شرح المغني لعلاء الدين علي بن عمر الأسود
المتوفى سنة ٨٠٠ وهو شرح كبير

أصول الفقه

دار الكتب القطرية
عـ وطنية
اسم الكتاب شرح المغني
المؤلف علاء الدين علي بن عمر الأسود المتوفى سنة ٨٠٠ هـ
نسخ في
الرقم العام ١٦١٢

بين الصلوة واجع بالفصل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فان بين
لهم الزكوة بالقول حيث قال هاتوا ربع عشر اموالكم وان البيان اظهار المراد والفعل
قد يكون اكمل في المراد من القول وجه لان الفعل محسوس لا يحتمل التاويل والقول
يحتمل التاويل المجاز وغيره من التاويلات وهو ما جئت او وجه قال في الكشف عرفيه
كله بالاستقراء وذكر في بديع وجه الحصر حيث قال البيان لا يخلو اما ان يكون منطوقه
او غير منطوقه والذي منطوقه اما بيان موافق لمدلول اللفظ او مخالف له والموافق
اما مع تغير اجمال او مع اجمال والمخالف اما متاخر فهو تغيير ام لا والاول بيان التقرير
وهو البيان منطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغير اجمال والثاني بيان التغيير وهو البيان
منطوقه الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ والثالث بيان التغيير وهو البيان
منطوقه المخالف لمدلول المقارن له والرابع بيان التبديل وهو البيان لمنطوقه المخالف
لمدلول اللفظ المتاخر عنه والخامس البيان الضروري وهو البيان بغير منطوق وهو اما كون
فعلوا البيان ضروريا نه علم بالبديهة له قد علم بهذه الاقسام كلها واحد منها واضافة البيان الى
الامة لانه من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تغيير وكذا البيان
واضافته الخامس وهو الضروري من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان حصل بسبب الضرورة
كما مثلنا ان شاء الله اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام الذي يحتمل المجاز بما يقطع عن احتمال
ان اراد المراد منه الحقيقة او تاكيد بما يقطع عنه احتمال التخصيص اذا كان المراد بالعموم
الذي يحتمل التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة فان المراد بالعموم
اسم لهم لكنه جمع محلى بالالف واللام فاحتمل الجميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد منه بعض
الملائكة فقطع احتمال التخصيص بذكر كلة كل او اجمع وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فانه قد يراد بذكره يطير غير الطير ان يا بجناح كالطير ان يا بجلة وشريعة السير مجازا فان
يقال البريد يطير او هو طائر بشرعة سيره ويقال فلان يطير بهمته اذا كان خاطر شديد
صادق العزيمة فقطع احتمال المجاز بذكر قوله بجناحيه وكذا قوله انت طالق وانت حرة
ولعدالي عزمي ان قد نوى اذا اراد به الطلاق الشرعي عن نكاح والحرية عن الرق والا وقع
فان الطلاق قد يراد به مفارقة شرعية وهو رفع القيد عن الوثاق الذي هو كالمجاز
فلهذا لو نوى حدث ديانة فقط ذكر الاحتمال بارادته الطلاق عن نكاح وكذا الحرية

يحتمل الحرية عن العمل مجازا فقطع ذلك الاحتمال بارادته الحرية عن الرق وكذا احتمل ان يراد
بقوله لفلان عندي الف درهم غيرا لوديعة فقرر بذكر الوديعة الحقيقة وقطع عنه
احتمال المجاز وقوله لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام اشارة الى وجه التسمية يعني
انما سمي هذا النوع من البيان بيان تقرير لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام من الحقيقة
والعموم فيصح اي بيان التقرير موصولا ومفصولا وانما ذكر قوله فيصح بالفاء لانه كالنتيجة
لدليل سابق وذلك ان التقرير لما اقتضاه الظاهر ولا ينفي الانفصال والاتصال فيجوز
الامران بالاتفاق قال — واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله انت
باين واخواته اذا قال عنيت به الطلاق وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم عند
اختلاف النقود وهذا يصح موصولا ايضا قال — الله تعالى ثم ان علينا بيانه وانه للتراخي
ولانه صح الخطاب بالمجمل لعقد القلب على حقية المراد به على انتظار البيان كما في المتشابه لا
مع انتظاره بل اولى اقول — اما بيان التفسير الذي هو القسم الثاني من البيان
فهو بيان ما فيه خفاء سواء كان مجملا او مشتركا او مشكلا او خفيا ليس بمختص بالمجمل والمشترك
كما خصهما المصنف بالذكر فيكون المراد من المذكور في الكتاب على سبيل التمثيل دون الحصر
يعني هو بيان المجمل يعني هو بيان المجمل والمشترك وما في معناهما في الاحتياج الى البيان مثال
بيان المجمل لحوق البيان من النبي عليه السلام لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان العمل
بظاهرهما غير ممكن فان الصلوة في اللغة هو الدعاء والزكوة هو النماء ومطلقهما غير مراد
فصارا مجملين فتوقف العمل بهما الى البيان فبين النبي عليه السلام الصلوة بالقول والفعل فقال
صلوا كما رايتموني اصلي وبين الزكوة بالقول وهو قوله هاتوا ربع عشر اموالكم ومثال لحوق
البيان بالمشترك ان قوله تعالى ثلثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين
النبي عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد منه الحيض ومثال بيان المشكل قوله
تعالى خلق الانسان هلوعا فان الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فبين الله بقوله متصلا به
اذا مسه الشر كان جزوعا واذا مسه الخير كان منوعا ومثال بيان المشترك في المسايل
قول الرجل لامراته انت باين واخواته انت خلية وبرية وبتة وبتلة الى اخر الكنايات فان
البينونة او الحرمة مشتركة بين المعاني فاذا قال عنيت به الطلاق فقد دفع الابهام
فيكون بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل بموجبات الكنايات فيقع البينونة وكذا لو قال
لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة في المالية ليس بعضها اروج فكان مشكلا لدخوله

في اشكاله لاحتمال ان يكون الالف من هذه الدراهم او من هذه فاذا قال عنيت به كذا من الدراهم
كالمسعودي او الكاملي سكة زال الاشكال بخلاف ما اذا كان البعض اروج فانه لا يبقى مشكلا
لوقوعه على غالب نقد البلد وهذا اي بيان التفسير يصح موصولا ايضا مثل بيان التقرير
فاشار بقوله ايضا الى انه يصح موصولا بطريق الاولى او انه مثل بيان التقرير اما المفصول
فمثاله قد مر واما الموصول ففي المجمل نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف
فانه مجمل فلحقه البيان بما بعده وهو قوله فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة
انقلب على وجهه وفي المشترك نحو قوله تعالى احلنا دار المقامة فان الاحلال مشترك
بين الانزال والاباحة لانه يحتمل ان يكون من الحلول او من الحل ثم بين انه بمعنى الانزال
بقرينة قوله دار المقامة ولا يصح تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند
من جوز التكليف بما لا يطيق وهل يصح تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل
فعندنا يجوز وعند بعض الشافعية وبعض المتكلمين لا يجوز قالوا المقصود بالخطاب هو
ايجاب العمل وذلك متوقف على الفهم المتوقف على البيان فلو جاز تاخيره لخلا الخطاب
عن المقصود الاصلي وهو العمل وادى الى تكليف ما ليس في الوسع اذ العمل بلا فهم لا يتصور
ولنا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم للتراخي فيقتضي جواز تاخير البيان لا يقال
يحتمل ان يكون المراد به بيان التقرير فانه جايز مع التراخي لانا نقول كلمة على تقتضي انه
لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدونه وهو بيان المجمل و
اما بيان التقرير فليس بلازم لامكان العمل بظاهره بمقتضى الكلام ولان الخطاب بالمجمل قبل
البيان صحيح للابتلاء بعقد القلب على حقية المراد مع انتظار البيان للعمل به والفائدة
في الابتلاء بالاعتقاد قبل العمل اعظم لان تكليف القلب الذي هو رئيس الاعضاء والذي
اذا صلح صلح الجسد كله اكثر فائدة من تكليف ساير الاعضاء المتبوعة له بالعمل كما في
المتشابه بل اولى لان البيان مرجو في المجمل دون المتشابه فاذا جاز الابتلاء بالمتشابه الذي
ايسنا عن بيانه لاعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه للعمل كان اولى وليس
هذا من قبيل التكليف بما ليس في الوسع ان وجب عليه العمل قبل البيان وليس كذلك فان وجوب
العمل متاخر الى وقت البيان قال — واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا
خلافا للشافعي بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى
القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل فقلنا فيمن اوصى بخاتمه
لانسان وبالفص منه لاخر موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون الفص للثاني وان

مارم

فصل ام يكن خصوصا بل معارضا فيكون النص بينهما اقول ـــــ اختلف العلماء
في تخصيص العام الغير المخصوص هل يصح متراخيا ام لا فعندنا لا يصح وعند الشافعي
يصح وهذا الخلاف مبني على انه بيان تقرير فلا يشترط الوصل او بيان تغيير فيشترط
الوصل وذلك مبني على ان موجب العام عندنا قبل التخصيص قطعي او ظني فلما كان العام
عندنا قبل التخصيص قطعيا وبعده يصير ظنيا كان التخصيص بيان تغيير فيشترط
الوصل كالشرط والاستثناء وعند الشافعي لما كان موجبه ظنيا قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض كما هو ظني بعده كان التخصيص بيان تقرير فيصح متراخيا كما يصح متصلا
وبه قال بعض اصحابنا ايضا و [illegible] بقول المصنف عندنا مختار الكرخي و [illegible] اصحابنا
وسياتي لهذا البحث تعرض في [illegible] لنا اي بناء على ان الاتصال شرط في التخصيص قال
علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان [illegible] بالفص منه لاخر موصولا بالايصاء الاول ان الثاني
اي الايصاء الثاني وهو الايصاء بالفص يكون مخصصا للاول اي للايصاء الاول وهو الايصاء
بالخاتم الذي هو كالعام لاشتماله على [illegible] لقة والفص لانه عام حقيقة وهذا لانه قد وجد
شرط التخصيص وهو الوصل فكان [illegible] ص للثاني وبقيت الحلقة للاول وان فصل الموصي
الايصاء الثاني عن الاول لم يكن الايصاء الثاني مخصصا للايصاء الاول لعدم شرطه وهو
الاتصال بل يصير معارضا له في الفص وذلك لان الايصاء الثاني ايجاب للفص بالخاص
وقد تناول الفص ايضا في الايصاء الاول بالعام وهما متساويان في ايجاب الحكم فتعارضا لان
العام عندنا مثل الخاص في القطعية ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر فجعل الفص بينهما
ولا يكون الايصاء الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني وذكر بعض المشايخ خلاف
ابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفص للثاني فيه كما في الاول ولم يذكر بعضهم خلافه فيه
فيكون عنه روايتان قال ـــــ استدل الشافعي بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها
منها ان بيان بقرة بني اسرائيل متاخر وهذا عندنا تقييد للمطلق فكان نسخا وبقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله الاية لحقه خصوص متراخ وهو قوله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى وهذا فاسد لان صدر الاية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام لان ما لغير العقلاء
لكن لتعنتهم زاد في البيان تقريرا وبقوله تعالى ولذي القربى خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام
لحديث ابن عباس وجبير بن مطعم رضي الله عنهم متراخيا وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان المراد
به قرب النصرة لا قرب القرابة وباية المواريث فانها عامة ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان المراد المداينة زيادة على النص فيكون نسخا فاما دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان

