتين ما روى النعمان ابن بشير رض ان النبي
صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما
روت عايشة ان النبي ع صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فصرنا الى القياس على سايرالصلوات او اقوى
الصحابة فان القياس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل بهما
كان بشرط التحري وعند من اوجب تقليد الصحابي يجب المصير اليه
اولا نم الى القياس وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين
قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الاجماع
ودليل آخر قطعي من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد نخالفا
لنص قطعي ان امكن ذلك والا يجب ترك الاصل والحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين كما في سور الحايض حيث تعارض فيه
الاثار روى عن ابن عمر انه نجس وروى عن ابن عباس انه طاهر
والاخبار روى عن جابر ان النبي ع سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس ان النبي ع
سئل عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاست

السور

ترتيب

السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت
الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ
محدثا بذلك فلا يزول بالشك واحدهما وانما يحكم ببقاء الطهارة
لانه يلزم ع الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا
وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرر الاصول وان لم يكن
بد من ازادة عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء في المتوضئ والحدث وهو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين اثنين او ثلثة في اية كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل
والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل
بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون
من قبيل المشاكلة وفايدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه
فعطفت على الممسوح لا يصح لكن ليتنبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح مردود
بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب
والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي ذلك او بين
اية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او
المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء
فالمخلص باة يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص

ترتيب
لان التوضؤ بزوال الحدث بالشك
ويرد عليه ان اللازم ح زوال
حكم بقاء الطهورية لا بالشك

رد التعارض الكتاب والسنة المتواترين
وضعفه ظاهر

من الحكم فاما ان يودع الحكم بان يجعل بعض افراده تابعا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتها بان يجعل
على تغاير الحكم بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر
كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاية الاولى ضد كسب
القلب الى السهو بدليل اقترانه بفيها واللغو في الاية الثانية ضد
العقد بدليل اقترانه بفيها والعقد قول يكون لحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فالمعقود
في الاية الثانية تشمل الغموس اذ هو بايخ عن الغاية اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تع لا يسمعون فيها لغوا ولا
قوله تع واذا سمعوا اللغو فاجيب عدم المؤاخذة الى الاية الثانية
يقتضي عدم المؤاخذة في الغموس والاولى يقتضي المؤاخذة فيه
لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الغموس فجعابينهما بان المراد من المؤاخذة في الاية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في
الدنيا اي بالكفارة اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
يؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي

اذا

اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقد فوجب دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين ولما تغايرت المؤاخذة ان اندفع التعارض والتناقض
يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو سوعين
اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا
للمعقود والغموس ويصير بعني الايتين واحدا وسوى نفي الكفارة عن اللغو ابدا
على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب غير والعقد محل فيحمل
على المغير وبندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله
يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه في طرف الشرع حقيقة في قول يكون لحكم في مستقبل و
الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطاء وسوجلها
على المؤاخذة الدنيوية في الايتين قبل لا تعارض منا واللغو
في الصورتين واحد وسوضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد
وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في
الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس الذي
يدع الديار بلاقع بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كقوله

اندفع بما في اللغو من التطويل

اندفع بما في اللغو من التطويل

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة
دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن العفو وذكر للمنعقدة
واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يسير بالكفارة لان المراد المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين
السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكت عن العفو فالاية
الاولى اوجب المؤاخذة على العفو والثانية لم تتعرض لها لا نفياً
ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني
وهو الخاص من قبل الحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل اعلم يحمل على العكس لانه
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها احتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال لتاكد الطهارة واما الثالث وهو الخاص من قبل الزمان
فانه اذا كان مرجح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا
ان كان دالا على كيفيتين احديهما محرم والاخرى مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه
ولو حملنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تاكد النسخ لان
يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي

التكرار

الكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون المحرم بعدها نسخا وانما يكون نسخا لو ورد
في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل
بدل قوله ولو جعلنا على العكس تاكد النسخ ولو جعلنا على العكس
تاكد التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل حرمة
يندفع النظر فتدبر قال في الاسلام هذا اي تاكد النسخ بناء على
قول من جعل الاباحة اصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان البشر
لم تترك سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في
الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد
المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان فلم يبق
الاعتماد والوثوق على شيء منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب
على الانتفاع به ما لم يوجد المحرم واعلم ان الشيء الذي كان
الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فعندهم الا عند من جوز
تكليف ما لا يطاق وان لم تكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد
دليل المنع ولا دليل عدم فحكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف
الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما

في التوضيح دال على الاباحة
جمع الانبياء وغيرهم
ان الدلالة على الاباحة
سابقة الاشياء وغيرهم

التي يفضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب و
المحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان
اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع بذلك في الازل فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان
الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل ففيه بعلوم اذ التقدير انه لا حرمة
ولا قبح بل غير مستقيم لان المعروض انه لم يدرك بالعقل حسنة
ولا قبحة واذا اردت بالعقاب على الانتفاع فنظ القول به وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة
واما الوقف فقد فسر بارادة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما
بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا ادرك ان هناك حكما ام لا
واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في
الجملة اى لا ادرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فقط لانه لزوم بعدم
الحكم للتوقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه
واما الثاني فردبانا لا نعلم قطعا انه لا بد في كل فعل حكما
اما بالمنع او بعدمه واجب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدمه حتى يمنع انتفاؤهما واما التناقض بين الحكم و
عدم الحكم وسولا يوجب الاباحة واما من الثالث فقبل انه يحق
اذ التقدير انه لا مساغ من الشارع ولا مجال من العقل وهذا

يساوي

يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل
ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف
هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف يساويان وقوله ثم عطف على قوله لان قبل
البعثة الخ ما اجمع الحلال والحرام الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا
كان احدهما اى احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النافي
يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف بل يعرف
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في الحرم والمبيح
فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار التبديل بتغيير المثبت للنفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم
ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد
وان احتمل الوجهان اى معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل
بل بناء على العدم الاصلي بتطرف اي في ذلك النفي فان تبين
انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي كان الاثبات اولى فما روي انه عليه السلام قرع بيضة رجل
بسوط فلان مثبت وما روي انه عليه السلام حجم ناقه هذا نظير النفي الذي
يعرف بالدليل وذلك ان كان الحجم جائز عندنا تمسكا بالرواية
الثانية خلافا للشافعي رحمه الله بالرواية الاولى فانه اتفق
اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في الحل الاصلي

نظر بان قول صاحب التوضيح ومع ذلك فلا اعتداد بمن يستقيم لان القول بعدم العقاب ناشئ بالاباحة لا مضادا على ما تقرر

وان كان نفي الحجامة للاستضعاف فانه منسوخ بما روي انه عليه السلام

فيكون الخلاف في انه دم كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الا
فصحا نه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ونفى انه
تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول
ناف والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون
كالاثبات فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه دم حرم عبد
الله بن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال
ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل يقول ونحو اعتقت بريرة
وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف لان بقاءه على ما
لم يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك
عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان
اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا لمالك في الترجيح روايتان
انها اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهين يقول
واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا
وسوغ يدرك نظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ
من اناء طاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة
فان اخبر واحد بنجاسة الماء واخر بطهارته فيتسال فان تبين
وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى
وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي نعني ان الشهادة على
النفي انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم بان الشهادة على مثل

هذا النفي

النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على
الاثبات مقدم عليها ثم ان النفي الذي لم يحط به علم الشاهد
غير مقبول اصلا المامر جوضة ساقطة في معارضة الشهادة على
الاثبات واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة
فلا يحمل احد القياس اذا تعارضا على النسخ لان لا مدخل
للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين وقول الصحابي بعد
شهادة قليلة وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يتقيان
حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن
الادليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي
يعمل بايهما شاء من غير ترجيح ولهذا صار له في مسئلة قولان
واقول واما الغولاة المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع
عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد
نظاهر الحال اذ في الاول اما وقع التعارض لجهل المخبر بالنسخ
منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل ومنا ليس التعارض
للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به
وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير
على ما بني فكل واحد من القياسين دليل لدى حق العمل وان

لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد
في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ وفيما يقع به الترجيح
فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مما المراد به ما يتضمنها
من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على
الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبادة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسند
المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول
او مردود وترجيح باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وكونه
معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الآحاد
وباعتبار المروي كترجيح المسموع من المكتوب على ما يحتمل السماع
وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره قرائنه على ما ثبت وحكما
كترجيح الحظر على الاباحة والاباحة كترجيح ما يوافق القياس على
ما لا يوافقه وكذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن
مباحث القياس كترجيح ما عرف علته الوصف فيه بالنص الصريح
على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب وأقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ثم ان الراجح تأثير الجنس ثم النوع ثم الجنس القريب
ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شاهد الحكم لكونه المقصود اولى
واهم من اعتبار شاهد العلة وعند التركيب ما يتركب من راجحين

يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح وفي المركبين
اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح
منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك يظهر
بالتأمل في المباحث السابقة الا اندرجت عادة القوم بذكر
بعضها والذي ذكروه في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان
وكما في مسئلة طول الحرة الذي لطول الحرة لا يحتمله تزوج
الامة عند الشافعي فان الشافعي يقول يرق ما يئة عنته
كالذي تحته حرة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والا
وقال فروع من ثبت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس
اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل اثر العبد على محل
الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزاد
بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزويج الخسيس مع ما فيه من سفطة الاخلاق
وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان عامة
الكرامة على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقض
وهو ان يكون للعبد استتباع في الحل لا يكون للحر والاتفاق
ليس فوق التضييق وسوجائز بالفرد باذن الا اتفاقا على

لتقديم المركب من نائم النوع
والجنس القريب في النوع
على المركب من نائم النوع
في الجنس القريب والجنس
في النوع مر

قوله صاحب التلويح صححه

ما نبه عليه المصنف بقوله وتضيع بالعزل باذن الحرة يجوز معانه
اتلاف حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالحق
اولى هذا اشارة الى احد وجهى الضعف في قياس الشافعي ثم اشار
الى وجهه الآخر بقوله ونكاح الامة لمن لم يستطع طول حر جائز عنده مع
وجود ما ذكر من العلة وهي وصف رقاق الماء مع الغنية عنه
فهذا الوصف غير منعكس لوجوده مع جواز النكاح وفيه نظر لان
الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عندنا وفي
فكيف يحل له ذلك اذا كان لا يستطيع او ام ولد وكذا في نكاح الامة
الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه يقول الشافعي الرق
من الموانع لان له اثرا في تجزي النكاح في حق الحل كما في نكاح الامة على
الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحرة للمسلم فاذا اجتمعا
اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوى المنع كالكفر المجوسية فلا
يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع
الكفر كما ذكرنا وعلمنا اذا كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع
باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس الثاني والجامع
ارفاق المأمع الاستغناء عنه وعلة اندفاع الضرورة باحلال
الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا للحر المسلم على امة
فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وايضا سوى دين الكتابية دين يصح معه

للمسلم نكاح الحرة التي على هذا الدين فهذا القياس اقوى
اثرا لان الرق منصف للحرم كالطلاق والعدة والقسم والحد
لان الرقيق لما شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا
الشبه قلنا انه مال ثم لما شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذا
الشبهة التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد اذ لما كان الرق منصفا وطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لان طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف
بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فينصف باعتبار
الاحوال فتحل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة لانه
عيبها فانه لا يصح نكاحها امة في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح
فقد غلب الحرة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف
بان يقال النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحر وذلك
بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتأخير فجعلت في
احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتأخير
حالتان مختلفان متضادتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد
التصيير بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق
المقارنة بالتأخير تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق والقرء
التنصيف بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة

وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان
الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف تطليقات
الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس لك شبيه في جعل
طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح الرأس عطف على قوله وكما في آلة
الكتابة ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث
على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء
بالمسح خصوصا مع بعض الحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس
الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في
المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والحج
الثاني ترجيح القياس فوه ثبانة اي ثبات الوصف على الحكم
والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح
في التخفيف في كل نظير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة
والجبر بخلاف الركن فان الركنية لا توجب الكمال كما في
اركان الصلوة بل توجبا الاكمال ونحن نقول برأي الاكمال
وهو الاستحباب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف عند الشارع في الوديعة والفصل بين
فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد الوديعة او رد المضمون
وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه التعيين

ا ترفقا لاجل البر ونحوه كتصدق النصاب على الفقير بدون نية
الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع المغصوب فانه رأي الشافعي
يقول بما يضمن بالعقد يضمن بالبدل تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان قيمي في المثل تقريبا
بفضل وسو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق
المضمون اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اسد
كون الضمان تاما وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المضمون منه
في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان في
المضمون اي عدم ايجاب الضمان في المال المضمون جائز في الجملة
كالدلاف العادل لمال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع اصلا لقوله ع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم
ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي شبهة الجواز ابتداء اي
بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وسو
معلوم الله ع والتفاوت انما يقع لجهلنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة

فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يهلك
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز
اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك
المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى
ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اه بقوله ولان الوصف
وسكون المماثلة تامة وان قل فابيت على تقدير وجوب الضمان
اصلا بلا بدل والاصل وسوق المغصوب منه في المثل وان عظم
فابيت الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا
والاول وسوقوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم
اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقلنا
وسوان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العقد
لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياس لكثرة
اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم و
نحوهما وفي جميع العقد وانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد
فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف الجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني لان قوة ثبات الوصف
على الحكم يكون بثلثة وهذا لان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة راجحة

الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة
الثبات باعتبار الحكم وكثرتها الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف
بينهما الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس ايما لعدم عند العدم
اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف سمي لازم العكس المتعارف
عكسا وذلك لان العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس
قولنا كلما وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى
الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي مسح الرأس
مسح فلا يتين تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس
بمسح فانه يتين تكراره بخلاف قولهم ركن لان المضمضة مثلا ركن مرة
وليست بركن اي مسح الرأس ركن يتين تكراره كسائر الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يتين تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين و
مع ذلك يتين تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين
وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في سائر
المبيعات التقييد وينعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع عين
يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال قبض بدله دون
قبضه لان المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض
هو راس المال غير مبيع فانه اولى من قوله كل منهما الى الطعامين

وجد الوصف صح

مال الوقوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال الوقوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي
كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل مال الوقوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة و
هذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوه فلانه اذا
وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان
المعتبر في العلية التأثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد
يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى مما للعدم
عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فاكانت بالذات
اولى مما كان بالحلال اى الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العرضي
والذاتي ما يقوم بالشئ بحيث ذاته او بحسب اجزائه والعرضي ما يقوم بالشئ
بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان
لم ينبه اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح
عندنا وذلك ان بعض الصوم وقع كذا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها
والبعض وقع صحيحا لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل
او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر وترجيح الفساد بكونه
عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف عارض لان الامساك
من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى فكان رجح

الصحة

الصحة يكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالحكم
وذلك اى الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكر والمثلة
وقد ذكرناه كفاية فصل ومن التراجيح القاصرة الترجيح بقلة
الاشباه كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق
الاخ شبه الولد بوجه وهو المجانسة وشبه ابن العم بوجوب كل الارث
وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل
لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلق اقوى منها اى من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم
الزيادة فائدة كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اى لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورة
بان يتكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزئين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء
بحكم الدلالة ولا اثر لهذا المذكور نا وفيه نظر لان المراد بعدم
التأثير والاعم والابسط ان كان عدم التأثير مطلقا فلا خلاف
انه يقدم المؤثر وان كان عدم التأثير كالآخر فلانم انه لا يجب
ترجيح بما يفيد زيادة ظن مسئلة يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها
اى بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر ويمكن الجمع بينهما لانتفاء اجتماع الضدين ولا ترك

نسخة اصلاح لما وقع في السطح من الخلل فتامل

الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لاعند ابي حنيفة وابي
يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير
وعدم سواء لان تعدد الكل انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون
ثبوته له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمام اليه بل يكون كل منهما
معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقطا الكل بالتعارض
ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانا نمنع انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف تتقوى به وسوكونه موافقا للدليل الآخر
موجبا لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح
بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على ترجيح ابن عم ذو رحم
اخ لام في النصف فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم
ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
دليل الارث تانيا والا لزم منتف خلافا لابن مسعود رضه في الاخير
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق
جميع الميراث ويحجب الاول خلافا للاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي
للاخوة لاب لان الخ اي خير القرابة متحدان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام شبهة اجتماعية
بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه ح اي حين يبلغ حد

الشهرة

الشهرة يحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من
حيث هو المجموع فهي وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة
للترجيح لان المرجح ح هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة
من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المنادية الى حد الهيئة واما اذا
لم يؤد اليها فلا يعتبر وذلك ح كل موضع لا يحصل بكثرة هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة
الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد فان
الاثقال والحبوب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف الاضعاف
فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من
الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير
الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غيم بنيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا
ولا يرجح القياس بقياس آخر يوافقه في الحكم لان العلة ليكون
من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقة
القياس الذي يصير فيه حجة هي العلة لا الاصل فح يكون هناك
قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
مثاله علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الاقتيات

وكل واحدة من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين
ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح
دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح مرجحا
لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر ولا يجدي به ليفيد القوة ثم بين
ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
الترجيح بكثرة العلل بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والاخر
عشرا اي عشر جراحات على مجروح واحد مات فالدية نصفان بينهما
ويوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيعان بقصبتين متفاوتتين و
الشافعي لا يرجح صاحب الكثرة ايضا بمعنى انه يكون هو المستحق دون
الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اي منافعه
كالثمرة والدر فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يتقسم عليها لان
المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والدر المشفوعة علة فاعلية بيّنة
الشفعة لا علة تاديه يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان و
تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله
اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان
هو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا
فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهدت في
حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم

شرع شروع في الاستدلال الظني اما قيد به لان الاستدلال في المسائل
الفقهية قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والضرورة وبيان
لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او في غيره والاول استدلال
ظني والثاني قياس فبينه اي بين القياس والاجتهاد عموم
وخصوص وهذا التشبيه على كثير من مهرة هذا الفن وشرطه ان يحوي
علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب بعمانيها اي شرط الاجتهاد المقدر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
في الافادة وشرعا بان يعرف المنقولات الشرعية واقسامه المذكورة
في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة متنا وهو نفس السنة
والمقصود معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية وكذا
وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي ووجوه
القياس كما ذكرنا شرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها
والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة
مواقع الاجماع فان القياس المخالف مردود وحكم اي امر الثابت
غلبة الظن بالحكم فلا يجدي فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال
الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهذا الاختلاف مبناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله
وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد في حادثة

وادي اجتهاد هذا الى خلاف ما ادي اليه اجتهاد ذاك فالحكم عند الله تع
في كل واحد ومن قلده فجتهد كلهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق
ولولا تعدده يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد
تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادي اليه
اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك كان مكلفا بما ليس في وسعه
وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق
فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التي حيث ان
المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة ولما استحال ان تع
تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو حين تدبر كه دفعة بقول واختلافهم بالنسبة الى قومين
جائز بان يكون الشئ واجبا على المجتهد والمقلدين له وغير واجب
على آخر والمقلدين له كما كان في رسالة رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي القائلون بتحقيقه للجميع فقال بعضهم
تساوي الحقوق في الحقيقة لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت
بين الكلين وفيه لانه يجوز ان يكون التفاوت بدليل آخر وعند
بعضهم واحدهما احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية لو
لا صيب مجرد اختيار الحكم بادي الرأي من غير سابقة في الاجتهاد
قال في التقويم لو تساوت الحقوق ليبطل مراتب الفقهاء وتساوى
البادل كل جهد في الطلب ومن اختار الحكم بادي الرأي مخطئ وفي هذا

الا تقرر اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون الحق
متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه
ولنا قوله تع ففهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لم يكن لتخصيص سليمان وجه بالذكر وفيه نظر لان المعنى ففهمناه
اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك قوله
وكلا اتينا حكما وعلما وقوله ع ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحدا واذ لا تضيف تساوي الاجرين فلا تخالف بين الحديثين فاحفظ
هذه الدقيقة فان لها شان وقال ابن مسعود ان اصبت فمن
الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهادين للخطاء والصواب وهي لو ان
كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى واللام ليصلح للاستدلال
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الخطاء
بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد
نصان حقيقة وحادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا تعاقبا فكيف يتعدد الحق
اذ فوقها نفي اذ دلالتهما نفي لا تزيد على دلالتهما صريحا لا يكون

فائدة تعلم من اصابة اجتهاد
فصل الخصومات و
اعتراض صلحيمان ع
منع على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة
الخطاء من غيرهم
منه

مدلولي كل منهما حقا فكذا اذا وجد لانهما معني بالطريق الاولي
ثم اشار الي المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاكتفاء
اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لايكون حكما شرعيا عند الكل
لانه محل وسولازم في تشريعنا لانزعم مبعوث الي الناس كافة داع
الي الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
لدخولهم في العمومات علي السواء ثم اجاب عن عسكهم بقوله والتكليف
بالاجتهاد يفيد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الي الدليل والي
رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه
سواء اداي اجتهاده الي ما هو حق عند الله او خطأ فلا يلزم عبث
واما مسئلة القبلة فليس الخطأ فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة
في حق من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة
وليس عند من يعرفها جهة تحرية يدله علي ذلك انه لو اصاب جهة بالتحري
وعلمها في الصلوة لانقضت صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليست
بنظيرة لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام عالما عامدا
فانه بنا في الاقتداء به وبنا صلوته علي صلوته فلا دلالة فيه علي الحل
المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الي الدليل في الابتداء وبالنظر الي الحكم في الانتهاء
صار ونيا من اطلاق الخطاء في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الي
الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وفيه نظر ولقولهم في اساري

بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث علي ان المخطئ
مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه كان
مستحقا للنزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء
وهذا ما قالا ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان
قوله بوحدة الحق دل علي ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد
الاصابة بالنظر الي الدليل بمعني انه قد اقام الدليل كما وجب عليه
مستجمعا شرائطه وادركانه فيكون آتيا بما كلف من الاعتبار وليس في
وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتي يكون مدلوله
قطعيا فقوله تع ففهمنا سليمان عم الآية سمي كليهما حكما وعلما
ولو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا
لكن سليمان عم خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من سوء وضع النظر
كما قال صاحب التنقيح سه
نتذكر وتشطيرا لاجزم بقل وتنصيفا لاخلما عرفت فيما تقدم
ان اخ المخطئ ليس نصف اخ المصيب بل عشره يدل هذا ايضا اي
علي انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب انما يكون علي
الصواب ولقائل ان يقول لانم ذلك بل المخطئ اجر علي كده في الاجتهاد
واما قوله تع لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاساري قبل
اما القتل والمن فرخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب علي قراءة العزيمة

وهي الفضل والمن فنزول العذاب كان واجبا بالرخصة فالمعنى
انتفى العذاب بتركه الفرض لسبق الكتاب بالرخصة فلا دلالة فيه
على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد على تقدير عدم سبق الكتاب
على تركه الفرض والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال
بل يكون معذورا ومأجورا الا ان طريق الصواب بينا فيكون الخطاء
التقصير من المجتهد فيعاقب واما المخطئ في الاصول والعقايد فيعاقب
بل يكفر ويضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو التعيين
الحاصل بالدلالة القطعية [illegible] من الكتاب في الحكم ويفتقر
الى الحاكم وهو الله تع لا العقل على ما مر في باب الامر اما الحكم الذي
اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى امر وكذا الذي اخطاء
فيه منسوب اليه تع فانه لما كان للمجتهد ومن قلده مأمورين به
كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به وصف فعل
المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس للمراد من المحكوم به والمحكوم
طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع عليه الخطاب له
وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا وتورد
الابحاث على ثلثة ابواب باب الاجتهاد وهو قسمان
اما ان لا يكون حكما يتعلق شئ لشئ آخر او يكون والمراد تعلق
زايد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق
حاصل في جميع الاحكام كالحكم فان هذا دركن ذلك ان كان المتعلق

في النفل والترجل وسواى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي وحي
لو امضى فيه لا تؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه تحجر فيما لم
يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه ابتغاء
لا قصدا فلا يكون ابطالا لما خلوه عن القصد بل هو بطلان المؤدى
ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه غير محل
النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تع ولا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى لان ما اداه النفل صار
لله تع فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالفساد حرام ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة بدونه
فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها
فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدي المقتضي لزوم الباقي
وكون النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال المؤدي حتى يتساقطا
وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تع تسميته بمنزلة الوعد وهو
النذر وسواى حالا مما صار لله تع فعلا وهو المؤدى من النفل
فما صار لله تعالى فعلا اولى بمعنى ان ابقاء الشئ وصيانته عن
الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجبا قوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرام لعينه
اي منشأ الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة ساملا قبه لنفس الفعل لكن
الحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لغيره قد خرج المحل عن قبول الفعل
شرعا حتى كانه لحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فقدم
الفعل لعدم المحل فيكون للمحل مساك اصلا والفعل تبعا فنسب الحرمة
الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون
محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والزم لا انه اطلق
المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم اي حرم اكل الميتة وشرب
ونكاح الامهات لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه
اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي
اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لان اكلها
حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فلا تجوز ثم في المسند اليه وهذا
في الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشائها والمكروه نوعان كراهة
تنزيه وهو الى المحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب
هذا عندهما وعند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعي كالوجوب
مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية
وسواء لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد في
رخصة وسوغ قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما
وقع من القسم الاول وسو الذي حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة تسمى عزيمة وهي فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب

داخلا في ذلك الشيء او سبب ذلك ان كان المتعلق موصلا اليه
في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان ثوابا او شرطا له ان
كان الشيء متوقفا عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف
وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة و
ثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب
او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب
وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما
ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريف المقاصد الدنيوية اعتبارا
اوليا فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر
في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ
الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية
كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به ثاب ولو تركه عوقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان
ينفع للمقصود الدنيوي كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي يقصر
فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ
الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض الدنيوية
على العقود والفسوخ لملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل

موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع النافذ يوجب
الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه
لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد
انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عديم
ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه له
بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية
يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا النفس
الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتها بخطاب الشارع ثم في
المعاملات احكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد صحيح
ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن دفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح
اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يقعد قيد
المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار
العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل وهو
من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا اي يكون الفعل وهو
من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض
على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث آيات في الصلوة ويلحق به
كالزيادة والحد المذكور انما هو للاقل واما الثاني فيشارك الفعل

في الحكم فتامل وبظني واجب وعلى هذا يخرج الفرض الاجتهادي في
حد الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عم
او الخلفاء الراشدون من بعده كالتراويح فسنة لتنزيلهم
المعنوي الواسطة بين الواجب واما السنة عمن الطريقة المسلوكة
في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق بينهما
ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس اي
ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام فعلى هذا
يدخل في حد المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن
الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه اي كراهة تنزيه
وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحلال يجامع الكراهة
دون الاباحة ومقابله المحظور وهو اعم من مقابله الحلال وهو
الحرام فالفرض لا دم عملا وعلما لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده
والواجب لا دم عملا لا علما لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل
يفسق ان استخف بدليله واما ان كان هو ولا فلا يفسق ولا يضلل
لان التاويل في مظانه من شيمة السلف ويقابله اي يلحق العقاب
تاركهما اي تارك الفرض واجب وان ما في لا يقولون بالفرق بين
قطعي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لا نزاع له في تفاوت
مفهومهما لغة ولا في تفاوت ما بين دليل قطعي لحكم كتاب الله تع
وما ثبت بدليل ظني لحكم خبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض

والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى
معنى هو مما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي
او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من
الفرض والواجب ايضا وسواء يكون الفعل او الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة
وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتقديم الاركان
فرض ايضا وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم
في لبسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة اعما
تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وسواختيار في الاسلام
وكثير من اصحابنا الى حنيفة للفرق الطاري وعند تابع على غيرها
ايضا فلا ينصرف الى طريقته عم بدون قرينة قيل فان السلف كانوا
يقولون سنة الشيخين ورد عليه ان الكلام في السنة المطلقة
وهذا مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة الوتر
سنة وكقولهم مجموع عيدان اجتمعا احدهما سنة والآخر فرض والفعل
وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل هو دون سنن
الزوايد ورد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوايد
من العبادات وهذا يقول احدان نافلة الحج دون البتا من في

اوسنة او مستحب لم يقل او تقل لما عرفت انه قد يكون ماكروها
فلا ينكسب اذ يقدس من اصول الفريضة لا غير اي لا يكون الفريضة
مباحا ولا حراما ولا ماكروها ما دامت هي حكم اصلي والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من
حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول وهو الذي هو رخصة
حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقبل فما اتسبح لان الاباحة
للجامع للحرمة بخلاف المشروعية مع قيام الحرم والحرمة كاجزاء كلمة
الكفر مكروها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قايمة ابدا لقيام الدلا
الدالة عليها لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق
الله تع لا يفوت لان قلبه مطمئن بالايمان فلو اجري على لسانه
وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه في دينه اي طلبا للثواب
فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
او الافطار في رمضان في حق المعتم الصحيح ونحو من العبادات
فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو
الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فاشرع
مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قايم لكن
حرمة الافطار غير قايمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر

كراجي حكمه وهو الصوم لقوله تع فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا
اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين
والعمل بالرخصة اما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص
بالعزيمة ومتضمن لسر يختص بالرخصة فالاخذ بهما اولى وعند الشافعي
العمل بالرخصة اولى الا ان يضعف استثنا من قوله والعزيمة اولى
فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي
الاكراه على الافطار فان المكره في الصبر مستديم رخصة من اتيانه
لان في الثاني للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجروا نما كان الاول
احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم
لكن حكمه تراخى فصار مضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحرمة و
الحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كونه مشروعا
اجراء كلمة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثاني اي الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا
من الاصر والاغلال مثل النقل لتكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا من حيث انها كانت واجبة علينا
ولم يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان
السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة
حقيقة بل مجازا او الرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب

من صفحة

من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن
حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي
رخص في السلم اولا نهى الرسول عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان
فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليصح القدرة على التسليم
وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة
ولا مشروعا للنهي عن التعيين فمن حيث انه عينية مشروعة في
البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها
ثابتة في الجملة لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت اباحة الاصل ولان الحرمة
اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله والاصيانة عند فوات النفس
اي البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه
ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي القصر
رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في الخف وقال في البدايع
روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء و
خالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي
بعارض لاجل التخفيف ويسر ولم يوجد سنا اذ الصلوة في الاصل فرضت
ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان في حق

المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاولى
فانعدم سعي التغيير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة
والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة
صدقة ورد عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عجبت من هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر
مجازا وسواء قرار الركعتين على حالهما في حق المسافر والفرق بين
رخصة الترفيه ورخصة الاسقاط يتضمن الرفق وعدمه تقريره
ان الحمار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
كما في افطار المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا
ومشقة من حيث ان الصوم على سبيل الموافقة المسلمين اسهل
وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة
ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم يشرع خفية ولاجل ذلك
يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى اغتسل اكثر رجله
مع ان المرفق متفقين في المسح ولا رفق في العمل بالفريضة واما القسم
الثالث من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشئ لشئ آخر فالشئ
المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا في القياس من ان للمراد بتأثير الشئ سببا هو اعتباد
الشرع اياه بجنس نوعا وجنس الغريب في الشئ لا الايجاد كما في

صل

العلل

العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على
وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان العدة في هذه التقسيمات
هو الاستقراء والذي ذكر في صورة الحصر لمجرد الضبط والا
فقوله والا فلا اقل اه مم لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية
كتعلق النجاسة لصحة الصلوة اما الركن فقد ظهر حده مما تقدم
وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة ركن ليس بركن
لان الزايد خارج والركن داخل فانه ان كان اي الاقرار
ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزايد شئ اعتبره الشارع في وجود
المركب لا في حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج
عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
الكيفية كالاقرار في الايمان وقد يكون باعتبار المحل كالقيام في
المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم
الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس
ركن ينتفي الانسان بانتفائه اي بحكمه من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو
ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقض

التشنيع والتصديق
ركن اصلي ولا دخل له في
وجه التشنيع فلذلك
لم يذكره المصنف

وجه التشنيع ما تقدم من ان الشئ
مانع الصدقة على المحال الذي
تقوم به للحال الذي

واما العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم الى اقسام كما يقسم العين الى الجارحة
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار
ما يطلق عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور
وهي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان والاشارة
الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
بلا واسطة هذا تفسير العلة وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة تعقيب ولا يتراخى
الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل و
القتل للقصاص فصدنا هي بمقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان
كانت تتقدم عليه بالذات وفرق بعضهم بينها اي بين العقلية
والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث ان الملك مضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك متراخ عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كونه اي
كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم متراخيا
عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب اذ المانع اذا زال يأذن
الملك في بيع الفضولي وبعض مدة الخيار وجب الحكم بزوال الملك

من حيث الايجاب اي من وقت العقد حتى يملك المشتري وزوائد
المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة حتى صح
تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث
عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما
لكنها اي لكن الاجارة يثبت الاسباب لما فيه من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا زال المانع تثبت حكمه من وقت البيع
كما بيناه فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذلك ايجاب مضاف
الى المستقبل صريحا كان او كناية طلاق عند افانه علة اسما ومعنى
لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يثبت
الاسباب وكذا النصاب علة الوجوب لكونه اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء
الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة تثبت الاسباب لعدم
مقارنته الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون
النماء حقيقة مستقلا وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا
فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي

وليس النصاب علة العلة غنيه شراء القريب لانه انما يكون كذلك
لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الدر بالنسل والسمن في
الاسام وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي سوى الحول
ولا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة
اداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في
العلة تبين بعد الحول انه اي المؤدي كان زكوة وكذا مرض الموت
والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي
حنيفة حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن
الدية خلافا لابي يوسف ومحمد ولما كان هذه الاشياء من قبيل
علة العلة عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كتراخي القريب
فانه علة للملك وهي علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور
شبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي
ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا تحقق في تراخي القريب
التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما
بكسر الهمزة مالة شبهه العلة وهذا هو العلة بمعنى لوجود التاثير
في جزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه
ولا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعله وجزء العلة
ليس كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او واحد الجزئين الغير
المرتبين كالقدر والجنس وكذا قال فخر الاسلام انه وصف له شبه

العلة

العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير وفيه نظر لانه لا تاثير للاجزاء
العلية في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له مالم ينضم اليه
الجزء الاخر فثبت به اي بجزء العلة ما ثبت بالشبهة لان جزء العلة
لشبهة العلة كربوا النسية تثبت باحد الوصفين وسواء القدر
او الجنس واما العلة العلة تعني وحكما لا اسما كالجزء الاخير من
العلة كالقرابة والملك للعتق فان لكل منهما اثرا في ايجاب العلة
الا ان للملك ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة تعني وحكما وبصير
الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا كالشبهة العلية
واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك ثبت الحكم اي العتق بعد قبل
فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم اليه وثبوته
شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما مع ان الجزء الاول
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه واجيب عنه
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به
الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشراء القرائب حتى يصح نية الكفارة عند
الشراء لان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء
ويضمن اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف

به

فيما اذا اشتراهما معا اما اذا اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق
والفرق لهما ان في الاول رضا الاجنبي بفساد قبضه حيث اشترك
القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخير القرابة عن
الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما
ابنا به تثبت العتق بهما اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن
بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى
الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايتهما رجع يضمن النصف فان الحكم
يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما
وحكما وهي اما باقامة السبب الدائي مقام الموعوليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطئ في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعوليه في الثلثة الاول للطهر
فيها او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها
في قوله ان اجنبي فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة
الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والدائي
الذي كان السبب المقتضي لاقامة الدائي مقام المدعوليه والدليل
مقام المدلول احد الامور المذكورة في قوله اما دفع الضرورة
كما في اجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدوا

الى دواعي

ايد دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت
مقام الوطئ في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع
الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله للحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والنقاء للختانين والفرق
بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ
كالمحبة فان الوقوف عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة
الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في النقاء
للختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج
لخفائها وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة تنحصر فيها
العلة تبقى قسمان علة تضفي فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور
يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يرجعوا بهما
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء
الاول علة تضفي لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فالله
شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة تكون هذا التقسيم
بضمه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما
فقط كالدائي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما
لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الدائي فكيف بجزئه وايضا لما اردوا بالعلة حكما

ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فاعلم
انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه
اى الى السبب وحادثة به كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه
وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وسوق السائق السوق
لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما سوطه يؤثر اليه فالسبب حق في
نفس العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع
الى اجزاء المباشرة كالجهاد عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف
الحكم اليه اى الى السبب فيجب الضمان لم يقل فيجب الدابة لان التلف
لا يلزم ان يكون انانا بسوق الدابة وقودها ويجب بشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهد
ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لا نرى لان القصاص
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صادفت قتلا
اى مؤدي اليه حكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
وان لم يكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه اى الى السبب
بحيث يكون العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي اي فالسبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشتركه في الغنيمة الدال
على مال يسرقه والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السائق في السرقة والغازي

في الدلالة

في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا
يضمن اخبر فقال للاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل وتبين
فاذا هي امة فيمتد الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي
قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة
والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن من الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بانضمامها الى القتل اذ قبل
الانضمام لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة
والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما لكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله
فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دله
رجل السارق على مال المسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن الناس فدل انه لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد
المحرم اذا دل على غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان
كون صيد المحرم محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليمكنه الدفع فوجاء بنفسه لا يضمن
لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من بين فخذيه

لدها

ضمن الدافع لعدم تخلل فصل المختار بينهما وصدا ي من السبب ما سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت
الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم
المنذور به تتعلق بقوله المعلقة لانها اى لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل اليها الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معلوم
على خطر الوجود وتسميته بهذه الصيغ اسبابا مجازا تسمية الشيء باسم ما ينتهي قبل
وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا
لانها اى لان اليمين للبر اى موضوعة فلا يوصل الى الكفارة وانما
يتوصل اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتاثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والاقتضاء بخلاف اليمين
للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها
لا البر وعند ذلك فهي اسباب في معنى العلل حقا ابطل التعليق
بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق ولعبد لغيره ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم ملك عند وجود العلة وجوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب تم عند الثلثة
لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا لشبهه بالحقيقة اى بهذه

السبب

ضمن الدافع لعدم تخلل فصل المختار بينهما وصدا ي من السبب ما سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت
الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم
المنذور به تتعلق بقوله المعلقة لانها اى لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل اليها الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معلوم
على خطر الوجود وتسميته بهذه الصيغ اسبابا مجازا تسمية الشيء باسم ما ينتهي قبل
وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا
لانها اى لان اليمين للبر اى موضوعة فلا يوصل الى الكفارة وانما
يتوصل اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتاثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والاقتضاء بخلاف اليمين
للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها
لا البر وعند ذلك فهي اسباب في معنى العلل حقا ابطل التعليق
بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق ولعبد لغيره ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم ملك عند وجود العلة وجوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب تم عند الثلثة
لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا لشبهه بالحقيقة اى بهذه

السبب

السببية وهذا بين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا
قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى استدلال زفر بقوله
لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح
التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود
الشرط هو زمان وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق
فلا يفتقر اليه حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجك فانت
طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق واذا
علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطنا وجوده في
الحال اى وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اى وجود
الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق ويتعقد
الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلبة الدليل على وجود الملك
عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اى لا يبطل التعليق
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال عوده عند
وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء
على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق
بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث اذا تزوجتك فانت طالق فتزوجها

السببية وهذا بين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا
قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى استدلال زفر بقوله
لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح
التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود
الشرط هو زمان وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق
فلا يفتقر اليه حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجك فانت
طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق واذا
علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطنا وجوده في
الحال اى وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اى وجود
الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق ويتعقد
الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلبة الدليل على وجود الملك
عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اى لا يبطل التعليق
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال عوده عند
وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء
على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق
بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث اذا تزوجتك فانت طالق فتزوجها

لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في
بقاء المعلق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين
سواء كانت بالله تع او بغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه
من الفعل او الترك وتقويته حاثة على جانب فعله فلا بد من ان يكون
البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او
نحوه اذا كان اليمين بغير الله تع كما ان اليمين بالله تع يصير مضمونا بالكفارة
تحقيقا لما هو المقصود من الحمل والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في
الحال اي قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشئ من المحل
كذلك لا بد لشبهته منه ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت
الدار يترتب عليه لهذا الجزاء المحذوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيطله اي
التعليق زوال المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المراءة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل
الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان طلقها ما دون
الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك
فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود
الشرط ضرورة ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا
بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي

لا يكون ان تقال انها تخص
الحلف على امر غير اختياري
ان ولدت ابنا فانت كذا
فانه لا يتحقق
الا بالكبر

عما ذكر من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق يعقب العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة واما جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج يعقب العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح 2
فكذا شبهة اعتبار الشبهة بالحقيقة بالحقيقة ولان شبهة الشئ
لا يثبت حيث لا يثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى لتيسير اذ ليس
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب الوجوب للايمان باعتبار ما دل عليه النقل وشاهد
العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب في الآفاق
والانفس موجودا دائما وارد به الاشارة في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية بصح ايمان الصبي المميز
وان لم يخاطب به لتحقق سببه وجود ركنه وللصلوة الوقت
على ما مر في فصل ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال على ما
انه ان يقال تكرار الوجوب بتكرر وصف يدل على سببيته ذلك
الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا
لا النصاب تدارك دفع بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة

بـه

ولم التلويح الصادر عن النظر والتامل
والكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان
يتحقق في حقه تبعا للابوين و
يرد على قوله بدليل لا ان يوجب
ذلك عدم اشتراط القدرة على
النظر والتامل فتدبر

عاذ

بدلالة قوله ﷺ لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بحال تام لينصرف
سبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الفرق و
يتيسر الاداء والنماء بالرمان وسوا مر باطن فاقيم الحول الذي هو
السبب المؤدي الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس في الغنى
تختلف قدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم
لصوم بمعنى ان الجزاء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك
اليوم ولصدقة الفطر راس عيونه ويلي عليه يقال مان عياله اذا قام
بكفاية امرهم واما الفطر شرط لقوله ﷺ ادوا عمن تعولون وعن اي لفظ
عن اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والحاج
عن ارضه اولان يجب عليه فيؤدى عنه اي لوجوب الشيء على محل تتأدى
غيره عنه كما في العاقلة فانها ادت الدية والتابيط لعدم الوجوب
على العبد لانه لا يملك شيئا والصبي لانه غير مكلف والفقير لانه ممن
يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة
فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون الراس
هو السبب ولما استشعر ان يقال الصدقة تضاف الى الفطر فيدل
على سببية الفطر تدارك بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة
الى الراس واذا تعارضتا تساقطا وهي اي الاضافة تحتمل الاستعارة
لان الحكم قد يضاف لغير السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجوب

فان المجاز لا يجري فيه وهو ايضا عف غير السبب ليس بوارد في
الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان
تعليق الحكم بالوصف المذكور في الحديث يشعر بان هذه الصدقة
بحسب وجوب المؤن والاصل راس يلي عليه كما في العبد والبهائم
وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط
الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه والعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان العشر تقدر
بحسب الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار سوى العشر مؤنة
الارض وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان الخارج تبع الارض
عبادة لان العشر جزء من الخارج كالشبه الزكوة فانها جزء من النصاب
وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء يقدر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للذل ولذلك اي
ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمعا عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعي وللطهارة ارادة ما لا يجوز

قوله في النسخ سبب

فان الحاد

بدونها صلوة كان او غيرها كمس مصحف والحديث شرط الوجوب
وليس سبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوبه ما يلاءمه لا ما ينافيه
والحدود والعقوبات ما نيطت اليه من سرقة وقتل وزنا مع
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة للكفر
محظورات وللكفارات ما نسب اليه من دائر بين الحظر والاباحة
لما فيه من معنى العبادة والعقوبة والشرعية المعاملات كالمناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص البقاء
المقدر للعالم الى قيام الساعة وللاختصاص الشرعية التي هي اثار
لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ثبت
عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
الغرض من فعله ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن الغرض ذلك الحكم كالشراء لملك الرقبة
فان العقل لا يدرك تأثيرا لفظ اشتريت في هذا الحكم وسو بصنع
المكلف وليس الغرض من الشراء ملك الرقبة بل ملك الرقبة فهو سبب
وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة وما
الشرط فهو اما شرط محض وسو حقيقي يتوقف عليه الشيء
في الواقع عقلا او حكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود

للنكاح

للنكاح اولا يصح الا عند تعذره واليه اشاره بقوله والوضوء للصلوة
او جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته وسو بكلمة الشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق او دلالتها اى بدلالة كلمة الشرط نحو المرأة التي
اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان
ترتب الحكم على الوصف تعليق له بكلمة الشرط وقد مر في مفهوم المخالفة
ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في
حكم العلة وسو شرط لا يعارض علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اى الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين اى التعليق يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع
السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امرأته
والاختيار بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود
التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة تحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال للولي
ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو
حر فشهد شاهدان انه عشره ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله
المولى فاذا هو ثمانية يضمناه قيمته عندنا خلافا لصنعه لان القضاء
بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عندنا بيانه على دليل شرعي واجب
العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود

عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على
حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزد القيد
اذ لا يمكن المعرفة لاجل القيد واذا حلّه يعتق العبد واذا نفذ
القضاء ظاهرا و باطنا عتق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافة السبب
والحلّ وهي التعليق لا يصلح الا اضافة اليها لانه تصرف المالك
في ملكه من غير تعد ولا صيانة كما اذا باع مال الغير فتعين الاضافة
الى الشرط وسوكون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها تثبت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
لانه مبني على الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة
دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في
الباطن كان القيد قيدا بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد
فلا يضمن الشهود وكذا حاوا البرهان فيه شرطا يعارضه علة
لا يصلح الحكم اليها والشرط هو الحرفان النقل علة السقوط لكن
الارض مانعة من السقوط فاذا زال المانع صارت شرطا للسقوط
وسواء طبيعي والمشي مباح وسوسبب يتاركه العلة في الاضافة
الى الحكم والاتصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان

وفيما اذا

هذا على نفي ما ذكر في اصول الاسلام وما تقرر عندهم من ان العلل الاقتضاء

صحيح ان في التوضيح من قوله والعلة تضاف القاضي فتطور فيه فانه ترجح في شرحه رجوع الوثيقين ان العلة شهود التعليق وهي صالحة للاضافة الضمان اليها لانه اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع

فيما اذا اخرج في غير ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح
محض بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدو فانه لا ضمان على
الحافر لان الايقاع على سقدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف
الى الشرط واما وضع الحجر واسراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والناقي اليد من غير تاثير وسو حاصل في هذه الامور
واما شرط في حكم السبب وسو شرط اعترض عليه فعل مختار غير
منسوب ذلك الفعل اليه اى الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير
فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل بيان لكون حل القيد في
حكم السبب لا تقليل لعدم الضمان لما سبق الاباق الذي سو علة
التلف صار الحل الذي هو الشرط كالسبب فانه يتقدم على صورة
العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
وانما لم يصر الشرط كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى السبب
والحادث بها وانما قال على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم
على انعقاده علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا يمكن ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض
يتاخر عنها اى عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخره عنها انما
سو في الشرط التعليقي كالشهادة في النكاح والطهارة في
الصلوة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح

في بيع الظهيرية ما يدل على ان الكلام انما هو اذا كان للغير في ملك الغير فيشترط ان لا يكون في ملك المالك ليكون باذن المالك دلالة او صريحا فلا ضمان على الحافر في الروايتين جميعا

باب قصد او باب اصطدام قتل الطائر او البهيمة خطأ فالمحرم فانه يضمن
عنده لان فعل الطير والبهيمة صدر شرعا فلا يصلح لاضافة المتلف
اليه فيضاف الى الشط وايضا هما لا يصلحان عن الرجوع عادة فيضافها
يلتحق بالافعال الطبيعية غير انه سيلان المائع فاذا حجا على قول
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلام من كون فعلها هدرا وكونه غير
الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما
فقد ضبط لهما انزاى فعلها هدر في اثبات الحكم به وايضا قد يبين
لا في قطعه اى قطع الحكم عن الغير اى عن الشط فان فعلها لا ينافي
ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اى ارسال صاحب الكلب اياه
على صيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى الكلب
ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الكرخي
الدم سقط للماشي في البئر وقال الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر
لانه يدعي صلاحية العلية للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشط
فهو متمسك بالاصل ولا يعارض هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي
نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج
الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع
في البئر بغير تعد منه بخلاف الحابس اذا ادعى الموت سبعا لانه
صاحب علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم

تحقق

تحقق الحكم عند كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجد اى
باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك
لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال
ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق بانهما فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلثة لان الملك
شرط عند وجود الشرط الصحة وجود الجزاء للصحة وجود الشرط
فيشرط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين
وهي نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلة
فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط عنده انعقاد
العلة الى ان يوجد هو وجوه متاخرا عن وجود صورة العلة كدخول
الدار مثلا ومناعلية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا
عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هذا
تفسير الشرط التقليفي فانه لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو
غير لازم الشرط الحقيقي المار تفسيره ومثاله قبل هذا فان شرط التعليق
متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا بد
على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قالوا ثم ان
كان الاحصان علامة لا شرطا اى على تقدير كونه علامة لا شرطا

في نفي العلة تثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب
ان تثبت الاحصان قياسا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على
عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه
الكافر فيقبل وتثبت عتقه والزنا من شرائط الاحصان فتثبت احصانه
بشهادة الكافرين قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما
حجة على هذا العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق
قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان
وقبل تثبت بها العتق ولا تثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا
فيكون شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر
الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم
فلا يقبل والى هذا اشار بقوله قلنا شهادة النساء مخصوص
بالمشهود به وهو المال في عدم القبول دون المشهود عليه لانها
اى لان شهادة الرجال مع النساء لا يثبت العقوبة وههنا
اى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لانها
لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا وهو تكذيبه ورفع
انكاره بالمشهود عليه وهو المسلم وهي اى شهادة الرجال
مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة
الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي يتضمن ضررا بالمسلم
وهو العبد الذي اشتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا يصلح شهادة

الكفار

الكفار لذلك الضرر بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء
لخصوصية في المشهود به وذلك منتف في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود
عليه وهو كونه مسلما والرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم
وعلى هذا ابناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز
ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة
يقبل من غير فراش اى في المتوفى عنها زوجها ولا اصل
ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار به اى بلا اقرار الزوج
بالحبل لانه لم يوجد هنا اى في شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهي لشهادة القابلة مقبول فيه اى في تعيين الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال علامة للعلوق السابق
وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة
فلا يكون علامة بل غير العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم
ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش
القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امرأة عليها في حقه اى في حق الطلاق
عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تابعا لها من الطلاق

في بعض النسخ معطوف على قوله من غير فراش اى والاصل بلا

وغيره لا يقبل عند ابى حنيفه لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق
بها الوجود فيشترط لاثباتها اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات
حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين والذى ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابى حنيفه يثبت بمجرد اقراره بالولادة
كما فى تعليق الطلاق بالحيض كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على هذه الحجة ضرورية لا يقبل الا فيما لا
يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق فيما نحن فيه والاستثناء فى ثبوت الولادة فى حق
نفسها لا فى حق الطلاق كما فى شهادة المرأة على عدم بكارة البنت
بيعت على انها ثيب فى حق الرد فان شهادتها لا يقبل فيثبت على البايع
وان كانت مقبولة فى البكارة وعدمها بل يحلف البايع على انها
ليست بثيب وقال الشافعى الاصل فى المسلم العفة فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى بتبين
بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة انه يصير
عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو
حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فيجرد القذف
يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته
بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه

الجلد ولما احتاج ان يقال للجلد ورد الشهادة قد بنا على الزنى
والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا
كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فكان ينبغى
ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القرآن فى النظم يوجب القرابة
فى الحكم عند الشافعى اجاب بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى
لا مرد له فان ايتم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق العجز
يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن نسبة قولنا القذف
فى نفسه كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة خشية الله تعالى ونفيا
للفاحشة ولما احتاج ان يقال لما احتمل القذف الحسنة ولم يكن
جنايته محضة ينبغى ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاب
عنه بقوله وسواء كان القذف وان احتمل ان يكون حسنة لاجل
ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا انقضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف
كبيرة تقتصر على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه
قذف ولم يبنه عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم
او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لزوم القاضى شهادة
الراجى لا علامة والعفة اصل فى المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد

الشهادة لما عرفان الاصل لا يصلح محلا للاثبات بل للدفع فقط
ثم اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد القاذف
يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى
بالبينة على الزنا بعد ما جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل
الرد اي رد شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على
الزاني لان تقادم العهد هنا شبهة في درء الحد
وسو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس
له الا وجود حسي للراد بالحسي ما يدرك بالحواس الظاهرة بطريق
التقليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات
وقوله وجود آخر شرعي مع وجوده الحسي ومعناه ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد
بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع
فالاول اما ان يكون متعلقا بحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر
بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة
لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام وسو سبب
الوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه تارة واجب واخرى
حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وسو سبب
لحكم آخر اثر له وسو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم

تلزم

فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة وليست بحكم آخر
والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشارع فان وجد
الكل فان حصل معهما الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى
صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان لم يحصل معهما الاوصاف
المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان والشرائط يسمى
باطلا كالبيع الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود
لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح
المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط
وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل
مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله
وسو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله
لعظم خطره وشمول نفعه والا باعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة
الى الله تع ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التقرب
والانتفاع سو مستحيل عن الكل او حقوق العباد سمي حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحفظ مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول
غالبا واجتماعهما فيه والثاني غالب ولا وجود لقسم اخر وهو
ما اجتمع فيه الحقان على التساوي اما حقوق الله تع فثمانية
كحكم الاستيفاء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات
خالصة كالحدود وكل من الايمان وفروعه تشتمل على الاصل والحق

نسب الحكم الاكبر الى البينة على الحقيقة
لتقديم الشافعي وهو القاذف
لانه حجة وبناء
الزنا

والزوائد عفو في ان حمل الفروع هذه الثلثة لا يعفى ان كلا منها
يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق يعفى اذعان القلب و
قبوله بجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه
ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب حتى ان تركه ابا ان
لم تقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا كسفيان الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم
ركن للايمان وملحق باصله اما عندنا البعض فالايمان التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه ولم يقر
باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجري
عليه الاحكام وسوى الاقرار اصل في حقها اى في حق الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار بالكفر مع قيام القرينة على
عدم التصديق في حق الدنيا ولا يصح ردة المكره لقيام المعارض
وهو الاكراه وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها معنى المؤنة كما لا اهلية الشروط
في العبادات الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا تجري هذا
النوع على تسليم ما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حق
لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر
لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يسقط
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على السبب انه مؤنة

باعتبار

باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها
عبادة كالعشر فلا يبتدأ هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند
محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه
اى في العشر بعض العبادة المشتمل على القربة والكفر ينافيها من
كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اذ هي اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر
ووضع الخراج مقامه وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا اذا لتضعيف
امر محذور يترتب باجماع الصحابة على خلاف القياس في قوم باعيانهم
تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع
امكان الاصل وهو الخراج وحق قائم بنفسه لا يجب في ذمة احد
كحق الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر لكونه
محل الخطاب وحكم الخطاب في حق العبد غير موضوع فلزم الجزاء
القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب الجنون والبرء ونحو
والشاهد اذا رجع اى شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
سواء شهادته لانه اى لان حرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا
قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فلا يجب هذا النوع على المسبب كما في البئر لانها اي

دون الصاحب اللفظ سه

والرفع بالنص على قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وحكم الالزام ثابت
لتضمين الشرع للقتل فعلا قبل والدفع
رفع حكم الخطاء والنسيان وبعض العوارض
تفصيلا بينه والرفع فوقهم سه
ونظم قطر الدين ما قبلهم سه

لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على المسيب لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسيب والصبي لانهما عنده
ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومراده
بالمتلف سوء الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كما
لاستيجاد الفائت بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تع لانه تع
منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوق جزاء
الفعل ولا يجب على الكافر لوصف العباده وهي اي العبادة غالبة
فيها اي في الحقوق المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالب لانها الى الظهار تناكر من القول وزور فيكون جهة
الجناية غالبة وفيه تم انه على خلاف ما صرح به السلف ان جهة
العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف
العقوبة غالبة فيها لقولهم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما
على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به تتكامل الجناية ثم ترتيب
الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها اي على
ان الكفارة يجب على الخاطئ ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية كالقتل
بالخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه
شبهة الاباحة بوجه وما اتجهان يقال الخ ينبغي ان يكون كفارة الفطر
عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير سالم
الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا يتصور

الجناية بالافطار بعد تمام ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصورا في
الجناية بل هو منع عن تسليم اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر
عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة وجوبا بعض انها
وجبت اجرة لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بعض انها يتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربة
وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة
بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها
ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما
قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود
تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة بشبهة قضاء القاضي في المنفرد
برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته لتفرده او لفسق
وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقولهم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي
وتسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت
وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر وافطر لما
اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر
من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف ولهذا
يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني غالب

فيه رد للما في النفع مع

القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال
واما حد قاطع الطريق فحق الله تع عندنا فطما كان او قتلا
وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تع من حيث انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من حيث ان فيه معنى
القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى حق
وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
اي قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار ادآء احد ابوي الصغير
خلفا عن ادائه حقا لابقية التبعية اذا وجد اداؤه اي اداء الصغير
العاقل مثلا اذا سمى صبي فان اسلم ونبغ مع كونه عاقلا فهو
الاصل فيحكم باسلامه اصالة لا بكونه تبعية والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام
اذا خرج اليها او تبعية الغانمين خلفا لم يقل عن اداء احدهما العدم
القطع بل الظاهر انه يرجح ايضا خلف عن ادائه اذا عدما اي الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز ادآء
الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي
خلف ضروري اي خلف عن الاصل عند العجز بعذر ما يندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي في انا ينجس
وطاهر يحري فتوضا عما تغلب على ظنه طهارته ولا تتيمم بناء على ان

التيمم

التيمم خلف ضروري والا فرورة ههنا وعندنا تيمم اذا اشتبه الطاهر
بالقادر بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف
مطلقا لا ضروري ثم عند التخيير التراب خلف عن الماء فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل منهما بكماله
فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الكاسي للعاري وعند الشافعي
المتيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز
بناء صاحب الاصل القوي صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف
حقا لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود وشرط الخليفة
امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال
لعارض لانه لا معنى للصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في
مسئلة مسح الخف بخلاف الغسل وقد سبق ذكر ذلك
وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد
من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي
والمجنون قالوا اي مشايخنا نور يضيء به طريق يتبدي به
اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك الحواس من حيث ان ادراك
ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا محال فيه لدرك الحواس
وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات
يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى

كذا في النسخ عندنا والاولى

في بعض النسخ وقوله من حيث ان ذلك الطريق الخ
متعلق بمحذوف اي والضمير اليه عائد على
الطريق المذكور والاحاجة الى ارجاع الضمير
الى الطريق المذكور بل الاولى ان
يعود الضمير الى الموصول

العقل الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان العين مدركة
بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل وكذلك
القلب مع هذا النور العقلي الظاهر من نص الكتاب والحديث المحل
الادراك هو القلب واما كيفية ادراكه فمجهولة وكونه عبارة عن النفس
النفسانية مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه
وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة
ونهايته ارتسام في الحواس الباطنة وحينئذ يتصرف العقل بالنظر فيه
بان يدرك الغايب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات
المحسوسة ولهذا التصرف مراتب بحسب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات
على وجه يوصل النظريات منها اى من البديهيات متى شاء من غير تجشم
كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته اى نهاية تصرف
القلب والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا
المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا
يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تع وسمي علوما نظرية واما ان يتعلق
بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسب النفس العملية حركت البدن
الى ما هو خير وعاشر لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا
التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارفة حركت
فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على

حصول

حصول ما ذكرنا ان مناط التكليف تعذر العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدره الشرع
بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عند تم التجارب تتكامل
القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية وتسخره لها
باذن الله تع وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب موجب بنفس العقل لاخلاف للمعتزلة
في انا العقل لا يستقل في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في
آخر رمضان وحرمة في اول شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة في
ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام
وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع
اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا
فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا
اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث فالصبي العاقل وشاهق
الجبل البالغ الساكن فيه غير مختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة يعذران
فلم يقع واكفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والدليل
عند الماتريدية التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين
اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اي

الشرع مبني عليه اى على العقل لانه مبني على معرفة الله تع والعلم بو
والعلم بان المعجزة دال على النبوة وهذه الامور لا تعرض شرعاً بل عقلا
دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطاب في العقليات فان بادي
الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوجدانية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى بين اختلاف
العقلاء بل اختلاف الناس نفسه في زمانين فعل هذا يكون الدليل
على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط في مسئلة الحسن
والقبح ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في
بعض الامور العقلية وتطرق الخطاب فيها فهو اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته ورد بها مر الشرع بل لا بد من
انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فنعتد على الاستدلال فالصبي
العاقل تقرع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة يجعلها الله تع علما لحصول التجارب وكمال العقل كافيا للحقة
وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراد المراهقة ان غفل عن
الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا يتبين عند وجهها لانها
لم تدرك المدة المذكورة فلم يحصل مجرد العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال
وان كفرت تبين لانها اوانها وضع البلوغ موضع كمال العقل والممكن
من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك

حداثة

* ولكن لا يصح الايمان سنة اغنانا كلا اصل العقل وبها تبر للتوسط فصل في حد العقل

فلا يسة

فلا يبقى عذر وقد حصل ههنا مدة افادتها التوجه بالكفر
وكذا لا يكلف الناشئ في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدد
ولو قتل قبل مدة التجربة فانذاي فان القتل لم يستوعب عصمة
بدون دار الاسلام اي بدون الاحراز بها
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه واهلية ادآء اي صلاحية لصدور الفعل
منه كل وجه يعتد به شرعاً اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا للمالة وعليه
فان الله تع لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والملكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تع وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم الآية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الآية
المذكورة ولا في قوله تع وحملها الانسان الآية انا على ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف
يواخذ بها فلا بد فيه خصوصية مهما يصير اهلا لذلك واما الملك
فالخصوصة امر آخر وراء العقل والتميز فالنصاب المذكور لئن
سلم كان عند من انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه

حتى لو علم بعقد ايمانا ولا كفر لم يكن
ولو كفر كان من اهل الذمة

ذر الشاهد على النفع

واما النفس الثالث الذي ذكر صاحب التنقيح
وموقوف على ان الذمة
لا تعتقد الا بعد
على البلوغ للملك
تركناه

في الشرع وانما من تحريمات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على
المكلف بثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال
على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف
يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات المذكورة في تقرير
الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة قوله تع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة على هذا المعنى ظاهر واما التمسك في هذا المقام
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فمما لا وجه له اصلا
كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة
لكل دابة فيقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح لوجوب الحق له كالارث
والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه
الثمن فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من
كل وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب
على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه و
هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه
فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها عينا او عوضا يجب على المولود
الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه
ما كان صلته شبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة
يشبه المؤن وكنفقة الزوجة فانها صلة يشبه الاعواض لا صلة شبيه
الاجرة فلا يحتمل الصبي العقل اي الدين وان كان عاقلا مميزا

لان الدية

لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في القتل
عن فعل والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لا ندري ان
يكون جزاء اذ لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجرة
كحياة الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما حقوق الله فالعبادات
لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية
فلان المقصود من شرعية العبادات المالية سوى الاداء لنظهر المطيع
عن العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين فلا تحتمل النيابة
الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيدنا النيابة بالجبرية لان العبادة
المالية تحتمل النيابة الاختيارية بتنقل الى المنوب عليه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة لصدقة الفطر عند محمد رحمه الله معنى العبادة
ويجب عندهما اجزاء اي الكفاية بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة ما يجب بالاصل والقصد لا بحسب
الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج
معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما
يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجبا اداء الصلوة على الحائض
والحيض بانيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج وللاداء يحتمل اي
يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم

وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحايض خلاف القياس
فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب
الخرج والصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الخرج فى الصلوة
دون الصوم لانزاى لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهر
رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما
يثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة
واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت
بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة
يثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر فى وجوب الاداء
ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن وهو عقل للغير
البالغ المعتوه فاثبت بالقاصرة اقسام ستة لانها اما حقوق الله
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل
الحسن او مترددبينهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من
الصبى المعقول وامروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوا
اذا بلغوا عشرا ولما انجه ان يقال الضرب عقوبة والصبى ليس
من اهلها تدارك جواب بقوله وانما الضرب للتاديب والصبى
اهل له ولا ينافى ولان الصبى اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد
شرعا لا ينعدم الا بحجة اى الا بحجة الشرع اياه وسواى الحجر باطلا فيما
هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع

الحكيم الحجر عنه ولك ان تقول بحمل الايمان وفروعه الضرر
بالالزام حيث يأثم بتركه تدارك د فقد يقول ولا ضرر الا فى لزوم
ادائه وهو اى لزوم ادائه عنا اى عن الصبى موضوع لانه مما
يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء
وصحته ففيه محض الاضر فيه ولما انجه ان يقال نفس الاداء يحتمل
الضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما
حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وشركه وهو
المورث والزوجة لا الى الاسلام اى اسلام الصبى وفيه نظر
وايضا هما من مخترات الايمان لا من احكام الاهلية الموضوع هو لها
واما يعرف صحة حكمه الذى وضع له الايمان وهو سعادة الدارين
الا ترى انهما اى الحرمان والفرقة المذكورين يثبتان بتبعية احد
ابويه ولم يقولوا اضرا ولو كان ضرر الملزم بتبعا لان نصرفا لا يلزم
الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان
اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو ليس بمحل له لان الضرر موضوع عنه
ولان الكفر شقاوة الدارين لان الجهل لما يقدر علما ولو كان مؤمنا
لصار الجهل بما يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام
الاخرة لانها يتبع الاعتقادات وهى امور موجودة حقيقة لا مرد لها
بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد

لانها اي لان احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام المقصودة
في الاسلام والكفر هو الاحكام الاخروية ولما كانت ثبوتها ضمنا
يثبت وان كانت ضررا ولذلك يثبت به اي بسبب الكفر تبعا لاحد الابوين
وان كان لا يلزمه تضرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه
فان اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر مسمى
لان عدم الصحة كان لحق المحجور رفقا لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب
الاجر نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم الوجوب واما في
القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن في العبد يشتغل السلامة
حقوان تلف فيه اي في العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لانه غصب
لا يتحقق في الحر واذا قانا اي الصبي والعبد المحجوران يستحقان
الرضخ وسو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا اعادة
ان لم يأذن الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الا باذنه اذ في الصحة
اعتبار الاداء وتوصل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالخبرة قال الله تع وابتلوا اليتامى وما كان نفعا محضا عطفا على قوله
فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان
اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من
قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما
ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه

اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة ولا يستشكل
ان يقال ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات
الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يثبت به الضرر في
اقراض القاضي بقوله فان عليه اي على القاضي صيانة الحقوق
والعين المنقولة لا يأمن هلاكها اي والحال انها ربما تهلك فتوضعها
القاضي ليلزم في ذمة المستقرض فيأمن من هلاكها وما يتردد بينهما
اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها فمن
حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط
راي الولي فانه بانضمام رايه يندفع احتمال الضرر ظاهرا لانه
اي لان الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا
باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي فيحصل بهذا المذكور
مر مباشرته براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع
فضل تصحيح عبادته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث
يحصل بكل واحد من المباشرتين ثم هذا التصرف من الصبي براي
الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال
الضرر في تصرف يزول براي الولي فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح
بيعه فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما بيع الصبي من
الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفي رواية لا يصح لان راى ان الصبي في الملك اصل مطلقا

هذا هو الوجه واما الذي ذكر في الشرح
للاوجه لان احتمال الضرر لا يندفع
براي الولي بل يتزايد به اصلا وان يندفع
عين باعتبار ما قصدا وهذا التصرف
غير واقع كذا وهذا التصرف

وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار
اصل العقل وهو وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت
شبهة النيابة اي نيابة الولي وح صار كان الولي سعى في نفع
مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
ان بيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما يطرق انه اي ان
تصرف الصبي يصير برايهما اي برأي الولي كمباشرة الولي بنفسه
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب
ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب للتملك بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها
ضرر زوال الملك في الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي تدارك
بقوله واما وصية اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع
نفعا للورث لقوله ع لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وفي الوصية
ابطال الارث حق شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه
تفريع على ان الارث شرع نفعا للورث وفيه نظر لان موجبا ذكر
يتضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها
قطعا بل للازم مع صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى
الرجحان في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لعيشة لما ذكر فيما

اذا لم يكن للصبي ورثة وانما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا فضو
اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك
وقد يقول الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق
بمعنى ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق
والعتاق ونحوهما تكيف اذا كان مشوبا بالنفع [illegible]
الامور المفترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الزائلة
لا الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصور سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها
باكتسابها او تركه اذ الهتا اما السماوية فهي الجنون وهو زوال
العقل او اختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج
الاستقامة الا نادرا وهو في القياس يسقط كل العبادات
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادة على النهج الذي
اعتبره الشارع ولهذا عصم الانبياء ع منه وحيث لم يمكن الاداء
سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انهم اذا لم يعتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
فان يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية
بدون الذمة وسوى المجنون اهل للثواب لبقاء اسلامه والثواب
من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب

صا

هذا الكتاب الذي نوعا ما
النقيح من النقيح

اذا لم يعتد الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا
فانه يسقط مطلقا وعندهم لا فرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما
اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين يسقط وغير الممتد
غير يسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة
بأعة وعندهم بصلوة فيصير الصلوات ستا والامتداد في
الصوم بان يستغرق شهر رمضان واما اشترطوا في الصلوة التكرار
لتأكيد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من
شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل و وظيفة الصوم
لا يدخل الا بعض احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان يستغرق
الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في اكثره اي الجنون
في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما اياما قلائل فلا يصح
لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولما امتنع
ان يقال عدم صحة اسلام اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
النظر ولا نظر في الحكم عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه
تداركه دفعه بقوله وذلك لانه لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه
لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلم احد الزوجين
عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا وقع
بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا بدار الحرب بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام

فانه

فانه يسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم
عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينقلب
بالتبعية او بعروض الجنون واما المعلات فانه يوجد بصحة الافعال
في الاموال لما قلنا في الصبي وسوى له بحقوق العباد ما كان منها
عريا وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر واعلم سوى الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء
تعقل المعاني فيفسد عباداته فلا يصح اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا تلف مال انسان فانه يتحقق
حتما ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة ومنها الصغير
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حاله اصلية للانسان في ابتداء
الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا نافيا بالعارض على الاهلية لانه
حالة غير لازمة للانسان منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لحمل اعباء التكاليف والمعرفة فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عند مع ذلك الضرب من الاهلية
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب
في الايمان حتى اذا ادّاه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه

وهذا ظاهر مستغنى عن البيان
وصاحب التوضيح قصد بيان ما
يتعلق به وليس بمهم لانه يتضح
الصغير وليس الانتفاء
عن الاهلية

الاعادة اي اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطا
فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عند بالكفر والرق
كما اذا ارتد الصبي فاسترق فانه لا يستحق الارث لانهما بنا فيان
الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث واما
الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببا ولعدم
الاهلية لا يعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس اهل الجزاء
بالشر فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال في العقل يجعل مخلط
كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي
مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يفرض عرض
الاسلام الى وقت كمال العقل كذلك امر ان الصبي اذا اسلمت لا يفرض
عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما يصح
ويصح خطابهما والزامهما لان ذكر الحق العبد وهو الزوجة واما
سقط عنهما خطاب الاداء في خالص حق الله تع وتاخر عرض الاسلا
انما هو في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع الصغير وغيره وانما
اخر الفرض في حق الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغير
مقدر دون المجنون والعته ومنها النسيان وهو مفني يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله
عن الحفظ خاصة النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجا

ايجابهما غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ فهو لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي حق صاحب الشرع فيما
يقع فيه لا بتقصير منه الذي ظهر بان ضرب يقع الانسان فيه من
غير تقصير منه وسواء اذا لم يكن منه شيء من اسباب التذكر سواء
كان الطبع داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في حال التسمية
عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعقاب وضرب يقع فيه بالتقصير
بان لم يبال بسبب التذكر مع القدرة عليه لكنه الانسان ما حفظ
مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعقاب
ولهذا استحق الوعيد من في القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد
لانه تضرر بحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مالا معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم سوء فترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختياره منه وتمنع الحواس الظاهرة عن
العمل مع سلامتها وسواء كان غالبا عن الادراكات والحركات
الارادية او جبا تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم
والقدرة على الالتزام حالة النوم لتاخير نفس الوجوب واسقاط
حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعده
بالخروج لعدم امتداده والخروج عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الخروج بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس

كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال
قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فلو لم تكن واجبة
لما امر بقضائها ولا بطل النوم عبارته اى عبارات النايم فيما يصير
فيه الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة
لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطور ولهذا
قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ في صلوته قايما لا يجزيه
اى لا تنوب عن الفرض بهذا اختار فخر الاسلام وفي النوادر انها يجزيه
واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتأخرين على انها تبطلها جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب يعرض الدماغ من امتلاء بطونه
من بلغم بارد غليظ والغشي مثله الا انه بسبب لخلال القوى التي
في القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي
ولذلك لم يذكروه عند تعدادهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى
لم يعصم عنه النبي عم وهو نوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة
طبيعية يتعطل بها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار اللطيف
الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة
التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه وبطوء الانتباه فتبطل الاغماء

العبادات يوجب الحدث في كل حالة سواء كان قايما او راكعا او
ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء ناقضا
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته
وسواى الاغماء في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات كالنوم
وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد وقته
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اى ضعف النسج وهو في الشرع
عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع ابتداء
لكنه في البقاء امر حكمي به يصير الانسان عرضة للتملك فحينئذ يكون الرقيق
حق العبد بمعنى انه شرع جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة
العقوبة حق انه يبقى رقيقا وان اسلم وسواى الرق لا يحتمل التجزي
لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى ان اقر بجهول النسب بصف
ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا
الاعتاق عندهما لا يحتمل لعدم تجزي لازمه وهو العتق لانه مطلق
وعند ابي حنيفة الاعتاق متجزي لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي كذا ازالته

لم يلزم من زاله كله زوال وهو العتق لان الملك لازم للرق و
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض اختار شطر العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق والمناسب ان يقال في ازالة
كل الملك عن الرقبة ازالة حق الله تع وليس للعبد ذلك تدارك
دفعه بقوله فقي الابتداء اى ابتداء الرق بثبوت حق العبد يتبع ثبوت
حق الله جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل هو المالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا
معنى قوله حقا ان زواله اى زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد
وعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفه فيكون اثره فاده
الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيعه ولا اعتاقه في ملكه ويصير
احق بمكاتبه ويرجع الى الحرية بالسعاية وبالجملة تصير كالمكاتب الا في
الرد الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز المال لان السبب
فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
مالك اخر وهي لا تحتمل الفسخ والرق يبطل ما لكية المال لانه مملوك
ما لا فيد المالكية والمملوكية بالمالية لانها تتاخى بين المملوكية
متقومة والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث
انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا

من جهة

من جهة انه مال يبتذل ومالكا من حيث انه ادمي مكرم واشار
لاستنتاج الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب التبرع لابتنائه على ملك
الرقبة دون المنفعة ولا يصح منهما اى من الرقيق والمكاتب الحج
حقا اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق عن
الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى
في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزائد والراجح النفي
للحرج ولا يبطل الرق ما لكيته غير المال كالنكاح والدم الحيوة
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية يوجب المهر فرقبة العبد فيصح منه اقراره
بالحدود والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليها
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وبالبرقة المستهلكة سواء
كان مأذونا او مجهورا اذ ليس فيها الا القطع ويصح اقراره
بالغاية اى بالبرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة
من المأذونة فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجوب الاذن
واما من المجهور فيصح عند ابي حنيفه مطلقا اى في القطع والرد
جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي

زعم صاحب التلويح سهوا على خلاف
ما فتح به فصار رقم العالم الرق
في الكتابة ما تقدم وذكر صدر الشريعة
بكلا سببه وليس الامر كذلك فانه
الرق فيه كامل ولهذا ثبت به
الكفاءة بدوانما الثابت فيه
الملك لانه مملوك رقبته لا ابداد
سهذا صار احق بكلا سببه

واما اذا صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينبغي في الرق كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فنصف
الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا صارت اليها اي
الى الذمة مالية الرقبة والكسب فيتعلق الدين بهما فيتوقف
من الكسب والرقبة فيباع اذا امكن البيع في دينه لانهم في تعلق كدين
الاستهلاك اي استهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع
كما في المدبر والمكاتب فيتسعى له فيما في بقيته تهم كما اذا اقر الرقيق
المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بل توجر المطلقة
الى عتقه وينصف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال اي يحل للحر
اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما ترى في فصل
الترجيح اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت
مؤخرة عنها او مقارنة لها وتنصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون
القطع والقتل والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل الى التنصيف
فتكامل حرمة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه
متى كان حل المرأة اربعا كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف
عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فليلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص

مالكيته

مالكيته في هذا العدد يلزم النقصان من النصف ولما كان احد
الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا للرقيق بكماله
والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في مال النقصان في مالكيته
الرقيق والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك
اليدا يحالتصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنها وجب في ذلك النقصان
نقصانا في قيمته فانتقص دية عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا
في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي القيمة بالغة
ما بلغت واما المرأة فهي مالكية لاحدهما وهو المال بكماله دون
الآخر وهو النكاح اذ نبوته باكورة فينتصف باعتبار دية الرجل
دينها بخلاف الرقيق فانه ثبت له مالكية النكاح بكماليها ولم ينتقص
عنه مالكية المال بالكلية حتى ينتصف ديته ايضا ولا ينبغي ان ينقص
من قيمته الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية
المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شبهها وهو مالكية
الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو
المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك
النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قبل لو كان
العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا تخص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق
منتصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف

ذلك كما في الطلاق والنكاح وايضا ثبوت احد الملكين كما لا يوجب
الاكمال فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات و
العدة والقسم والطلاق لانها مبنية على الكيد والنكاح وهي
كاملة في الرقيق واجيب عن الاول بان تنصيف عدد الزوجات
مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني الملكية حتى يلزم ان
يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني
على الكرامة والرقيق ناقص عنه نقصانا لا يتبين قدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على
الملكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني
بان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان الملكية بل لنقصان
الحل وكمال ما لكية النكاح وانما يوجب عدد الزوجات لكنه
لا ينافيه ان يوجب امرا خر هو نقصان الحل وقيل انما انتقص دية
العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا ينصف لكن في الاكمال
اي اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها بشبهة المساواة له
بالحر او زيادته عليه وشبهة الشيء معتبرة لحقيقته فكما ان حقيقة
المساواة تنتفيه فكذلك شبهتها فينقص من قيمته شيء اعتبره
الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة و
هواي العبد اهل للتصرف في المال فلانه في الرق ما لكية العبد
والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة تتصرف فلنه باهليته