متراخيا فلو كان متاخرا يكون نسخا اقول ـــــ استدل الشافعي بجواز تخصيص
العام متراخيا بنصوص يحتاج اصحابنا الى الجواب عنها وبيان تاويلها منها قوله تعالى
في قصة بقرة بني اسرائيل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم استفسروا اي بقرة كانت
من الصفراء والسوداء والحمراء وغيرها ثم خص منها بارادة مخصوصة بعد زمان فدل على
جواز التخصيص متراخيا وجوابه ان هذا عندنا من قبيل تقييد المطلق لا من باب
التخصيص للعام وتقييد المطلق نسخ للاطلاق والنسخ لا يكون الا متراخيا وذلك لان
البقرة في قوله ان تذبحوا بقرة نكرة في موضع الاثبات خالية عن قرائن موجب العموم
فكانت مطلقة والمطلق من قبيل الخاص دون العام كما عرف ولا تخصيص بدون العموم و
لو تنازع [illegible] ان قال بعموم المطلق فهو محجوج بما عرف ان العام ما ينتظم جمعا من المسميات والمطلق
له مسمى واحد وان احتمل اوصافا كثيرة فذلك الاحتمال لا يوجب عمومه ولهذا لو ذبحوا
اي بقرة شاؤوا قبل السؤال كان جائزا ولكنهم شددوا بالسؤال فشدد الله عليهم قوله
وبقوله تعالى انكم وما تعبدون اي استدل الشافعي ايضا بقوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم فانه عام نظرا الى كلمة ما [illegible] اول لكل معبود سوى الله وقد لحقه
خصوص متراخ بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ولهذا نقل
انه لما نزلت الاية السابقة قال ابن الزبعرى اليوم اخاصم محمدا والزمه فجاء الى
النبي عليه السلام فقال انت تزعم ان كل ما عبد سوى الله حصب جهنم فقال النبي عليه السلام نعم
فقال اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح قبيلة من العرب
عبدوا الملائكة افتراهم حصب جهنم فسكت النبي عليه السلام حتى نزل قوله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى وهم المسيح وعزير والملائكة اولئك عنها اي عن جهنم مبعدون فقد خصت
الاية الاولى بهذه الاية متراخيا والجواب عنه ان هذا الاستدلال فاسد لان صدر الاية
وهو قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة لان كلمة ما لغير العقلاء
ولهذا نقل ان النبي عليه السلام قال لابن الزبعرى حين اورد عليه هؤلاء ما اجهلك بلغة قومك
حيث زعمت انهم دخلوا في الاية مع كونهم عقلاء غير داخلين فلا احتاج الى التخصيص ولكنهم
لما كانوا جاهلين متعنتين غير منصفين متمسكين بظاهر ما لا يصلح دليلا لهم زاد الله
البيان بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية دفعا لتعنتهم وقطعا لشغبهم وعنادهم
وتعلقهم بالباطل وتقريرا للحق كما في قصة ابراهيم عليه السلام زاد في الاحتجاج بقوله ان الله ياتي
بالشمس من المشرق فات بها من المغرب دفعا لتعنتهم وان كانت الحجة الاولى وهو قوله

فان البقرة لنظم بقرة م

كذا نقل عن ترجمان القرآن ابن عباس م

ينهاه

ربي الذي يحيي ويميت لازمة ومعارضة اللعين بقوله انا احيي واميت باطلة قوله
وبقوله تعالى ولذي القربى اي استدل الشافعي ايضا بقوله تعالى في اية الخمس ولذي القربى
فان لفظ القربى عام متناول لجميع قرابة النبي عليه السلام في استحقاق الخمس ثم وقد خص منه
بعض قرابته بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم متراخيا وهو ان النبي
عليه السلام قسم غنايم خيبر فاعطى بني هاشم وبني المطلب ولم يعط بني عبد شمس وبني نوفل
فجاء عثمان وهو من بني عبد شمس وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل وقالا انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب في القرب اليك على السواء فما لك
اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك
بين اصابعه فدل على جواز التخصيص مع الفصل والجواب عنه ان هذا عندنا من قبيل بيان
المجمل وهو بيان تفسير فيجوز مع التراخي كما ذكرنا وذلك لان القرب يجوز ان يكون من حيث
القرابة ويجوز ان يكون من حيث النصرة فاشتبه المراد فصار مجملا فبين النبي عليه السلام ان
المراد به في النص قرب النصرة لا قرب القرابة بدليل تعليله بقوله انهم لن يزالوا معي هكذا
في الجاهلية والاسلام اذ لو كان المراد به قرب القرابة لما كان الاستحقاق للبعض دون
البعض بعد استوائهم في المرتبة في القرابة وذلك لان الاستحقاق لا بد له من علة صالحة
والقرابة امر خلقي ليس بفعل الطاعة حتى يصلح سببا للاستحقاق والنصرة من الطاعات
الصالحة للاستحقاق وكانت احق بكونها علة للاستحقاق فان قيل لا يجوز تعلق الحكم
بالنصرة لثبوت الاستحقاق للنساء والذراري وهم ليسوا باهل النصرة قلنا هذه كانت
نصرة اجتماع للمؤانسة في حال هجرة الناس لا نصرة قتال وهذه النصرة يتصور في النساء
والذراري فان قيل الاستحقاق كان بالقرابة ولكن بنو نوفل وعبد شمس انما حرموا بسبب
حد لانهم اذوا النبي عليه السلام في الجاهلية والاسلام ويجوز كون الجد لان سببا للحرمان كالقتل
قلنا لو كان علة الاستحقاق القرابة لما شارك غير القريب بالاستحقاق على وجه المساواة
في الاستحقاق اذ الحليف لا يساوي القريب في استحقاق الارث قوله وباية المواريث
اي استدل الشافعي ايضا باية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية فانها
عامة في الاولاد سواء كانوا مسلمين او كفارا عبيدا او احرارا ثم خص منه بعض الاولاد ببيان
النبي عليه السلام ان اتحاد الملة شرط للتوارث لا يتوارث اهل الملتين حتى لا يرث الكافر من
المسلم ولا بالعكس وكان تخصيصا للعام بدليل متراخ والجواب عنه ان تقييد الميراث باتحاد
الملة زيادة على النص بالخبر المشهور فيكون نسخا على اصلنا لا تخصيصا فيجوز متراخيا فصار

الحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا وتخصيصا اذا كان مقارنا اما لو كان متاخرا
يكون ناسخا وبيانا مغيرا لا تخصيصا وهذا لان التخصيص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد
من العام بعضه ابتداء بل يكون ناسخا للحكم مقتصرا على الحال بعد ثبوت الحكم في الافراد المخصوصة
فيما مضى من الزمان بخلاف ما لو كان متصلا فانه يكون بيانا بان المراد من العام ما وراءه ابتداء
ولم يدخل تحت الحكم ما خص من الافراد وفائدته ان العام لا يصير ظنيا بالمتراخي لان صيرورته
ظنيا باعتبار خروج افراد اخر بالتعليل ودليل النسخ وهو المتراخي لا يقبل التعليل لا يعرف
في تحت العام فلا يتطرق بسببه الاحتمال في الافراد الباقية تحت العام بخلاف المقارن فانه
يقبل التعليل فيحتمل اخراج افراد اخر بالقياس عليه فيصير ظنيا ولهذا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد قال ـــــــ اما بيان التغيير فنحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط
الوصل اقول ـــــــ اما بيان التغيير وهو القسم الثالث من اقسام البيان فكالتعليق
بالشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار والاستثناء نحو لفلان علي الف الا مائة وانما سمي هذا النوع
بيان تغيير لوجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه اما وجود اثر البيان فيه فلان البيان ما
يظهر به ابتداء وجود الشيء وبالتعليق بالشرط تبين ابتداء ان الكلام غير موجب في الحال او بالا
تبين ان المراد الباقي بعد الاستثناء لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا واما وجود اثر التغيير فيه
فان التعليق بالشرط يوجب تغيير موجب الكلام اذ لولا الشرط لوجد المعلق في الحال وكذا لو
لا الاستثناء لوجد المستثنى منه بتمامه ثم المصنف جعل التعليق والاستثناء من قبيل بيان
التغيير والنسخ من بيان التبديل كما هو اختيار فخر الاسلام باعتبار ان النسخ بيان انتهاء الحكم
فيجوز جعله من اقسام البيان واما شمس الايمة فجعل الاستثناء من قبيل بيان التغيير والتعليق
من قبيل بيان التبديل كما هو اختيار القاضي ابي زيد ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان البيان
اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ للرفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا وان كان النسخ
بيانا لانتهاء المدة لكنه في حق الشارع فاما في حق العباد فانه رفع للحكم الثابت والبيان انما
يكون بالنسبة الى العباد المحتاجين اليه لا بالنسبة الى الله فانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في
السماء فلا يحتاج الى البيان فلا يمكن جعل النسخ من اقسام البيان ثم الاستثناء استفعال من الثني
بمعنى المنع يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الجانب الذي يتوجه اليه وفي الاصطلاح
هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا وغيرها من الصفة او باحدى اخواتها وهو لا يصح الا موصولا عند
عامة العلماء ونقل عن ابن عباس جوازه منفصلا وان طال الزمان وتابعه مجاهد وروي
عنه انه قدر الجواز بستة اشهر وعن ابي العالية يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن

وغاوص وعطاء انهم جوّزوه امام يقرّ من المجلس اعتبارا بالمعنى وهو قال احمد بن حنبل وغيره كونه متصلا
ع القرآن لا يتضمن انه كلام واحد وبخطوه تتابع الاستثناء انقطاع بنية الاستثناء والاضبط
متصلا ولقوّل وهو ما سنه فقال استثناء متى جوّز التراخي بانه لم يخرج الاتصال فصلا فعل
الذي علم الله وقد روى انه عليه السلام قال والآخر قول قريب لم قال ولا بعد سنة ان شاء الله وبقال اليهود
سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن روح بني اهل الكهف فقال غدا فلم اجبه كعكف فلم يستثن فتاخر الوحي عنه
بضعة عشر يوما ثم نزل وقول فقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وبقال
الا ان اذ جروا الاول ولا ثانيا وبقال الوحي قاتل حرة الا ان يسلم جماعة فان سلموا الا بنتي
على اسلام وقالوا انا محصان كنفوا وقول الزنا لا يدخلون الجنة الا ان يتوبوا ومن بقول الله الا آخر والا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق والا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقي قد عوناهم الله الا آخر
وقتلنا النفس التي حرم وزنينا والمتكلمون على الاسلام الا هذا فزوقوله الا من تاب وآمن وعمل
عملا صالحا الآية وقد رجحوا جواز الاستثناء متراخيا واستدلوا بقوله تعالى ولا تقولن لشيء انه فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
توضح منفصلا ما عين الذي تعلم اللام المكتوبة في تخليص الحال الذي راي عمر الحمد وغلب خبرا
بلا كان شيخي يا مره بالاستثناء الا ما سبق لكم عين الذي وجبت فالذي حلف على يمين على
وراى غيره خيرا منها فليات الذي هو خير ولم يكفر عن يمينه الثاني او لو جاز الاستثناء
منفصلا لما ثبت حق من الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من عقود النكاح والبيع و
الاجارة لامكان الاستثناء بعد زمان وبطلان هذا ظاهر اذ فضائه الى التلاعب وابطال
التصرفات اشرعية الثابت لوضع منفصلا ما علم مرد ولا كذب ولم الحصار فوق بوعد
ولا بوعيد وبطلانه لخبر ومثله الحم او حسنة الحاجعلوا حيثما شئتم محاكمة
جنة ابن عباس في هذه المسئلة فقال لو خبر منفصلا كما هو لهد جدك لقد بارك الله في
بعضكم فان الزنى لا يعود كما الحلال ولو استثنوا حين بلدا لهم بين فلما فكر وسعهم
خلا كف سكت وقال لو خبر احد بلد كرود له يخبر ولا استثناء الذي يعلم الله فقد كان
محاوجه تبارك لكم ترك بالاستثناء للمتلعثم فيما يوجبه النذر والاستقال يقوم قد اذكر كان
ربك اذا نسيت الا الله فان استثناء حقيقة واجاب الفراء الى والجامع تحت التفرع عن عمار بن
اذا بلغني منفصلا فتناوله ما وخلاف لغة العرب وموضعهم وان صح فلعله اراد به انه اذا
نوى الاستثناء منفصلا ام اظهر بين فانه يدين فيما بينه وبين الله ومدحصدان ما يدين فيه
العدد بتلفظ اخرا ولا تقع عليه الثلاث في الثلاث فاجتزء بعض بعض العلماء الا ترى
الوحي وجواب الخصم بان الذي لا يسمى في الكلام الا الذي يدل في اصحاب الذي لم تحتنا

ويهذا قد تبين كلام العرب وليس في كلامهم انفصال الاستثناء باجماع الأدباء
قال ... واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء فقال الشافعي عمله الحكم بالعبارة
لمنزلة دليل الخصوص وعند ذا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بعد ان تكلم ويكون تكلما
بالباقي بمعنى لانه استخراج واستخراج بعض الحكم بعد ثبوته ليس في وسعه فيكون
استخراج بعض الحكم كما سيجيء بيان صورت العشرة عند استثناء الخمسة
اما عند الحنفية لا يخرج والى ما يمنع بطريق المعارضة بستقل بنفسه كدليل الخصوص
اذ يتوقف فيه الكل والبعض على البعض والا يمكن الا ما لا يمنع استثناء الكل الا رجوع الآخر
فما يمنع الرجوع لا يمنع ايضا كالوصية لجماعة اعلا ادادة لبعض الكل حتى لا
بعض الجملة حتى تتوقف ولنا ما سلمون هذا التركيب موضع للجملة بطريق ان المتكلم عند
التركيب يثبت بما اداه عند حالة الانفراد اقوى ... اختلف العلماء في كيفية
عمل الاستثناء الذي موجبه فقال الشافعي الاستثناء موجبه امتناع الحكم المستثنى
بطريق المعارضة بصدر الكلام بمنزلة ان امتناع ثبوت حكم العام فما خرج منه لوجود المعارض
صورة وجود دليل الخصوص وعند نا الاستثناء منع التكلم بحكم اي مع حكمه بعد والمستثنى
فيجعل كلا ما بقي بعد الاستثناء ، وصدر الحكم المستثنى لعدم التدليل فالاستثناء
صورة التكلم بما يبقى بعد الاستثناء ، وصدر الحكم المستثنى فان الحكم بعدم فما وراءها
لعدم الدليل لا لانها موجب نفي الحكم فما وراءها وحاصله ان الاستثناء في الحقيقة عند بيان
معنى لانه بين ان المراد الباقي بعد الاستثناء ابتداء وان كان اخراج صورة ولكنه ليس
باخراج عن حكم الكلام كما نعم بدخل في حق الحكم وعند اخراج حقيقة بعد ثبوته له حكما
بطريق المعارضة فاذا قال لفلان علي عشرة الا خمسة صار اسقد ترجمتا انه نفى
الا خمسة فانها ليست على حكم الا ترى انه لزمه الخمسة للدليل المعارض للعدد لانه صيره الاستثناء
كما تم يتكلم كما ذكر دليل الخصوص فما فتلوا المشركين والقتلوا الذين ج وقتل ان يصار اليه عند
كلامه فان ابتداء لم على جملة وكما تم يتكلم بها بالعشرة عن لزوم الخمسة واستدل المصنف
لمذهبه بالمعقول والمنقول اما المعقول فثلثة اوجه الاول ان الاستثناء
استخراج باجماع اهل اللغة فما ان يكون استخراجا بعض الحكم من صدر الكلام بعد ثبوته
وصيرورته كلاما لا ليس في وسعه ذلك كما ذكرنا بعد الاقرار اذ لو كان استخراجا بعض الحكم لما
صح كما لو قال له عندي جميع ما في يده الا درهما او ما في يدي الا درهما
وهذا بيان ضروري لا يحتاج الى بيان ، الثاني ان الاستثناء لو كان استخراجا بعض الحكم
لما بقي بعد الاستثناء شيء من الكلام لان ما بقي بعد الاستثناء هو بعض الحكم
وقد ثبت انه استخراج بعض الحكم فلا يبقى شيء من الكلام بعد الاستثناء وهذا
باطل ، الثالث ان الاستثناء لو كان استخراجا بعض الحكم لما صح الاستثناء
من الكل ، وهذا باطل لان صحته انكار بعد الاقرار ولا يكون استخراجا بعض الحكم لما ذكرنا
ان من قال له علي عشرة الا عشرة انكار بعد الاقرار ولا يكون استخراجا بعض الحكم لما ذكرنا
وانه باطل ، واما المنقول فقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات
الذي هو خير ولم يكفر عن يمينه الثاني لو جاز الاستثناء منفصلا لما ثبت حق من الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من عقود النكاح والبيع و
الاجارة لامكان الاستثناء بعد زمان وبطلان هذا ظاهر اذ فضائه الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية الثابت لوضع منفصلا ما علم مرد ولا كذب ولم الحصار فوق بوعد
ولا بوعيد وبطلانه لخبر ومثله الحم او حسنة الحاجعلوا حيثما شئتم محاكمة
جنة ابن عباس في هذه المسئلة فقال لو خبر منفصلا كما هو لهد جدك لقد بارك الله في
بعضكم فان الزنى لا يعود كما الحلال ولو استثنوا حين بلدا لهم بين فلما فكر وسعهم
خلا كف سكت وقال لو خبر احد بلد كرود له يخبر ولا استثناء الذي يعلم الله فقد كان
محاوجه تبارك لكم ترك بالاستثناء للمتلعثم فيما يوجبه النذر والاستقال يقوم قد اذكر كان
ربك اذا نسيت الا الله فان استثناء حقيقة واجاب الفراء الى والجامع تحت التفرع عن عمار بن
اذا بلغني منفصلا فتناوله ما وخلاف لغة العرب وموضعهم وان صح فلعله اراد به انه اذا
نوى الاستثناء منفصلا ام اظهر بين فانه يدين فيما بينه وبين الله ومدحصدان ما يدين فيه
العدد بتلفظ اخرا ولا تقع عليه الثلاث في الثلاث فاجتزء بعض بعض العلماء الا ترى
الوحي وجواب الخصم بان الذي لا يسمى في الكلام الا الذي يدل في اصحاب الذي لم تحتنا

القدر فتعين ان يكون مرادا فصارت العشرة عند استثناء الخمسة اسما للخمسة لا غير كما هو مذهبنا وهذا لان الاستثناء بيان اتفاقا وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فليس ببيان الوجه الثاني ان ما يمنع بطريق المعارضة لا بد من كونه مستقلا بنفسه في الافادة غير مفتقر في الافادة الى غيره مثل دليل الخصوص وهذا لانه اذا لم يكن الدليل المعارض مستقلا لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل اذ غير المستقل مفتقر الى الغير فيكون بتعاله وانه تبع لا يعارض الاصل والاستثناء قط لا يكون مستقلا بنفسه بالاتفاق فلا يصلح معارضا تحقيقه انه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم فان دامين زيد لا يفيد حتى يتم كما لا افادة لبعض الجملة اي لبعض الكلام حتى ينتهي فيصير مسندا ومسندا اليه فان زيدا لا يفيد حتى اسند اليه قايم فقولنا مسلمون هذا التركيب وضع للجمع السالم لا بطريق ان المسلم عند التركيب وضم الواو والنون اليه يفيد ما افاده حالة الانفراد فان التركيب افادا لجمعية فلا يتم هذا المعنى حتى ينتهي التركيب فكذا الاستثناء لما لم يكن مستقلا بنفسه كان بمنزلة الجزء لصدر الكلام فيكون صدر الكلام لا يتم الابه والحكم لا يجوز ببعض الكلام قبل تمامه اذ الكلام يتم باخره ولا يتم مقصود المتكلم الا بتمام الكلام كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها فيتوقف اول الكلام على آخره لتبيين المراد باوله فاذا كان كذلك يتوقف حكم المستثنى منه حتى يتبين مراده بالاستثناء انه عبارة عن الباقي بعد الاستثناء ابتداء على سبيل البيان دون المعارضة وبه حصل الفرق بينه وبين دليل الخصوص فانه مستقل يصلح معارضا الوجه الثالث ان ما يمنع بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء البعض يجوز ولا يجوز استثناء الكل بالاتفاق فلو كان الاستثناء دافعا للحكم بطريق المعارضة لجاز استثناء الكل كالنسخ لا يقال لدفع هذا الوجه انما لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار فلا يصح لانا نقول لا يصح استثناء الكل ايضا فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فيها حتى لو قال اوصيت بثلث مالي ثم قال رجعت عن الوصية في الثلث يصح ولو قال اوصيت بثلث مالي الا بثلث مالي يكون الاستثناء باطلا فدل على ان بطلانه باعتبار انه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه لا باعتبار انه رجوع لا يقال ان دليل الخصوص يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى لا يجوز تخصيص الكل فانتقض هذا الدليل به لانا نقول فيه

خلش

وكذا قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا لقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولو حمل الصدر على عموم الاحوال كان الاستثناء متصلا حقيقيا فيكون التقدير او لئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حالة التوبة وكذا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يحمل على حقيقته ويجعل الاستثناء متصلا لان الاستثناء حالة التساوي يدل على عموم صدره في الاحوال لان استثناء الحال من العين محال لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال ليستقيم استثناء حالة التساوي عنه فيكون التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حالة التساوي ولا يتحقق هذه الاحوال الثلثة الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل اذ المراد هو المساواة كيلا لكونه مشروعا شرعا بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلم يكن النص متعرضا لحكم القليل فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين فظهر بهذا ان ما ذكره الشافعي من ان صدر الكلام عام في جميع ما يطلق عليه اسم الطعام قليلا كان او كثيرا وقد خرج عنه الطعام المساوي بالمساوي فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بصحيح لما ذكرنا ان الاستثناء من الاحوال دون الطعام والاحوال لا يتاتى في القليل فلا يكون داخلا تحت النص قال —— وفي قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا يلزمه الالف لان معناه لكن لا ثوب له علي وعدم وجوبه لا ينافي وجوب الالف فلهذا قال محمد لا يصح استثناء المقدر من خلاف جنسه وقال ابو حنيفة وابو يوسف المقدرات جنس واحد لانها تصلح ثمنا والا اخراج معنى لا صورة فيصح عند اتحاد المعنى بخلاف غير المقدر اقول هذه فروع مبينة على الاستثناء المنقطع بعضها متفق عليها بين اصحابنا وبعضها مختلف فيها فمن المتفق عليها نحو له لفلان علي الف درهم الا ثوبا او الثوب لا يجوز من الف درهم لعدم تناوله لانه ليس من جنس الدراهم فجعل نفيا مبتدأ لا تعلق له باول الكلام كانه قال لكن الثوب ليس علي فلا يوثر في الالف فيلزمه تمام الالف ولا يلتفت الى قوله الا ثوبا ليس على اذ عدم وجوب الثوب عليه لا ينافي وجوب الالف لعدم تعلقه به ومن المختلف فيها قوله لفلان علي الف درهم الا دينارا او كرا من الحنطة فقال محمد لا يصلح هذا الاستثناء فيلزمه الالف كاملا وهو القياس لما ذكرنا انه لا يصح استثناء المقدر من خلاف جنسه فلا يتصور

ان هذا الاستثناء منقطع لان الاستثناء

استخراج الدينار واكثر من الدراهم لعدم دخولها تحت الدراهم فيحمل نفيا مستدلا بعين
كذلك لكن الدينار واكثر ليس مما لا تفاوت له عاسبق من كلام قايلو نرهما النفي في الالف
السابق قبيل مع بكماله كما في استثناء الثوب والشاه والجامع عدم التفاوت وقال
ابو حنيفة وابو يوسف المقدرات وهي التي لها حد معلوم في الشرع والعرف كالمكيل
والموزون بمنزلة الجنس الواحد حتى فيصح استثناء بعضها من بعض الا استثناء
استخراج مع كالصوغ فيصح عندهما خلافا لمحمد وهو الاستحسان وبيانه ان المقدرات
جنس واحد لاتحاد المعنى وهو اعتبار انها بمثلها في الشرع حتى لو اشترى عبدا بكر معروف
من الحنطة او بكذا مناً من الزعفران وكذا هذا من الجوز جاز البيع ويتعين اكثر الثمنين
والجوز فلا يجب ايضا الا ان قدره معلوم بالعادة وما هو مما ليس بمكيل ولا موزون او عددي متفاوت
كالثوب والشاة وغوهما حيث لا يصح استثناء شيء منها لان المقدرات الاختلاف في الصورة
وذلك ظاهر لانها لو لم تكن كذلك لم يكن تحديد معنى هو الوجه الذي ذكرناه فانه لا يسمى شاة ولا ثوبا
الا ان مثله لا يطرد خارجا وهو السلم فلا يصح الاستخراج لانتفاء المجانسة من كل وجه
قال ـــــ فيما هو المذكور في قوله للدراهم في قوله على الدراهم ودينار ودينار يصدق في الدخول
وجوب الحفظ مجازا وكان مقتضى المجاز ان يشترط الوصل وكذا لو قال الا ثلاثة الى الفا في كل
او الا ثلثي الف او اعطيتك كذا الا اثنين فيصدق في الكل لان الاستثناء من الاقرار
اقرار بالمقدر ولهذا لو قال له علي الف الا مائة زيوف او الا مائة ستوقة لزمه الف جياد
وكان الاخراج مجازا وصار كما لو قال الا مائة وزن خمسة والوجه ظاهر الا ان الجياد غالبت
والعقد تقتضي السلامة فكان رجوعا كما لو عين العيب في البيع والرجل الدين والجياد
في البيع خلاف وزن الخمسة لانها استثناء فلا يلحق الزيادة في الحطيطة لانه نوع لا يعد اذ
الجنس ما يحاط بحدود الزيادة او النقصان في الحطيطة خلاف الزيادة في النقود
بالعشر وكذا الدرهم الى الف لان صلح الحد المذكور من حيث الظاهر لا يتم قبل
تقسيره لانه رجوع وكذا من ثمن بقوله ما يقبض من البيع وان وصلا ان وجوب الثمن متعاقباً