عندنا

عندنا بطريق الاصالة وعند الشافعي لا اي ليس تصرفه لنفسه باهليته
بل هو كالوكيل وبيده في الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه
سائر الانواع اذا اذن العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن
للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه وقلنا
هو اهل الكلام لانه عاقل يقبل روايته في الاخبار وشهادته في
هلال رمضان والوقف لانه اهل للايجاب والاستيجاب ويصح
اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
ينبغي ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية
الايجاب في ذمته وادائه في طرفه البدائي سلك اليد فيلزم ثبوته
للعبد وهو المطلوب على انها اي ان اليد ليست بمال فلا يكون
الرق منافيا لملك اليد وانما هو منافي لملك المال لكونه مملوكا
حال كونه مالا وهي اي اليد للحكم الاصلي اي الغرض المقصود
في التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا
لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات
كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه
اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والتنازع
فهو انما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال الم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية
عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك

اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصود الذات وانما
يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو مقصود
بالضرر فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا
كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا
فاليد تثبت له اي ينعقد التصرف فيكون حكمه له لانه ينبني تصرفه
والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة
عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته و
هو اي العبد المأذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيأ
يقع الملك للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن
في مسائل مرض الموت وعامة مسائل المأذون كالوكيل في الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه يكون تصرفه
كتصرف يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى ان
المأذون ان تصرف في مرض المولى وجاء الحاباة فاحشة وعلى
المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه والمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل فلو كان
هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال
صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن
العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون

اي المأذون نحو

الاول

الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول
لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل
وهو معصوم الدم كالحر لانها اي لان العصمة بناء على الاسلام
وداره والعبد يساوي الحر في ذلك فيقتل الحر بالعبد لان مبنى
الضمان اي القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تحل بها خلافا
للشافعي رح فيوجب قصاصا في الجهاد على ما قلنا في الحر من بناقص
للمولى الامام استغنى عن الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل
اذا جاهد بادنه او بفراد نه بل برجح دينا في الولايات كلها لانه
لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان الرقيق
المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير ولاية واما امان
المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك
للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تجري في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حق نفسه ثم يتعدى الى كافة
الناس وليس هذا من الولاية دينا في ضمان ما لين عال لانه صلة
والرقيق ليس باهل لها فلا يجب الدية في ضمان العبد اذا كانت
خطاء لان الدية تتصل في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه
لا يجب على المولى دفعه جزاء فان كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر
وجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان تجار المولى

فا

الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء
فيصير عايدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب اي في باب
الجناية خطاء لانه الثابت بالنص اذ لا تأثير له في الاصالة بل
لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش
لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر
الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختياره
الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى
الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الاصل وسقط الدفع
ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما
صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهلية اي لا يسقطان
اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما
ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها
لذلك لانعدام الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما يلحق من الجنون والاغماء
والنعاس زوالا لا في اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت
العبادات فيه بقدر الامكان ولما كان سبب الموت وسواء الموت
علة للخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث
والغرماء فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى
اول اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقها اي حق الغريم

والوارث

والوارث فقط قوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض
بمهر المثل اذا لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير وكل تصرف
يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض
عبدا بعينه قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقتلى في
الوصية من المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي
للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الصحة في القليل اي الثلث
ليعلم ان الحجر وتركه اثيابا لا اجنبي على الوارث اصل ولما ابطل
الشرع الوصية للوارث اذ تولى الله بنفسه حيث قال يوصيكم الله
في اولادكم الآية ونسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية
للوارث صورة بان بيع المريض عينا من التركة من احد ورثته
بمثل القيمة فانه وصية بصورة العين لما بعناه هذا عند خلا
ومعنى بان يقر لاحد الوارثة فانه وصية معنى وحقيقة
بانه اوصى لاحد الوارثة وشبهه بان باع لبعض الاموال
الربوية يردي منها وتقومت الجودة عطف على بطلت في حقه
اي في حق الوارث كما في الصغار اي اذا باع الولي مال
الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة

قالها

ولما تعلق حق الورثة بالصورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة
حتى لا يجوز لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا
واما اذا اقتضى المريض حق بعض الغرماء شارك البقية مرتهن لانه
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لان حق ان حقهم تعلق
بغير المال بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم مثل القيمة
هذا اختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه
ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيها بهم
بالمالية والعينية جميعاً ومعنى فقط في حق غيرهم لا ينفذ اعتاق
المريض جوابا لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق غيرهم لا تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غير
والعبد غيرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم بعالية لا بصورته فيصح
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يكون
نقضا للاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب
السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم
يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك العبد
فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا
يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد

غناه وبقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه محمد يوه
بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادة لانه بمنزلة
المكاتب ومنها الموت وهو بحر كله والاحكام منها اي في حق الموت
ديونية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف سقط به
الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصود وان
دينا لا يبقى بعجز الذمة لانها قد صفت بالموت فوق ما صفت
بالرق حتى رد الى بخلاف الموت الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مالا او كفيل فانه حينئذ تقوى الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا
عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند الى حنيفة
لان الكفالة التزام المطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا تبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا
ويلزم الدين مضافا الى السبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا
توقع حيوان بعد موته لما شرع صلة كنفقة الخادم الا ان يوصي
بقضي من الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى بما يقتضيه الحاجة فيبقى
التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه اي يجهز منها ثم يقضى
ديونه ثم ينفذ وصاياه من الثلث الباقي ويبقى الكتابة بعد
موت المولى لحاجته الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى
بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو

الرق والى حرتها ولاده ولما انجه ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه
لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تدارك
دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة لعتاقه اى في باب الكتابة و
المقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بيد والمملوكية رقية
بقي ضمنا لا قصدا او تبت لا ارث نظرا له خلافة لانه يحتاج الى
من يخلفه في اموالة نظرا له والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
بحق الميت اى المريض مرض الموت على ابطالها فكذا اذا ثبت الخلافة
نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل النسخ كتعليق العتق
بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا
من الايصاء وهو تعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به
الخلافة لان التعليق بالموت وصية ولو صى لخليفة للميت
في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف
سائر التعليقات لانه اى لان الموت كائن بتعين ولا يلزم على هذا
ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كائن بتعين قياسا على بيع العبد
المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف
والتعليق بامر كائن لاستحالة لاكل واحد منهما على انفراده فلا يجوز

به

بيع

بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الزيادة دون سقوط التقوم
لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر
ما يوجب بطلان بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانها
لان المولى لما استفرشها واستولدها صار التمتع فيها اصلا
والمال تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها على عكس ما كان
قبل اى قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراة تسلل الزوج في
عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه عقوبة
وجبت لدرك ابتداء عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى
هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء
حتى يصح عفوهم قبل موت المخرج لكن السبب انعقد في حق
الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اى ولاجل
ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث
حتى ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية وقالا انه موروث
لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل
واشار الى الجواب عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص بالا
بالصلح وهو يصلح لحوائج الميت يصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة
ابتداء انما لضرورة عدم صلاحه لحوائج الميت وقد انتفت

الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه ما فصل من حواشيه وأما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر بالله تع ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه
السلام كافة للناس لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل وديانته اى
اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون لكفر
حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان كلها محتمل عقلا
وقد افقر للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله ع اتركوهم وما يدينون
فلا يجد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض
ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه
كان الخطاب لم يتناول فيه اى في حكم الدنيا والاستدراج تقريب
الله تع العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته رافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا
في فصل خطاب الكفار بالشرايع فصورة التخفيف توقعهم في
زيادة الذنوب المعاصي وتوهمهم الامهال قال تع انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وقال عليه السلام امهلناهم فظنوا اننا اهملناهم
فثبت عنده اى عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اى في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان

القذف فعنده ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
تفريع على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون لا على يحد اى بنكاح
المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر الى القاضي
فطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا في فسخ ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي
الحفظ عن التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها
الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك
وفي ذكر الاشارة الى جواب ما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر
رافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف
الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد
على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
فيجب ان تركوا في ديانتهم في باب الربوا تدارك الجواب عنه
بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس معتقدهم في
الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من دينهم منتفيا
عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او
باطلا فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه
وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت

حرمته عندهم فيلزمون ديانة لهم بخلاف الزنا عند اليهود فان حرمته
ثابتة في التوراة فاركابهم فسقهم لا ديانة اعتقده واحله
فان قيل ديانتهم ليست بحجة تعبدية اجماعا فلا يوجب
ضمان المحرم وحد القذف والنفقة كما في المجوسي خلف بين اصحابنا
زوجة لا قرت بالزوجية فالحكم في القياس عدم وجوب نفقة العدة
اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي القياس عدم الارث وهما
مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما و
هو ان ديانتهم غير تعبدية قلنا ثبت بديانتهم بقاء تقوم المحرم
على ما كان فليس فيه الا رفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط
للضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف المحرم
وبالقذف وانما يلزم القول بتعبدي ديانتهم لو اثبت الضمان والحد
باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك وانما النفقة فانما
يجب دفعا للهلاك فلا يكون دافعة لا تعبدية ولانهما لما تنا كحا دانا
ديانة بصحته فيوخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس
على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الاخر
وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته
ظهر بالاخرى فيكون تعبدية هنا هذا عنده واما عندهما فكذلك

(لف)

ايضا ديانتهم دافعة للتعرض لدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم المحرم لما كان حكما ضروريا
في عهد آدم عم لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت
من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى بطن
واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح
بين التوءمين حراما لانهما يخلوقان من ماء الفحل دفعة بخلاف
الولدين من بطنين فانهما يخلوقان من مائين اذ نفاذ نفقتين
ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعد حل الفرق فعلم ان الاصل
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل في وقت آدم بالضرورة فلما
ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
تقرر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم
بخلاف المحرم اذ بعد تقرر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل
واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة
اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم
الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله ايضا عطف على
قوله ان نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على عدم وجوب الحد
على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على المفهوم من

اي المملوك والمملوك بلغهم

الدليلين المذكورين وسوء عدم وجوب الحد اما على الدليل الاول فظ
لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني
والنكاح وان صح لكن النفقة صلة ستدارة فلا يجب النفقة به كالميراث
اذ لو وجب يصير الديانة مستحقة والجواب لابي حنيفة في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا
بان ديانتهم مستحقة بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس
للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما كان
منظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة
بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة دائمة واما جهل كما ذكرنا
انه لا يصلح عذرا لكنه دونه احد دون الاول لكجهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح
من الكتاب والسنة والمعقول لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون
الاول ولما كان ملتزما للاحكام الشرع معترفا بحقية القرآن
ونبوة محمد وم لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه
جميع احكام الشرع وجهل الباغي وسو الخارج عن طاعة الامام بتاويل
فاسد وشبهة طارئة فيضمن باتلاف مال العادل اونفسه لانه
لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون له
منعة وامتناع على من يرد به فسقط ولاية الزام فيما يحتمل السقوط

بخلاف

بخلاف الاتم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر ونهي المنكر فرض
ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع
من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهة
الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهته ايضا وكذا
لا يحرم الباغي ان قتل عادلا هذا اذا قال كنت على الحق وانا الآن
على الحق على ما اشير اليه في التقليل بقوله لانه حق في بناء على تأويل
ولا بتنا منقطعة عنه لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة
مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك له حتى اذا تكسرت شوكة
البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن ماله بالاتلاف
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار
فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم يعكس لما فيه من التناقض
فان اثبات الملك بفناء عدم الضمان لانه مم فانه قد يجمع الملك
مع ضمان البدة كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب رد بعينه
فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين
او بيمين المدعي فان فيه مخالفة قوله ع فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان او السنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا
عما رد ونها اذ لا بأس في مخالفة بالاجتهاد لا عما فوقها الثبوت

الحكم فيه بطريق الاولى فان قلت التبس يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة
قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا
الشرط دل على ذلك التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطئ
على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو
حديث مشهور والقصاص في مسئلة النائم فانه ان وجد لورثة
اى علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان المدعى
او خطأ عند الشافعي وفيه مخالفة قوله ﷺ البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام
الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينعقد
قضاء القاضي فيه اى في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه
مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع يصلح شبهة كالجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اى الذي لا يكون مخالفا لواحد من
الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا
وضوء ثم صلى العصر زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء
وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايزة
بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا
لانه اداء زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعم

واما جهل

وقت

وقت المغرب ان عصر جايزا ما لو علم وقت المغرب ان عصره لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر
وصلى العصر على ظن ان الظهر جايز بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له
ثم توضاء وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني
غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح
العصر لان زعم مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى
لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لا مثالا واذا عفا
احد الوليين ثم اقتصى الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر ان هذا يخالف الاجماع فلا
يكون اجتهادا صحيحا ليس بشئ لان صحة الاجتهاد ليست شرط
في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه قطر
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذا الكفارة مما تندرئ بالشبهة
وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن
بذلك وبلغه الحديث وسوء قوله ﷺ افطر الحاجم والمحجوم ولم يقف
تاويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته
او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير

شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لا في النسب والعدة اي لا
يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ شبهة
وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد
لان جهله تكون شبهة لان زنى سواى زنى حربي فانه يحد لان جهله
بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب
الحربي الخمر ثم اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر ثابتة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء
الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح
عذرا الجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام
من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه
القضا بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب
حقيقة او تقديرا كشهرته في محلة وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر
في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل القبلة كانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل
الله تع اما كان الله يضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قالوا يوبا كدض
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا
الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمون

فنزل

نزل قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل سنا يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن
لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح
التيمم وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمرانات
معادن الماء فكان الطلب واجبا ثم ان وجود الماء ليس بشرط
في جواز المسئلة وبالجملة اذا ذكر ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا
الجهل بانه وكيل او مأذونة يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح
من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة عن الوكيل
ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي
وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا
قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية
العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا
للفدا وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار
المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علم ببيعها لا يكون
مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى
لا يبطل خيارها اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اى جهلها
بان لها خيارا العتق فانه لا يبطلها خيارها ايضا وكذا جهل البكر
بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او

تكون ذا وسع الزيلعي كذا
تكون ذا للاصل

زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ويكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى
يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس
بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام
وفراغها للطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة
تحقق لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل ولان البكر
تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد نقض الفسخ فتم زيادة الملك
لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح
للدفع لا للالزام وهذا الفرق لما ذكر على الحال ان البكر قبل
البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الاحذاق
الفقها حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا
اي في فسخ المعتقة تقريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام
ضرر وبخيار وبنها السكر وسواء اباطر بساح كشرب المضطر الى شرب
المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير
والفل وسوكالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق
ترجح ردا لما روى عن ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه
واما باطر بهو محظور كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره او من
شراب مثلث انه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يشكر فالسكر به

يصير كالسكر بالمحرم فيحد به وهو اي القيد الثاني من السكر لا ينافي
الخطاب لقوله تع لا تقربوا وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال
السكر فهو قيد بما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة
الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين
بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا للتعلق الخطاب واما
يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب
وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا
لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر
على الاداء اذ لا يصح فيه الاداء ويصح عباراته في غاية التصرفات
واما يتقدم بر القصد ولا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بشرب
هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف موجبا
عليه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لا يريد استحسانا لعدم ركنه و
هو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله كما
اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب
الاسلام وكونه الاصل سواء اعتقاد كالمكره فانه يصح اسلامه
ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو ويقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران
لا يستقر على امر واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والحدود وغيرها

هذا البناء لا يتبين ما ذكر
بيره ولا الفرق بالحكم
بين وبين ما ذكر
فافهم

من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة
السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا ليحصل الانزجار في حد
اى حد السكر اى حالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام
وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط و
اما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط
فقط ومنها الهزل وهو ان يتكلم اللفظ قصدا لا بد من هذا القيد
احترازا عن صورة الخطاء ولا يراد به ضده لا الحقيقي ولا المجازي
وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان
اى شرط الهزل بان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم
بلفظ العقد هزلا ولا يعتبر دلالة ولا يشترط كونه اى كون الشرط
في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد
وهو اى الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة وهو
القصد الى الشيء ومباشرته ولا الرضا بها وهو الاختيار والاستحسان
بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية
كيف ينقسم فيهما اى في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات
او من الاختيارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان
احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع
فاخبار والا فاعتقاد واما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض
او لا فالاولى كالبيع والاجارة فاما ان يتوضا اى المتعاقدان

في اصل العقد اى يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قالا
بعد البيع انا اعرضنا عن الهزل وقت البيع وبقينا بطريق الجد
صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اى للمتعاقدين فيوجد الوقوف
الرضا بالمباشرة لا بالحكم بهذا دليل على كونه بمنزلة الشرط فانه
اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في الخيار الموبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا
بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه
احدهما انتقض واذا اجازاه في الثلثة اى ثلثة ايام جاز عند
ابي حنيفة اى بقيت جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار الموبد
لانه اجازا صريحا لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على
اجازتهما وعندهما لا يتشرط في الثلثة اى لا يتقيد الاجازة بها
فكما اجاز جاز البيع كما في الخيار الموبد وان اتفقا على ان لا
يجيزا ما بقي اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على
المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض يبطل العقد
عندنا عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرع اللزوم والفسخ
حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به
اي بالعقد لا اى ببطل العقد عندهما فاعتبر العادة فان الغالب

تحقق المواضعة ما امكن وما ذكرانا الاصل في العقد الصحة واللزوم
تعارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله والمواضعة
اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد يكون ناسخا
لمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة
فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق تعارض يكون
ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين
على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
عن المواضعة وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل اي في صورة
الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا اي في صورة المواضعة
على قدر الثمن والبناء ثم اي في صورة المواضعة على نفس العقد
هو ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالآخر فيفسد العقد للتوقف انعقاده على شرط ليس من
مقتضاه وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جرى في اصل العقد
وهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لا اعتبار
الوصف وهو بعيد فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين

اعتبارا

اعتبار التسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن خمسمائة باعا
بمائة دينار وقد يتواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد
اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار
المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل لحرمة
افتقاده الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى
الفرق بين المواضعة وجنس الثمن والمواضعة في قدره وسويا اشار اليه
بقوله والفرق بينهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل هناك
بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثم قالا ان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو
غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها
بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن
قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا لا يجعل قبول احد الالفين شرطا لانه
ثمة شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا
على ان يحمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب فلا
يرد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم

على حنيفة

الطلب بواسطة الرضا لا يفسد الصحة كالرضا بالربوا والفاسد
وهو ما لا يحتمل النقض وسقوط عدم احتمال النقض عدم جريان الفسخ
بعد التمام والا فالمهر فيه قيمة ما لا مال فيه وفيه الطلاق والعتاق و
العفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله ﷺ
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فانه بين
الحكم المذكور في هذه الثلثة عبادة وفي الباقي دلالة ولان الهزل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى
لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم
وان كان في قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الفا وثلثمائة
للمهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفاء وهما
المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اختيار النكاح على المواضعة
فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج
الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في البيع المواضعة دون
التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة
بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله
شرطا فاسدا فلم يعمل بها صحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط
لا يفسده وان اتفقا على ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد
عن ابي حنيفة المهر الفلان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع

فانه لا

فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان
الثمن مقصود بالايجاب فيرجح بنداي بالثمن وفي رواية ابي يوسف
عند الفاء قياسا على البيع وان كان المهر هزلا في جنس العقود فاه
اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء
فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة الزوج بدون المهر وان اتفقا على
ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد
مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف في
عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنس لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان
ما تواضعا عليه وسوا لا لف داخل في المسمى وسوا لا لفان مختلف في
المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل
لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع
عليه وسم ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل
او القدر او الجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق
والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف في الاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجح الايجاب اي

العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في
الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار بطل
قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفه
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة بعني ان ردت الطلاق
في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت
الثلثة فالطلاق واقع والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا
المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق
ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا
لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما
بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفه يتوقف الطلاق على مشيتها
لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة
بخلاف البيع واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقيل طلب المواثبة
يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت
عن الطلب فيبطل طلب الشفعة وبعده التسليم باطل لانه اي لان التسليم
من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار
ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل
الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط

الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد الصحة
المخبر به والهزل ينافي ذلك لانه يوي ان الاقرار بالطلاق والعتق
ماكر ثابت فكذا ماذ لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقاد
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة
مرتدا بين الهزل لقوله تعالى انما نخوض ونلعب قل اباالله وايآته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لانهم اتوه
وسواعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد و
التراخي فرجحنا جانب الاباحة كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
تعتري الانسان للفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال في الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دليل العقل واعلم ان من وجه لان المبتدين
اصله مشروع وسوا البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق
بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و
اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابههم وسولا ينافي الاهلية ولكنه
راجعا على منع ماله في اول البلوغ لقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد للتعليل لان التنوين

نصب بسند الطلب من الانضباح
توجه الاصلاح منه

وتتابع تنضما بالواو الاصوب عبارة
ان يكون قبلها نصب
الفاعل
منه

يفيده في قوله تع فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال لانه لا يتفك سن المجدة عن شئ الا نادرا وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنى عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المراء جدا خمس عشرون سنة فيسقط
حينئذ المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة
سواء حصل منه انبات ام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه
الرشد تمسكا بظاهر الآية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها
بعد البلوغ فعندهما يحجر القاضي منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
واجب حقا لله تعالى ولدينه واسلامه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اصر عليها كالقتل عمدا فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا
صحة العبادة لاجل النفع له لتحصيل المطالب فاذا صارت العبادة
ضررا عليه يجب دفعها وكان نقصه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثلا ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اصيلا في الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلما اعتق جارية بالف

دينار

دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يض
جاره عند ابي يوسف ورد عليه انه شئ استحسنه مشايخ بلخ غير
منقول عن ائمتنا ثم ان الظاهر ما قلناه حقا للدين انه من قبيل الحجر
لدفع ضرر العام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان
مكابرة وتركا للواجب اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
لكن قصر في حقوق الله لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكرنا من
النظر حقا له فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان سفهه ان
يقال في ترك الحجر اضرار بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو
عن القصاص فانه فيه جبوة تدارك دفعه بقوله وانما يحجر اي حجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وسواء دار الا هليه
وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة والاهلية نعم اهلية اليد
والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي
بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما وعند ابي حنيفة يختلف بحسب
الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقه اليه نظرا له من الصبي
والمريض والمكاتب ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فان ولد جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير
النظر في الحاقه بالصحيح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه في ابقاء
نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى

في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بدل الخلع
ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا والا
في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار واذا كان
الاقوال تماما تفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد باللغو
وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من المالية وغيرها
لقيام الدليل على عدم المخيرية وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال
ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم
من جعله الة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه اي على الفاعل ايضا
ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل تخالف الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيها اي في تخالفه الحامل بطلان
الاكراه لانه عبادة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف
رضا الفاعل وهو فعل معين واذا فعل غيره كان خطايا لا ماكرها
والى ذلك عبا البين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات
الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه للمحرم على قتل الصيد فقتله يقتصر
على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي احرام
الفاعل آلة لم يصر المحل احراما لاحرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون تبديل
محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره على البيع

ختيار

والتسليم فالتسليم يقتصر عليه ولو جعل آلة تصير تسليم المغصوب لان
التسليم من جهة الحامل يكون متصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن
الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق تصرف قولي لكنه
اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى
الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم
يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل
آلة كالاتلاف للمال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيرجع الفاعل
من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل
فوجب الجناية بخوضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
اي على الحامل فقط فان كان عامدا يقتص منه فقط عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية على
الحامل من مال الثلث سنين لكن في الامام لا يمكن جعله آلة لانه اكره
بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون
على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يمكن
جعله آلة فتم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل النفس المحترمة واما
الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية وايثاره نفعه على من هو مثله

والمحرمات انواع حرمته لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والقطع
والزنا اي زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فممكنة
منه فزناها سيأتي ما يحتمل الرخصة على ما يأتي لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما اي القاتل والمقتول في ذلك سواء فلا يحل للقاتل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا خرج الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له
القطع لاجرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه
بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل يعفى لان من
لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزاني
لعدم النسب ولا على المرأة لفرارها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره
على الزنا لا يحل الزنا وحرمته تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكل
للمكره يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط حتى ان اشتغل تم
لان الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية
ضرورة لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لا
غير المكره فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير المكره لا يحد وحرمته لا تسقط اي لا يحل
تعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة في فعله مع بقاء حرمته وهي
في حقوق الله تع التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه

عليه اكراه

عليه الاكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا تحتمل
السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع
رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله ع
وان عاد وا فعد دقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
واما حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات
من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام
حرمته لا تسقط ممن سواهل للوجوب غير رخص بالملجئ وان صبر حتى
قتل صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة قد نا المرأة مسندا
القبيل اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان العصمة
من الزنا حق الله تع وتركها حرام لا يسقط ابدا ولكن يحتمل
اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زناه فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب
ولما رخص بالاكراه بالملجئ لاتحد المرأة بالزنا بالاكراه بغير الملجئ
للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد هو اي الرجل
في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة
واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمته هي في
حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم الالتفات حق
العبد والحرمة بتعلقه بترك العصمة وحكم حكم اخوبه في انه رخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن

من قال فانه الايمان لا يحتمل السقوط كلمة
الكفر حالة الاكراه لما بين
الكتاب الاكراه من الشبهة في شرح مختصر الطحاوي

في التوضيح ان حرمة الزنا على
المكره وهو ما ذكر هنا

حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم
مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال والمراد
باخويه وما يحتمل السقوط ومالا يحتمله لكنهما لم يسقطا وهما حق
الله تعالى ويجب الضمان بوجود العصمة اى يجب على من اكره
غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم
حقا لصاحبه فلا يسقط بحال والله اعلم بحقيقة الحال
فرغت من تاليف الكتاب وتسويده بعون الله وحسن توفيقه
وتسويده في غرة رمضان المبارك من شهور سنة احدى

وثلثين وتسعمائه

الحمد لله على التمام والصلوة على رسوله الهمام محمد المبعوث لكافة
الانام وعلى آله واصحابه مؤيد الاسلام وبعد فقد وقع
الفراغ من تحرير الكتاب الموسوم بتنقيح المتن مع شرحه
الموسوم بتوضيح المصحح الدين بما تاليف العالم
المحقق والكامل المدقق الفريد في عصره والوحيد
في دهره افتخار الروم مولانا ابن كمال
باشا تغمده الله بغفرانه واسكنه في اعلى
جنانه على يد الفقير المحتاج الى رحمة الله
احمد بن محمد في يوم العشرين
من جمادى الاخرة من شهور

سنة ١٠٠٦

في النوضيح حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل
السقوط وفيه ان احتمال السقوط وعدمه
المعلق يحتمل السقوط في المآل فانا حرمة
بخلاف الاباحة
مسم