عبد بعوله فرقى او بدل متاع اختار انها لو اقرا بدراهم غصبها او وديعة فانه يصدق في دعوى الزيافة اتفاقا لان الغصب والوديعة لا تخلو عن احتمال الزيافة فصار كما لو ادعى زيافة المبيع بعد البيع لان الزيافة عيب عارض فملك به موجب الرد فيصدق المشتري بدعوى زيافة المبيع بعد البيع لان الظاهر شاهد له فيثبت له حق الرد وان حلف البائع على العلم لان الزيافة عيب خفي فيحلف على العلم كما في سائر العيوب الخفية وهذا لان الظاهر شاهد للمشتري لان الظاهر ان البائع ما باع الا بعد ما علم بالزيافة لان الزيافة عيب فاحش يكون عيبا لكل احد فلا يخفى على البائع غالبا فكان الظاهر شاهدا للمشتري فيصدق بيمينه ولو برهن البائع على اقرار المشتري بالزيافة قبل البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة قبل البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة ولو برهن البائع على اقرار المشتري بالزيافة بعد البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة بعد البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة ولو اقر البائع بالزيافة قبل البيع ثم ادعى انه باعها قبل ثلثة ايام وكذبه صاحبه وادعى انه باعها بعد ثلثة ايام فالقول قول البائع مع يمينه لان الظاهر شاهد له لان الظاهر ان البائع ما باع الا بعد ما علم بالزيافة لان الزيافة عيب فاحش يكون عيبا لكل احد فلا يخفى على البائع غالبا فكان الظاهر شاهدا للمشتري فيصدق بيمينه ولو برهن البائع على اقرار المشتري بالزيافة قبل البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة قبل البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة ولو اقر البائع بالزيافة بعد البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة بعد البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة

بوجوب ثمن متاع بعينه وثمن المبيع الذي لا يكون متعينا هو المراد بقوله لا يخرج اثمنه الا بكون واجبا الا ترى انه ينفسخ ان غصبا معينا كما سنملكه اذا عرفت هذا فنقول انه يتصل به التوضيح فانه ما دام مبيع محفوظ فالبائع لا يملك ان يقول للمشتري ان شئت فخذ غيره واذا سلم الثمن لم يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفت انه في حكم المستهلك لا يجب الا بالتسليم فكان الاقرار بوجوب الثمن مثل اقراره بالمبيع عينا حتى لا يعرف انه قبض او لا فكذلك قبضه اي انه لو ادعى انه قبض الثمن ثم هلك او ادعى انه اقرضه ثم هلك او ادعى انه باعه منه ثم هلك فالقول قوله مع يمينه لان الظاهر شاهد له لان الظاهر ان البائع ما باع الا بعد ما علم بالزيافة لان الزيافة عيب فاحش يكون عيبا لكل احد فلا يخفى على البائع غالبا فكان الظاهر شاهدا للمشتري فيصدق بيمينه ولو برهن البائع على اقرار المشتري بالزيافة قبل البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة قبل البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة ولو اقر البائع بالزيافة بعد البيع لا تقبل بينته لان الظاهر شاهد للمشتري فلا حاجة به الى البينة ولو برهن المشتري على اقرار البائع بالزيافة بعد البيع تقبل بينته لان الظاهر شاهد للبائع فكان المشتري محتاجا الى البينة

بوجوب

والاستثناء اليه فصار النصف مبيعا ببقائه بعد الاستثناء بكل الثمن لعدم دخول
الاستثناء عليه فصار كانه قال بعت نصف العبد بالف بخلاف ما لو قال بعد الاستثناء
بعت منك هذا العبد بالف درهم على ان لي نصفه حيث يقع البيع على نصف العبد بنصف
الثمن وهو خمسمائة لان قوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فان صدر الكلام
وهو قوله بعت منك هذا العبد بالف درهم تناول العقد في جميع العبد وقوله على ان
لي نصفه ليس باستثناء بل هو شرط عامل بطريق المعارضة لكونه مستقلا بنفسه و
موجبه على خلاف موجب الصدر فتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب واقعا للبايع
والمشتري فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري فيصير نصفه للمشتري بنصف الثمن
ويبقى نصفه في ملكه ويسقط عنا بلنه نصف الثمن والبيع من نفسه صحيح اذا كان مفيدا
وقد افاد ههنا في الدخول فان نقسم الثمن على النصفين فيصير النصف داخلا ثم خارجا
ليخرج بقسطه من الثمن اذ لو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا للنصف
بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز لصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاده في المبيع
وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فلما افاد الدخول وجب القول
به كما لو اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري يدخل عبده في العقد لفائدة
تقسيم الثمن عليهما ثم يخرج ويبقى العقد في عبد غيره بخمسمائة وكما لو اشترى رب المال من
المضارب شيئا من مال المضاربة فانه يصح وان كان كل واحد من البدلين ملك رب المال
لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود لملك الرقبة قال ـــــــ واما بيان
الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهي اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق
نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام
بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت نظيره بيان
نصيب المضارب وكذا بيان نصيب رب المال استحسانا والمزارعة على هذا التفصيل وكذا
لو اوصى لرجلين بالف درهم او ثلث ماله ثم بين احدهما اقول ـــــــ لما فرغ من
بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو القسم الرابع من البيان وانما سمي بيان الضرورة
لانه نوع بيان وقع بغير ما وضع للبيان وهو السكوت فانه لم يوضع له بل الموضوع للبيان
النطق الذي هو ضده فوقوع البيان بالسكوت ضروري لما بينه وهي اي بيان الضرورة
وانما انث باعتبار تانيث ما اضيف اليه كقوله تعالى يلتقطه بعض السيارة على اربعة
اوجه الاول ما هو في حكم المنطوق لدلالة المنطوق عليه وان كان ساكتا عنه ضرورة فهو

بيان الضرورة

كالمذكور حكما مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله وورثه
ابواه اوجب الشركة في الميراث بين الابوين ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث
والسكوت عن نصيب الاب دل على ان الباقي وهو الثلثان للاب فصار بيانا لنصيب
الاب بصدر الكلام اي بمشاركة صدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو
لا ان صدر الكلام اوجب الشركة لهما لما صار بيانا لنصيبه بالسكوت فلما دل صدر الكلام
عليه صار بمنزلة المنطوق نظيره في كونه بيانا لا بمحض السكوت بل بمشاركة دلالة
المنطوق عليه بيان رب المال نصيب المضارب من الربح والسكوت عن نصيب نفسه
١٠ في عقد المضاربة فانه يتعلق الباقي له ضرورة وهو جائز قياسا واستحسانا لان المضارب
هو الذي يحتاج الى بيان نصيبه فانه لا يستحق الا بالشرط فاما رب المال فانه يستحق باعتبار
ان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له وللمضارب اجر
عمله فلا يحتاج نصيبه الى البيان واما لو بين رب المال نصيب نفسه وسكت عن نصيب
المضارب فجائز ايضا استحسانا ويكون الباقي للمضارب لا قياسا وجه القياس ان المضارب
انما يستحق بالشرط ولم يوجد ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح
فيكون مشتركا بينهما اذ لا ثالث لهما والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احدهما
يكون بيانا بان الباقي للآخر ضرورة وعلى المزارعة على هذا التفصيل يعني اذا سمي نصيب
العامل دون صاحب البذر يجوز قياسا واستحسانا لان العامل كالمضارب لا يستحق الا
بالشرط فلا بد من بيان نصيبه واما صاحب البذر فيستحق باعتبار انه نماء ملكه وان سمي
نصيب صاحب البذر دون العامل يجوز استحسانا لا قياسا لانه بين ما لا يحتاج الى بيانه
وترك بيان ما يحتاج اليه اذ العامل انما يستحق بالشرط ولم يوجد ووجه الاستحسان
ان عقد المزارعة عقد للشركة في الخارج والتنصيص على بيان احد الشريكين بيان ان الباقي
للآخر وكذا لو اوصى لرجلين بالف درهم او بثلث ماله ثم بين نصيب احدهما يكون سكوته
عن بيان نصيب الثاني بيانا بان الباقي للآخر قال ـــــــ ومنها ما يثبت بدلالة حال المتكلم
مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة
الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وسكوت البكر
في النكاح جعل بيانا بحال فيها توجب ذلك وهو الحياء المانع من اظهار رغبتها والنكول
عن اليمين جعل بيانا بحال في الناكل وهو ان تفاحش منه الاقدام على اليمين اذ لم يكن باذلا
او مقرا وفي امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى الاكبر كان نفيا للباقين

حال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا هينه اقول ـــ ومنها اي من وجوه بيان الضرورة
وهو الوجه الثاني منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عن تغيير
امر يعاينه من قول او فعل يدل على ان ذلك الامر حق اذ لو كان باطلا لما جاز له السكوت
عنه لان فيه تقرير الناس على منكر والله وصفه بكونه آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر
بقوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فسكوته بيان ان ما اقرهم عليه داخل في
المعروف خارج عن المنكر وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل
سكوت الصحابة عن تقوم منفعة البدن في ولد المغرور جعل بيانا وولد المغرور من يتزوج امراة
على اعتماد انها حرة ثم ظهر بعد الولادة انها جارية لغيره او يشتري جارية بملك يمين
ثم تظهر انها امة لغيره بالاستحقاق فالولد حر بالقيمة ولا يجب عليه شيء آخر وهذه الواقعة
حدثت في عهد عمر رضي الله عنه والصحابة كانوا متوافرين فقضى برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر واشتهر في الصحابة ولم يرده احد وكان بمحضر منهم
من غير نكير فحل محل الاجماع ثم انهم سكتوا عن بيان قيمة منفعة الولد ولم يأمروا برد
قيمة منافعه الى المستحق فكان سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد
بدليل حال لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهي اول حادثة وقعت بعد النبي عليه السلام
ولم يسمعوا فيها النص فكان يجب عليهم الاستقصاء في البيان ولو كان رد قيمة المنافع واجبا
لما جاز الاعراض عنه فالسكوت بعد وجوب البيان عليهم دليل نفي الوجوب اذ لا يظن بهم ترك
الواجب وكذا سكوت البكر البالغة في النكاح عن الرد جعل بيانا بالرضى بدلالة حالها
التي توجب السكوت وهو الحياء المانع من اظهار رغبتها في الزوج لا عن رغبتها او اعراضها
عنه اذ لا حياء في الرد فجعل سكوتها دليل الرضى وكذا النكول عن اليمين وهو امتناع المدعى
عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه بعرض القاضي جعل بيانا بانه اقرار او بذل على
الاختلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه بدلالة حاله في النكول وهو ان الظاهر منه
الاقدام على اليمين لكونه واجبا عليه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر وامتناعه عن
اداء ما لزمه مع القدرة عليه لا يكون الا للاحتراز عن الوقوع في امر عظيم وهو اليمين
الكاذبة اذ لو حلف اليمين لا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه فيجعل نكوله
بذلا بما ادعي عليه لافتداء نفسه عن اليمين او اقرارا بما ادعي عليه وكذا السكوت جعل
بيانا في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر وسكت عن
دعوى الاخرين كان سكوته عن دعوتهما نفيا لنسبهما عنه بدلالة حاله وهو ان الاقرار

بنسب ولد ثابت النسب منه واجب ونفي ولد ليس منه واجب فاذا سكت في موضع الحاجة
الى البيان يجعل كصريح النفي دلالة لا يقال لما ادعى نسب الاكبر الجارية ام ولد منه صارت
فلا يحتاج في ثبوت نسب الاخرين الى الدعوة لكونهما ولدي ام الولد فلا يجعل سكوته
نفيا لنسبهما لان البيان عليه غير واجب فيثبت نسبهما وان سكت لانا نقول انما يثبت
نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يتبين منه نفي وههنا قد دل السكوت على النفي
بدلالة الحال دعوى كالنفي صريحا فلا يثبت به النسب ونسب ولد ام الولد ينتفي بالنفي
قال ـــ ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت
المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اقول ـــ ومنها اي من وجوه بيان الضرورة ٢٠
وهو الوجه الثالث منه ما جعل السكوت فيه بيانا بالضرورة دفع الغرور مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة وتسليما لدفع الغرور
عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المبيع فاذا لم يجعل السكوت تسليما واسقاطا
فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع
تصرفه يتضرر المشتري ايضا فلدفع هذا الضرر والغرور جعل سكوته تسليما واسقاطا
وكذا اذا رأى المولى عبده يبيع ويشتري فسكت ولم يمنعه عن التصرف كان سكوته اذنا
له في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامل مع العبد لان الناس لا يتمكنون من استطلاع
رأي المولى في كل معاملة مع العبد وانما يتمكنون بالاستدلال بسكوته على رضاه فلو لم يجعل
سكوته اذنا له لأدى الى الضرر لتأخر ديونهم الى وقت الحرية وهو موهوم فيتوى
حقهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله
عليه السلام من غشنا فليس منا قال ـــ ومنها ما ثبت بدلالة الكلام كما لو قال
له علي مائة وثلثة دراهم او ثلثة اثواب او افراس او على احد وعشرون درهما يكون
المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان العطف كالاضافة والمضاف يعرف بالمضاف اليه فكذا
بالمعطوف عليه وكذا مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة خلافا للشافعي هو يقيسه على
مائة وثوب او عبد او شاة فقلنا ان حذف بيان المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة
العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب وما اشبهه اقول ـــ ومنها اي من وجوه بيان الضرورة وهو الوجه
الرابع منه ما جعل السكوت بيانا بدلالة [illegible] الكلام [illegible] في ذكره ان
مبهمان وفسر احدهما بتفسير يصلح تفسيرا لهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وكذا

اي قوله له علي مائة وثلثة عددان مبهمان فاذا فسر بقوله دراهم او بقوله ثلثة اثواب او ثلثة افراس

[illegible]

بالاثبات كقوله له علي مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة افراس او له
علي احد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه وتفسيرا له فيجب الكل من الدراهم
والثياب والافراس وعبارة بعضهم اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة
اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق والعبارة الاولى اشمل وهذا لان المعطوف مع
المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحاد المعطوف مع المعطوف
عليه في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا فالاضافة موجبة
للتعريف حتى يصير المضاف المنكر معرفا بالمضاف اليه اذا كان معرفة نحو غلام زيد فكذا
العطف يقتضي ان يصير المعطوف المفسر مفسرا للمعطوف عليه المبهم والشافعي يوافقنا
في ان العدد المفسر اذا عطف على المبهم يكون بيانا كما في قوله مائة وثلثة دراهم او
ثلثة اثواب ويخالفنا فيما غيره فنحن نقول اذا كان بعد المائة او العدد المبهم شيء من
المقدرات كالدراهم والدنانير والمكيل والموزون نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد
والجامع كونهما مقدرين فاذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة
او مائة ومن سمن يكون الكل من الدراهم والحنطة والسمن قياسا على قوله مائة وثلثة
اثواب وعند الشافعي لا يكون بيانا فيبقى المائة مبهمة فله ان يفسر بما شاء واتفقنا
ايضا انه اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له مائة وثوب
وشاة وعبد لا يكون بيانا للمائة والشافعي يقول العطف بحرف الواو لم يوضع للتفسير
لغة اذ العطف يقتضي المغايرة والتفسير يقتضي الاتحاد بان يكون المفسر عين المفسر
فلا يصلح العطف مفسرا ويقيسه ايضا على قوله مائة وثوب ومائة وشاة فالجامع
انه ليس من جنس العدد فلو كان العدد بيانا لكان بيانا في جميع المواضع وانما جعل العطف
بيانا في عطف احد العددين المبهمين على الآخر لحاجة كل واحد منهما الى التفسير ومجانسة
العدد وغيره ليس في معناه فلا يلحق به قلنا انما جعلنا العطف مفسرا عرفا لا لغة
فان العادة جارية بحذف تفسير المعطوف عليه اذا كان في المعطوف ما يصلح مفسرا كقول
الرجل بعت منك بمائة ودرهم فيريد بالجميع الدراهم وهذه العادة جارية في جميع
المقدرات التي تثبت في الذمم ويكثر اسباب الثبوت فيه في عامة المعاملات كالمكيل
والموزون فانهم يحذفون التفسير من الاول اكتفاء بالمعطوف ضرورة طول الكلام وكثرة
الوقوع في عامة المعاملات لكثرة الاستعمال بخلاف ما لا يثبت دينا في الذمة كالثوب
والشاة حيث لا يكثر استعماله فلا تتحقق الضرورة فيه فيبقى على الاصل الا ان كان الثوب

لا يثبت في الذمة الا سلما واما سائر المقدرات فيثبت بسائر الاسباب قال
واما بيان التبديل فهو النسخ ومعناه ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس
الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا وانه بيان لمدة الحكم المطلق الذي ظاهره البقاء فكان
تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع كالقتل بيان محض للاجل في حقه تبديل
في حقنا اقول لما فرغ من بيان الضرورة شرع في بيان التبديل وهو النسخ
وانما اخره لقصوره معنى البيان فيه ومعنى النسخ في اللغة اما الازالة مع اتيان الخلف
او التحويل من مكان الى آخر او حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت الشمس
الظل اي ازالته ورفعته واخلفته شيئا فشيئا وحلت مكانه ويقال نسخ الشيب ١٠
الشباب بهذا المعنى وفي المعنى الثاني يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من مكان الى
آخر ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة
النقل بتحصيل ما في احد الكتابين في الآخر مع بقاء الاول في مكانه وفي الاصطلاح هو عبارة
عن انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر ثم اختلفوا في ان النسخ
هل هو من قبيل البيان ام لا فذهب شمس الائمة متابعا للقاضي الامام ابي زيد انه يجعل من
اقسام البيان حقيقة اذ حد النسخ غير حد البيان باعتبار ان البيان عبارة عما يظهر به
ابتداء الوجود والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان بيان انتهاء
مدة الحكم ابتداء في حق صاحب الشرع وانما يجعل بيانا اذا كان اظهارا للعباد ابتداء
الوجود لانهم محتاجون اليه وليس كذلك بالنسبة اليهم بل هو تبديل في حقهم ولا يمكن جعله
بيانا بالنسبة الى الله لان جميع الاشياء معلوم عنده والنسخ فيه جهتان في حق الله بيان
محض لانتهاء حكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عنده لانه ينتهي هذا الحكم
في الوقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه
اطلقه وكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر وعدم تعيين بيان وقت
يوهمنا البقاء على التابيد وكان تبديلا بالنسبة الينا بالناسخ فجاز تسميته ببيان
تبديل لوجود المعنيين فيه كما سمينا بيان الضرورة لوجود الامرين فيه وهذا على مثال
القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله فان المقتول ميت بانقضاء اجله بلا شبهة
لم يكن له اجل غيره وهو مذهب اهل السنة والجماعة كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون في الموت فيه تبديل لان القاتل ابتدأ الجرح فيتعين ان
الميت حتف انفه لا فرق بالنسبة الى الله لكن في حق العباد هذا القتل تغيير وقطع للحياة

استمرارها لولا النقل فلينا يتم على المقصود سائر الاحكام لان امرنا بادارة الحكم
على ظواهرها ولا يخفى ان هذا لا يتكلم احد فيه وقد ذكرنا انه لا حاجة الى تكرره بتبديل النسبة
الثاني
اليه فلم يبق الا بيان ان هذا الاسلام ينقل الكونه بيانا في حق غيرها فالمذكور على البيان والتبيين
موجود ان لم نقل ان النقل في التبيين اقوى فيتحقق بيانا في حق غيرها لان بيان الشيء ما قام لاجل
البيان ثم ما ذكرنا ان النقل بعض الزمان والخصوص بالاتفاق من قبيل البيان فكذا النسخ وقد
شبه الآية في حق غير كونه بيانا في حق من تحتاج الى البيان وهم الامة قالت
وهو جواب عن قول المسلم نقل احدا الا بتكرار استحالا الا الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
الجواب
واستحالا لا تتحمله وانما وقع النقل في الخبر لا محمود بن سنة عليه السلام وانما حاجة اليه الى اثبات نقل
موسى الى نسخ بعدها ولا نسلم ان البيان من احكام المطلق الغير المحتمل للوقت
والابد على السواء ان مطلق الامر للابد به فترك بعض تلك الافراد والاحياء ان حكمها الحيوة
والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء فلم يكن النسخ منصوص احكم الدليل
الاول بوجه ما والاحتمال الحسي لغير النسخ في وقتين اقوى وهو ان النسخ
جايز في احكام الشرع عقلا وواقع شرعا عند المسلم ان جمع خلائق الجهود عليهم اللعنة
فقد زعم هم ما لا يقبل ولا وهما جاز في تقرير نبي بما يسبب حادث الحيوانات والارض
وانا نقول لنا نعم ان وجد من التذكر ما يوجب علم الله تعالى في الناسخ الشرعي وتعدد بعدهم
بايراد يتعذر وجوه الاتيان به حيث كون النبي ما مورا به ومنهيا عن مكون حيا وفي الاخرى
البقاء والجهل بالموت فرق فلذا انكاره عقلي ثم الاسلام بين المسلمين فالكفر على الاسلام
انكار النسخ مع عقله الاسلام بالضرورة فان كان سماعه في شريعتنا فكذلك الشرايع الماضية
لم يتنبه بشرعنا صحة بعثة الله عليهم وانكار الشرايع ما يقبه كانت كما قالته فحق الاسلام صحيح
فان صار كما ينكر من لم يسلم فان المسلم لا يعرف حياة أحد من انبياء الله الا بشرايع
وان كان سماعه من كلمة الشرع بنا فمن ضرورة الا وقد تقدم ذكر ذلك وانه ثابت
اذ ثبت ان القرآن ان موحى عيسى عليهما السلام بشرع محمد عليه السلام واجبا الرجوع
اليه عند ظهوره فانا لا نعلم موحى الله الى عيسى ان انبي ما سبق وكان ينزل في سايرها من الوحي
بان الحكم الاول موقت الى وقت معلوم فعلمنا ان الدليل الذي يبان عدم الوقت في آخر
احتمل النسخ لم يكن ذلك الدليل موجبا لعدم النسخ بل كان موجبا لعدم الوقت
من غير نسخ وسايرها الايات الدالة على نسبيته ما سبق واما الدليل على جواز النسخ وقوعه المعقول

والمنقول اما المعقول فلما تكلمنا ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم صار
التقاتل سببا لعدمها لا يشكره احد وقد ورد في التوراة انه معاد اسرائيل ثم بشرع بني اسرائيل
وكذا الاستراح بما قتل كان حلالا لا دم عليه في الاديان حراما في شريعتنا وكانت محرمة في شريعة
وهو ترجمة ما تنسخ من ذكر لخيره من الشرايع وكذا استرقاق الحر كان مباحا في عهد
يوسف حتى تشرع في اسباب جمع اهل ذي يعقوب ان يسترق من سرق ثم نسخ كذلك استقر على جزاء السارق بغرم
فما جزاؤه من وجوه في حقه فربما جزاؤه كذا كذا كذا فجعل جزاء السارق
استرقاق ثم نسخ ذلك الحكم في شريعة غيره وكذا هذا لجواز في شريعة كان مباحا
قبل شريعتنا موجبا نسخ بعد بما بشرعنا وعدها والمغير في كلية بعد صاحق كلام المصنف عليه
لم يجمع ما سيوجد لذكر انه ما عبارة انا كثر من انثنى واما العقل فلان النسخ ليس
لابيان ما في الحكم المطلق الذي هو غيبنا ومعلوم عند الله بانها موقته الا وقت كذا
وذلك لحكم ليس مما لا يجوز ظهوره فيه النسخ عليه باعتبار انه لا احتمال انه انتهى بل هو ثابت
ان يكون موقتا بعد ما شرع ومؤيدا عند الجواز لانه من نوع الرفع من الاصل اذ الامر الحادث
في حيوة النبي كمثل الموجب فقط وفي البقاء وفي البقاء لا يتصور الا بالنسخ بعد عدم الدليل
لانا لا نراسايرين الذي ذكرناه يدل على البقاء ولم يكن الناسخ منعدما لحكم الدليل الاول
بوجه ما لانه لا يتكلل له ولا بعده به الا تضاد ربما له حالة البقاء وهو ليس من احكام
الدليل الاول لان الاحكام شرعت لمصالح العباد وقد يتبدل بالحقائق لزمان والبعض بذلك
الا اعلم الخبير الحكيم وكان تبديل الحكم بناء على تبدل الاحوال من بابنا فكيف لا يجوز
وذلك ايضا لا يخلو اما ان يكون لعجز المكلف او لعجز الحكم او لعجز المصلحة
اليهود ثم نعلم ان مدة منقطة الاجياء والاسامة على تقدير تقدم له ان الاصل الاباحة في الاشياء
فان الاسامة والاجياء باعتبار ان لها الوجود والحيوة وهو ان البقاء وقد بينا ان
البقاء ليس بوجود ثم بينا انا لا نسلم ان الدليل الذي بيان عدم الوقت في آخر
حسن ان يحتمل ان يكون الدليل الذي يتناول النسخ الذي ان كان كذلك لم يكن النسخ
نقلا الى غير حكم الله بل كان بيانا لانتهاء الحكم الاول بالاخبار اليه وانما قلنا بان البقاء
لا يتصور الا بالنسخ بعد عدم الدليل لان الدليل الذي يوجب الحكم لا يوجب بقاءه
لان البقاء ليس بوجود ثم بينا انا لا نسلم ان الدليل الذي يوجب الحكم لا يوجب بقاءه
لان البقاء ليس بوجود ثم بينا انا لا نسلم ان الدليل الذي يوجب الحكم لا يوجب بقاءه

على الملكين بالمحافظة بقدر الطاقة والقوة مرارا وتصبرا على علم الله بالمجاهدة
والطاعة حيث قال يا ايتها المدثر قم فانذر وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر
ولتجبرن استفزاز الواجب في الثناء بطريق النداء كرامة لهما وجزاء لاباتهما امر الله
فاستحق ذلك كرامة بالنداء والنداء واجب بالسبب الموجب للامر كإنداء الشيخ
الفاني واجب للسبب الموجب للصوم لا انه واجب مبتدا، ناسخ للاذان فاذا قبل النسخ
قد كان بيد لانداء الذي هو بدل لا يبقى نسيكا لتوجه الا تكعبة بدل التوجه
الى البيت المقدس وهو ناسخ له فلنا سلمنا ان النسخ قد يكون بدلا لكن انما قلنا بذلك
لان الامر الاول استدعاء لا عين لفظ الفداء لاطلاق البدل فاذا كان الفداء بدلا كان انما
مستدعيا فعلا كالامر بالتوجه الى الكعبة فانه وارد بلفظ مستدعي عدد الى الخلف
عن التوجه الى بيت المقدس عما فان كان الامر بدلين الامر بذبح الولد نسخ بالامر بذبح
الشاة وقد اسند توليه محل جواز النسخ قبل الفعل كما سبق فمنه للعلماء، فقولنا احتمال
هذا الذي بني الصيغة لجواب قولهم انه ليس بنسخ والقول الثاني انه نسخ سيأتي
قوله والبلوى منا توقيفا ليهود وهذا اشارة الى الجواب عن استدلال اليهود بالقول
الذي ذكروه من ان التوراة ومنع عن علم الله تقرر الجواب انه غواية النزع
عما مارعمنا بالدلالة انه ثبت قطعا عندنا بانجاء الله تعالى انهم حرفوا التوبة فلم يبق
تعليم فحجة وقولنا فلما علم عزاة الايمان بالتوبة الخ اشارة الى ان ما بقي بعض انما فعلية
وجوزا لاستيخاء بذلك كما لما يجب الايمان بالتوبة الخ انزلت معنوي على الاتم ان شرط
التواتر موجود في نقل التوبة اذ هم بين ظهرانيهم وعدد التواتر زمن فتح خيبر الان
اهل التواتر في اقصى هذا العالم انما استولى فتح تصرفي على اسرائيل وقد رأى هم بين ظهرانيهم
واحرق اسارا التوبة ختم بين فهم في حفظ التوبة وقد علموا ان الله تعالى انما عمر بنا
حتى قراءه عن يديه فلم يكن احد قراءه حفظا قبله والا بعده وقد انا قوله ان الله
وعده ثم ذكر عن بريء موته لا تليل له بقراءه على اسرائيل فاخذه اعن كل واحد
وبدلا بث التواتر وذكر عصمه له ازاد فيها شيأ وحذف شيأ فمن يوثق بما هذا سبيله
فثبت ان ما ذهبوا من تأييد نبي موسى قرأه على اليهود اليس من فتح فكذا ترا ورثوا
الذين اسارهم ورثوه دعوى رسالة من عليه السلام والتوبة على هذا ان اخبار
اليهود هم بحيث به عليه السلام مع حرصهم على ما هم رضته ودفع قوله فلو كان كما ذكرتم بحيث علم
ونقضت العادة بالاحتجاج به ولو تضاد اذكرا شتهرها اشتهر سائر امورهم قال

في جبوة البنيّ عليه السلام لاحتمال ورود الناسخ في زمنه عليه السلام وأما بعده وفاة فقد صار
ابتداء، بالدليل لان احتمال النسخ انما ينفع بالكلية وبقيت الشرائع والاحكام التي قبض
النبيّ عليه السلام عليها فطمئنت مؤمن قال ولا يتأتى لاحد في فترته الخلو عليه السلام
حسنى بالموت على النسخ لانا لا نسلم نسخه وكيف يقال به وقد تمناه الاقلفا فحققنا
رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي تحققت ما اريتك به فيما اضافا الاجلبا الولد
فحققنا الابتلاء فيها فحلّ اسلاء وتلّه للجبين استفرّ الواجب في الثناء بطريق
انداء وانه واجب بالسبب الموجب للاصل كإنداء الشيخ الفاني فانه يلزم منا توقيف
اليهود لتعريفهم كتمهم افتو هنا اشارة الى الامر الوارد بعد الكلام السابق والجواب
عنه تقرر انا لم انكر لزوم اجتماع الحسّ والفعل في النسخ في حالة واحدة
وقد وجد في كل قصة الفصل على الله فانه امر بذبح الولد فكون ذبحه واجبا
حسنا بالامر فنسخ فصار ذبحه حراما فيجبا بالنسخ وقد اجتماع الحسن والقبح
في حالة واحدة لان الامر بذبح الولد قيام حقه وجب ذبح الشاة فداء عنه تقرر الجواب
لانسلم ان الامر بذبح الولد قد نسخ وكيف يقال انه نسخ ذبح الولد وقد سمى الله تعالى
ابراهيم عليه السلام محققا رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي تحققت ما اريتك به
وقد لا يتصور لا مع بقاء الامر بذبح الولد لان لو نسخ نسخ ذكر ما كان تحققا رؤياه
وانما لم يتصور الحكم بمحل الملام وربه لوجود الفداء كما ذكر عليه بقوله قد فديناه بذبح
عظيم يعني ان هذا الذبح يقوم مقام الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء انما يقوم
مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه وقد ما حيث الشاة فداء وهم لان الفعل المضاف
الى الولد قائم وكون قائم الشاة مقامه في قبول الحكم وقد قال عليه السلام ان الفعل المضاف
كونه مذبوحا حكمه بذبح ما قام مقامه قد انبئت انه بطريق انداء لا كون الامر الاول
منسوخا لان الاستحلال لا يكون الا مع تقرر الامر الحكمي لان الخلق محقق لامحقق
اجتماع الحسن والقبح لعدم النسخ الموجب للقبح قوله فيجبانه اضاف الاجباب
الا الولد جواب عما يقال انما كلفه في اضافة الجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح
فمن تقرر الجواب ان اضافة الذبح الا الولد كان لحكمة للابتلاء فيما اي ليتحقق فعل الذبح
الخليل عليه السلام فيظهر منه الانقياد لما امر الله به صبرا على شدة الكلف ومن الله كما
هو وظيفة كبيره وقد اسماعيل الذبيح عليه السلام لينظر منه الصبر على ما كان الذبح فعلى اصلي
لحكم الله والانقياد لا مر يصلح شرعة الخليل عليه السلام ما في وصفه من اسباب الذبح وامور الطبيعين

فقد عاد كما كان فانتهى الامر الى ما كان محتاجا الى السؤال فلذلك لم يحتج الى السؤال وقد ذكر هذا ايضا
وقد ثبت بما ذكرت سؤال التخيير واما المعقول فهو ان الفعل كما يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
فكذلك قد لا يكون كذلك وجوب العلم بوجوب الشيء وعدمه يدور على العلم بوجوه الاولى ان يعتبر القبيح
هو الاصل في الابتلاء فانه هو المنفر لنا عن الاخلال بالواجب والمرغب لنا في الاتيان بالواجب والسنة وتجوز
نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية ولان له
من تلقاء نفسه نسخ وقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية ولان له كما قد مر وجه خير الا ترى
ان الله تعالى لما اوحى الى نبيه ان يوصي لوالديه والاقربين فنسخ بقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي
حق حقه الا لا وصية لوارث والوجه الا بيت المقدس ثابت بالسنة فنسخت بآية
التولية والجواب للرسول انه يثبت من صفة الحكم لانه ما ثبت الا لاجل وجازان يثبتوا ان الله
بيان ما اجرى على لسان رسوله وهو وقع الطعن فيه فلم يكن ذكر الى الكتاب بالكتاب
وبيانه ليس بقيد بل من تلقاء نفسه لانه ما نطق عن الهوى وما اراد بالتحريم فيما
يوجع لا مرافق العباد دون النظر فان كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيرا من بعض
انتهى ما في نسخ من بيان شرط النسخ شروع في تفصيل ما يصلح ناسخا وما لا يصلح
ناسخا فنقول من شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ بحيث لو اتصل به لكان بيانا
لا نسخا حتى لو قال صلوا الى بيت المقدس ثم قال بعد ساعة صلوا الى الكعبة كان الثاني بيانا
لا نسخا لان الاول لم يكن مؤقتا فكان الثاني بيانا لمدة الاول وعند الشافعي رحمه الله يجوز
ان يكون الناسخ متصلا بالمنسوخ ولا يكون بيانا بل يكون نسخا وهذا بناء على ان العام
المخصوص عنده يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص وعندنا لا يبقى حجة فلما جاز التخصيص
بالمتصل جاز النسخ بالمتصل ايضا وهذا ليس بشيء لان التخصيص انما جاز بالمتصل
لان العام لا يتناول الخاص الا بعد سماعه فلو لم يتصل به لتناول الخاص ابتداء ثم رفع
وهذا لا يجوز لانه يؤدي الى البداء وهو على الله تعالى محال واما النسخ فانما يجوز بعد
ثبوت الحكم بالاتفاق فلا يلزم البداء وايضا لو جاز النسخ بالمتصل لجاز بالمقارن
ايضا وهو باطل بالاتفاق فكذا ما يؤدي اليه واما ما ذكره من الآية فالمراد منها ان
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهذا لا يدل على ان له ان ينسخ
من تلقاء نفسه بل يجوز ان يكون ذلك بالوحي وقد ثبت ان الله تعالى امره بالنسخ
بقوله ما ننسخ من آية او ننسها الآية وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله تعالى ما ننزل الملائكة الا بالحق وقوله تعالى
قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقوله تعالى وما نتنزل الا بامر ربك
الآية كل ذلك يدل على ان النسخ انما يقع بامر الله تعالى وبوحيه وقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها يدل على ان النسخ لا يقع الا
بالاصلح للعباد وقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
يدل على ان النسخ لا يقع الا بالاصلح للعباد وقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها يدل على ان النسخ لا يقع الا بالاصلح للعباد

بآية المواريث فانها نزلت بعد هذا بالاتفاق والذي يدل على هذا انه تعالى ذكر بعد الارث
عن وصية مذكورة بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة
معروفة بالكلام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المعروفة
باقية مع هذه الوصية لنسخت بالدين كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعروفة
المفروضة ثم الوصية الثانية المذكورة بآية بقاء الدين بعد الوصية للوالدين والاقربين
ومن بعد وصية يوصين بها لاجانب فلما رتب الارث عن الوصية المطلقة الثانية
دل على انسخ الوصية للقريب المفروضة اذ الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد
بعد الاطلاق نسخ لخبار المعصومين وقد عرف فان قوله من بعد وصية يوصى بها نكرة
وقد وصفت بصفة عامة فيعم كل وصية للاقربين الاجانب فلا يكون اطلاقا بعد
التقييد بل تعيينا بعد التخصيص ولا يكون نسخا ولا تحتاج ايضاح الى ترتيب الميراث
على الوصية المفروضة ثم الثانية لان الوصية المذكورة عليها للجميع بعموم لوصية
ولا يلزم من شرع الميراث للاقربا ونسخ الوصية ثم اذا اجاب المال بسبب لا ثاني الجاب
بسبب اخر فلم تشرع النسخ بآية الميراث بالنظر الى انها بدون الى تمام لعدم تفريع
قوله كل وصية لوارث وذكر شمول الآية لبيان ضابط استدلالا على النسخ لا مقصود
حيث قال يا بنى النسخ نوعان احدهما نسخ ابتدا كقوله ما نسخ من آية او ننسها نات بخير منها
كنسخ القبلة بالمقابلة والباقة الخبر بخبر منها والثاني نسخ بطرق خروج الحكم من محل
الاخر من غير نهاية الاول بالكلية كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة ونسخ الوصية
للاقربين من النوع الثاني بآيته انه تعالى فرض بيان نصيب كل قريب الى من حضرة الموت
بشرط موا عاة الحدود في تحديد ليدل قوله ما ملكوا وتحقاق المتقين هم آية تقابل هذا المعنى ان
الموصى لو تمكن حصل التحديد في المقدار وتولى بيان ذي نصيبه في آية المواريث لعلة تعالى
بالتصوف فنسبه بينهم وان تقتضيه حكمته البالغة وقصره عما حدد دلائه فنبا السدس
والثلث والثمن وغيرها فيبطل ما توهم ظالم لصحو المقصود بما توهمه الطرق كمن امر
غيره باعتاق عبد من امتحته بنفسه بنتهى به حكم الكلام لحصول المقصود باعتاق المحدود
واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان كلمة
الفاء بدل على السببية بين انتفاء الوصية لوارث باعتبار اعطائه تعالى كل ذي حق حقه
فان الوصية انما وجبت لبيان حق القريب فاذا اتبين حق بيان الشارع لم يبق الوصية له
مشروعة والى هذا المعنى وقوله نسخ بطرق الخروج اشار الله بقوله يوصيكم الله حيث

وكذا يجوز أن يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان نبيه عليه السلام لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وسنة النبي عليه السلام داخلة فيه فيكون تبيانا لها أيضا قوله ولو وقع
الطعن مثله إشارة إلى الجواب عما ذكره الشافعي من المعقول تقريره أنه لو وقع الطعن بمثله
لما صح نسخ الكتاب بمثلها فإن الطاعن يقول إنه تناقض في كلامه أو يفتري على الله كلاما مثلما قيل بقول الشافعي
فكيف يعتمد إليه ولما علم صدق رسول الله عليه السلام بالمعجزات وعلم أنه مبلغ عن الله لم يبق للطاعن
مجال فإن المصدق يتيقن أن الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن بالباطل قوله وبأنه ليس بتبديل إشارة إلى الجواب الثاني عن تمسكه بقوله
قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي تقريره أن بيان النبي عليه السلام انتهاء حكم الكتاب
ونسخ الكتاب بسنته ليس تبديلا من تلقاء نفسه كما زعم بل بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فالناسخ في الحقيقة هو الله ولكن بلسان نبيه إما
بوحي متلو أو بغيره فيكون الآتي بالناسخ هو الله وبه خرج الجواب عن قوله نأت بإسناد
الإتيان إلى الله قوله والمراد بالخيرية جواب عن تمسكه بقوله نأت بخير منها تقريره أن
المراد بالخيرية فيما يرجع إلى مصالح العباد ومرافقهم دون النظم لأن كلام الله لا يفضل في النظم بعضه
على بعض بل الكل في كونه كلام الله سواء وكذا المراد بالمثلية فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم
فيكون المعنى نأت بخير منها أو مثلها في المصلحة والثواب وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا من
الحكم الذي كان للآية المنسوخة أو مثلا له فيما يرجع إلى مصالح العباد وجوابه أنه قد يجوز النسخ
إلى الأشق يأتي بعد قال ويجوز نسخ الأثقل بالأخف وكذا عكسه في الأصح كشرع
الجلد والرجم بعد الأذى باللسان وتحريم الخمر والخيرية إما في العاجل أو الآجل قوله
اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز النسخ ببدل أخف مثل نسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليالي
رمضان بحله وكذا نسخ تحريم الجماع في ليالي رمضان بحله وكذا ببدل مساو مثل نسخ وجوب
التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ولكن اختلفوا في جواز النسخ ببدل أثقل فالجمهور
على جوازه خلافا لبعض الشافعية وابن أبي داود الظاهري حيث قالوا لا يجوز ذلك متمسكين
بقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها وقد عرفت أنه ليس المراد بالخيرية والمثلية في الآيات نفسها
إذ لا تفاضل فيها بل المراد بهما ما يرجع إلى مرافقنا والأشق الأشق والأثقل ليس خيرا للمكلف
ولا مثلا فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وبقوله يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والنقصان يدل على إرادة اليسر والتخفيف والنسخ ببدل أشق يدل على
العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز واحتج الجمهور بأن الحبس والإيذاء باللسان في حد الزنا نسخ

بالجلد

بالجلد في حق غير المحصن وبالرجم في حق المحصن ونسخ إباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية
بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء برمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا وإباحة تأخير الصلوة عند الخوف
بوجوب أدائها في أثناء القتال ونسخ التخيير بين الصوم والفداء في أول الإسلام بوجوب الصوم حتما
ونسخ العفو والصفح عن الكفار بوجوب القتال وكل ذلك نسخ بالأشق والأثقل وأشار بقوله
والخيرية إما في العاجل أو الآجل إلى الجواب عن تمسكهم بقوله نأت بخير منها تقريره أن الخيرية
فيما يرجع إلى مصالح العباد قد تكون في العاجل أي في الدنيا أو في الآجل وهو ثواب الآخرة فإن الأجر
على قدر التعب وأفضل الأعمال أحمزها أي أشقها على البدن فهو وإن كان أشق صورة فهو خير باعتبار
ترتب الثواب الجزيل الدائم عليه والآيتان الأخريان لا تدلان على اليسر والتخفيف في جميع الأشياء
بل في صورة مخصوصة وهي فيما يرجع إلى مصالحهم فالله تعالى أعلم بأحوالنا فتارة يختار لنا مصلحة
الدنيا وتارة مصلحة الآخرة قال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد في حال حيوة النبي
عليه السلام لأن احتمال النسخ قائم في كل حال وأما بعده فلا بد أن يكون ما ثبت به النسخ مستندا إلى
حال حيوته بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر لأن أهل قباء تحولوا في خلال الصلوة إلى
جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم رسول الله صلعم بذلك أقول يجوز نسخ الكتاب
بخبر الواحد في حيوة النبي عليه السلام لا بعد موته وذلك لأن احتمال النسخ قائم في حيوته عليه السلام فلم يكن
النص في حال البقاء موجبا إذ البقاء بالاستصحاب لما تقرر أن الأمر الوارد في حيوة النبي عليه السلام
يقتضي الإيجاب من غير تعرض لبقائه وإنما البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل الرافع فيجوز
نسخه بخبر الواحد إذ لا يلزم منه دفع القطعي بالظني فإن البقاء بالاستصحاب مع احتمال النسخ ظ فيها
ينافي القطعية فهما متساويان في كونهما ظنيين فجاز نسخ أحدهما بالآخر وقد وقع ذلك والوقوع
دليل الجواز لأن أهل قباء كانوا في الصلوة متوجهين إلى القدس فأخبرهم مخبر بأن القبلة
قد تحولت إلى الكعبة فتحولوا في خلال الصلوة إلى الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم رسول الله بذلك
بل استحسن صنيعهم فدل على الوقوع المستلزم للجواز وأما بعد موت النبي عليه السلام فلا يجوز نسخ
الكتاب بخبر الواحد بل إنما يثبت النسخ بالمتواتر مستندا إلى حال حيوة النبي عليه السلام لأن النصوص
بعد موته عليه السلام بقيت قطعية لارتفاع احتمال النسخ بعده فلا يجوز النسخ إلا بقطعي مثله مستندا
إلى حيوته عليه السلام إذ لا نسخ إلا في حيوته لا مستقرا بعده بل بظهور الناسخ يتبين أن النسخ كان حال م
ثابتا في زمانه فجواز النسخ لا أن النسخ ثبت في زماننا فقط وفيما ذكره المصنف من تمسكه بقضية
أهل قباء بحث أما أولا فلأن التوجه إلى بيت المقدس لم يكن ثابتا بالكتاب فلا يصلح مثالا لنسخ
الكتاب بخبر الواحد وأما ثانيا فلأنه لا يلزم من جواز نسخ التوجه إلى القدس بخبر الواحد جواز

نسخ الكتاب بخبر الواحد مطلقا فان التوجه قابل للنسخ ان جعله الشارع كذلك حول
الكعبة الى القدس ثم منع انبياهم عن بعضها الى جهتها المتاخر عنها التحري حالة
الاشتباه ثم الاجتهاد توجهت دابته في الفلاة وامثاله كثيرة فالجواب ان اهرقنا وجدنا قرائن
تدل على ان كل هو جهة النبي عليه السلام الى قبلته الله جهت قال قد نرى تقلب وجهك
في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وسواله التوجيه اليها وذلك كان منهوا وامرا منهم
وخبر الواحد مع القرائن يفيد العلم على المختار وقد يلزم من جواز النسخ في مثل هذه الصورة
الجواز مطلقا قال ووجوه اربعة نسخ الحكم والتلاوة كالمتقدم المتقدمة
وكان جابر يقرأ في القرآن في جوعة بني عليه السلام الا بعد ونسخ منه كانبذاه الرواية والاعتماد
بالجواز انما يتبت للجواز الاجماع ونسخها وهذه غاية الرجم وقراءة ابن مسعود لا الا يتم
في رواية فجواب ان الصرف الله تعالى القلوب الا تقله ينسخ حكمه ويبقى نظمه اقول
المعروف من بيان الناسخ وتفصيل شرع وتفصيل المنسوخ وقولها اسم الكل الذي يقع بالكل الآية
اوائم للدليل الذي انتهى حكمه به وجوهه اي جوه انواع المنسوخ اربعة الاول نسخ
الحكم والتلاوة جميعا مثل نحفظ ابراهيم وموسى عليهما السلام فانها كانت منزلة من عند
الله بقرآء ومعلن بها قالا الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى نسخت اصلا لم يبق منها
انزلا علا ولا تلاوة وكان هذا النوع من النسخ وهو نسخ التلاوة وما الحكم معا جايزا في القرآن
بالنسبة وصرح المعتزلة عن جوعة النبي عليه السلام استثنا في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله لو لا تنسوا النبي بالاستثناء الحكمي الاستغراء عن الفائدة وقالا الحسن
معناه الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه وقد ابطلوا نعلم انسانه من آية او ينسيها بدل لما
ذكرنا مما سبق وقاة النبي عليه السلام فلا يجوز له خلافا لبعض اذ قد يقع نادرا وذلك نحو ما
انه كانت في القرآن ايات في امانة على وقطع الصلاة ليست فكتمها الصحابة فلم يبق بايدي الناس
ومنهم وتعلم بدليل قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي لحفظ منزلا
لا يلحقه تبديل او التغيير وهو خبر صيانة للشريعة الى قيام الساعة كما هو الموجود من ايمانه
وعقلا لانا لجواز ان يراد بقولها انا لحافظون حفظه عند الله تعالى فانه منزه عن النسيان
فتعين ان يراد به حفظه عند العباد فان ضياعه يحتمل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب
وبنسيان ينعدم لا محفظ منا اه اقول العلماء وقد كان لا تبديل فيه جابرا في جوعة النبي
عليه السلام كما حققنا ان المراد به حفظه بعد وفاته عليه السلام قوله وسنحفه ذه نها هذا اشارة
الى النوع الذي منه وهو نسخ الحكم دون التلاوة وهو صحيح عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة

حيث قالوا ما المقصود من نسخ حكمه اذا لا تلاوة لحصوله فيكون النسخ وسيلة الى الحكم فلا يسوغ به
كما لا يسوغ وجوب الطهارة بعد سقوط الصلوة والآلما نسخ حكمه والحكم بالنسخ فلا يسوغ كان يلجوز
المعقود والمنقود اما المنقول فجوان ابناء الرواني باللسان كان ثابتا بقول نعالى والذين
يأتيانها منكم فآذوهما وقد اوامسكوهن وحبسهن الى البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في
البيوت ثم نسخ حكم الحبس بالجلد والرجم مع بقا تلاوتهما وقد الاتفاد ما لهوا للمتوفى
عنها زوجها ان كانا بقا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج نسخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة وقد اوصيته
ابوا للدين والاقربين وسوزنه اكما قرئ فهو مما نسخ مع بقاء التلاوة وقد اوصيته كثيرة
واما المعقول فجوان ما يتعلق بالنظم من الاحكام مع تسهيل فهم يتعلق بمعناه من الوجوب
والحرمة وغيرهما وفهم معناه وفهم يتعلق بنظمه كما لا يخفى وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فجوز
نسخ احدهما دون الآخر وقد الذي يدل عليه ان ما يتعلق بنظمه من الاحكام مقصود انزاله
المتلو به فالم يثبت به شي من الاحكام المتعلقة بمعناه بل ما يتعلق بنظمه فاذا حسن ابتداء
الانزال به فابتداء اولى وعندنا لا يكون هذا من هذا قول المصنف والاجماع الجواز والاجماع
فنكون اشارة الاهذا الدليل ويجوز ان يكون جوابا عما قالوا وان المقصود من نسخ حكمه فلا يتي
بعده نه او جوابا عما بين ما انافيه ونظم ما نسائح الحكم الذي هو المقصود منه فتدبر
الجواب انا لا نسلم ان المقصود من نسخ الحكم جواز ان يكون المقصود هو الاحكام والاجماع
وانا لا نسلم ان الفائدة منحصرة في الحكم بجواز ان يكون المقصود هو الاحكام الصلوة والاجماع
وهما بقيان فيبقى التعريف انها قوله وسنحفه ذه نها هذا اشارة الى النوع الثاني من
وهو نسخ التلاوة دون الحكم وهو عكس النوع الثاني وهو اضا جايز عند الجمهور وخلافا لبعض المعتزلة
ايضا حيث قالوا ان الحكم ثبت بالنص فلا يسوغ نسخه الا بالنص الا بسوغ وبه قلنا ان الملاوة
لا تثبت عن الحكم كما مر الا تسوغ عن الحكم الذي هو المفهوم من المتلو في كلهم وما نقل عن المعتزلة
اما المنقول فجوان آية الرجم نسخت تلاوة وبقي حكمه لما مر وعن عمر ضي الله عنه كان ما يتلى
لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبتها في حاشية المصحف الشيخ اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وقرأ ابن مسعود ذي يقرئ في آخرة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوته وبقي حكمه ومنا قرأة ما نزلوا
اياتا بعد وقرأة سعد ان له اخا من الام فلحذ الام واحد منها اسندى ثم
هولا ابرواة الثقات المرضيون لا يتهمون في روايتهم لا يظن بهم ذلك فلا اعتبار بمن يقرح

فحصل من الزمان ما يتلى ثم نسخت تلاوة وحبية التي على اللام بصرف القلوب عن حفظها الاقلوب
هولاء الرواة لم يبقى لهم الا حرف واحد يجدلها الا ينسخ الله الذي احدثها بانسخ القلب
وأما في حق الصحابة فمعناهم على الذي على اللام يوجد لفظ مخصص فلما حدثنا بانه انزل آلهم
سنت يا الوحي فتح تعلما المتلاوة انزال فلان يجوز بقاء الحكم بعد نسخ تلاوة الوحي الخلي او قد
كونا كونا ان لكم المخلق بالنظر فيكون مقصود الكلام التعليل بالحق فجاز انفكاك احدهما
على الاخرى تخرج الجواب عن شبهته قال ـــــ الرابع نسخ وصف لكم مثل الزيادة
على النقد فانه نسخ عندنا وعلى قولنا انه نسخ هو بمنزلة. فخصص لهم نحو خرج كذا بقياس
وغير الواحد فالذلك فرضه قام مقام تلاوة والكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون مخصصا
والى الزيادة تقرر المزيد عليه لا بد كان كما لنا شاهدين لم يشهدا بالف الا خرا الف
وضمانه قبلت شهادتهما على الالف ذلك الا نسخ بيان انتهاء شرع الحكم ابتداء فكما يصادا
والتقدم الاطلاق يتضادان اذ الاطلاق عبارة عن عدم والتقييد عبارة عن الوجود
فيتخيج مع النسخ فحققه ان المطلق اذا قيد صار بعضا والبعض حكم الوجود فما يجب
حتى انه حتى ان المظاهر اذا اعتق بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه ووزان
مسلمتنا من حق ان العباد اختلافا لم شهدوا فقد اتفق الاخرة وفعلم يقبل العدم يجزى
اربع فحذا الذي للمستفيد بها ما الخصص فبيان عدم الزيادة على مانا ولا للفظ
فبقي الباقي فانا سلمنا ان العام بعد خطابنا انه لا يكون لا متقارنا الا سلمنا تحقق فلا كون
نسخا فحلا ان قصد المطلق فان لم قصد الا ان يجب بصفة الايمان كالتي هي المؤمنة فانت
بذكر المنتقى بنظم بل بمثل التقييد فوجب ـــــ القسم الرابع من اقسام المنسوخ نسخ الوصف
لا ذات مثل الزيادة على النقد والايدي مخبر موضع الحالين فتقول انعدل العلماء على ان
الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة صوم او ركوع على الصلوة لا تكون نسخا
لانها لم تغير شيئا مما كان والا لكان تقرر على بعض الوقت من الزمان بحافوظ على
الصلوات والصلوة الوسطى اذ السادسة غير حتى كونها وسطى يكون نسخا لبس صحيحا اذ
كونها وسطى ليس لهم شيء فلا كون وجوده نسخا واختلفوا في الزيادة العبادة المستقلة كزيادة
جزء من ثلث ركعة على الركعتين الخوارج وزيادة عشرين في حد القذف وكزيادة التغريب
على الجلد في حد الزنا وزيادة شرط كزيادة شرط الايمان في الكفارة فقد علم بالضرورة من اصحابنا
ان حكم هذه الزيادة نسخ معنى وان كان زيادة صورة وقال الكرخي انها فعلة لا يكون نسخا
والحال فيها اذا وردت الزيادة متأخرة فاما لو وردت متقارنة كقوله شهادة في حد القذف

معارف لجعله لا تكون نسخا لانها قد لتنافي في ان زيادة الشرط او الوصف ليس نسخ لانه
منزلة تخصيص العام حجتا جزء الزيادة على النسخ بخبر الواحد اذا تبين ما الخصص
ليس بنسخ اذ لو كان نسخا لما جاز بالقياس وخبر الواحد وضلا بناء على اصله ان المطلق عام
وهو ظني اذا ان قرينة المتوعدة كقدامة الجمع الظهر عام نسخا والمؤمنة والكافرة
فاخراج الكافرة منها بمنزلة زيادة شرط الايمان لكون مخصصا له لا نسخا بمنزلة اخراج بعض
الاعيان من العام فحصل من جميعه على ان زيادة الجزء ليس بنسخ ايضا اذ هو شامل للموزين
يقول ذلك لان الزيادة تقرر المزيد عليه فلا يكون نسخا له لا بد ان الباقي صفة الايمان يا رفعة
لا فرجح على كونها نسخا لان النسخ بيان انتهاء شرع حكم بانتهاء الحكم الجملة ان كونه
منورعا عند اهل تقرر انها خصار العشرة من دون عدد الحواف وشهادة فيهما لم شاهد
بالف وآخر بالف وحمسمائة فانه قبلت شهادتهما على الالف لان الباقي لزيادة لا الف
بشهادة الاخر واجب تقرر لا الف لانها فيها على لا بد فعة فلو كانت الزيادة تا سخة
لما صحت الشهادة ولبطلت لان النسخ بيان انتهاء شرع حكم بانتهاء الحكم الخر بطلت الشهادة
موجود في الزيادة المذكورة فكون نسخا وكذا لان الاطلاق والتقييد يتضادان لان الاطلاق
عبارة عن عدم القيد وفي حكم مقصود وهو الخروج عن الوصف بانه من غير قيد والتقيد
عبارة عن وجود القيد وفي حكم معلوم وهو عدم الخروج عن الوصف بدون القيد فاذا ثبت الاطلاق
فقد ثبت في حكم بثبوت حكم المقيد لعدم امكان الجمع فكان ناسخا كذا ذكر في الاسرار
ان المطلق اذا تبين صار المطلق بعضه لاشتمال المقيد على زيادة البعض ليس البعض فما يجب
حقا بانه عبادة او عقوبة او كفارة كل الكفارة كان ركنا من الجزء وان لم تعلم احرى بها
لا تكون نسخا لان بعضه وكذا اظهر اذا صام شهرا ثم تحرى فاعلم ثلثين سحكما لا تكون نسخا
بالاطعام ولا بالصوم لبعض اهلة الا يوجب شيئا من احكام الشهر بانه ولا بعض الوضوء لا يتوجب
عليه ثلثي مرجوا ان الصلوة وبعض الحدث لا تتعلق به شيء من احكامه من ظهر الحرمة وخروج الامام
على المعين وسقوط شهادته في حد القذف فثبت ان بعضه وثبته بعضا فما تبين انه الكل لا
الذي كان ثابتا لا يسمى كلا لكلمة او ابعضيته ليست كلا شرعيا حتى يثبت النسخ لا تأثر تقول
الكلية او البعضية يعرف لا لاشرع وقد يتوقف الاحكام الشرعية وكان تحرى وتأتي
يقول ذهبي حتى انه لما ان حتى ان احدهما حتى حتما يعلمان الوضع بالتحري
بثوبان حكم كفارة الاداء بعض الذي تأتي في الاسقاط بقدره وانلم يوجد احد الباقي كمن عليه الف

اذ كان عن قصد مع اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهي الزلة
كقتل يسير من هذا الباب في شيء لا مد له لا يصلح للاقتداء ولا للخروج عن الاقتراض بسبب انه زلة
امام من اقدام على كفر او معصية علم الله هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى فعل ذلك
والزلة اسم للفعل غير مقصود في عينه لكن اقترن الفاعل به عن قصد صار مقصودا في عينه
كمن زل في الطين فخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود فيطلق عليه الزلة مجازا
اقول — والذي يتحرر بها لسنن افعال لا يتعلم الا بان تعلم طريقة وليقل بانها سنن
اذ السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وهذا الكلام ينبئ ان افعال النبي عليه السلام
ليست من نفس السنة بل هي مخلفة بها وليس كذلك فان السنة يطلق على افعال النبي عليه السلام
وفعله فيكون الافعال من السنن جنسا وقد مر ان افعاله عليه السلام هنا ما يقع عن قصد ليقتدى
به لا ما يقع من غير قصد كوقوعه على حالة النوم او السهو وهو من خصائصه او كما سبيل
الزلة كما لا يخفى الا ترى انه عليه السلام قسم افعاله القصدية سوى الزلة الى اربعة اقسام
فرض وواجب ومستحب ومباح حتما بما لم يعلم في الدين او للخوف الاسلام والقائم ان يريد بسائر
الاصوليين تقسيمها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وانا ذهبنا الى ان الواجب الفرض بمثل
هذا اقرب الى الصواب الا ان الواجب الاصطلاحي لا يتصور وجوده على السلام لان جميع الادلة
توجه قطعية وهكذا تعلم ما ذكر المصنف حتى ان المراد منها نسبتم افعاله بالنسبة الينا
ليتمثل به ويحتج فيها الواجب المصطلح انتهى بعض افعاله بالنسبة الينا نظري
والقائل المصنف بالمباح وحتما بالفرض تورعا منه الا ترى الى الكعبي كما هو المعتاد في لسان
والقائل به بالعكس تقدما للاقوى على الاضعف للاهتمام به ومعه ايضا وجه في لسان
وفيها آتي اقعال النبي عليه السلام قسم خمسي ما ذكر من ان افعاله الى يصح الاقتداء من الاقسام
الاربعة وهو الزلة فكيف آتى كذا فعل الزلة ليس من هذا الباب بل من باب السنن في شيء الى
هذا الباب لسان ما يصلح للاقتداء به اذ السنة ما يطلب المواظبة عليها من الصفات التي
اتى بها النبي عليه السلام وما وقع بطريق الزلة لا يصح الاقتداء به وقد قالوا ان من اقترن الى لسان
عن الزلة وانتبه عليه لا يقتدى به اهم بيان ان الزلة امامن جهة افعاله كما تقول وحي من
وكذا التقبيح كعلم من عمل الشيطان وما اشبه وعلمه الى الشيطان وان كان الخبري مباح الفعل
اما لان موسى عمله لكان مستلما بانه قتل النفس بغير حق وقتل قبل الاذن لقتله وهو لم يقصد
قتله وكان قتله اوحي من جهة الله كما قال الله تعالى في قصة آدم عليه السلام وعصى آدم ربه فغوى
المراد هنا ان الزلة لا تعم بقصد ليعصيان وانما تعم فعل الزلة عن بيان ما يتكلم على احدا تها

وقال لقد كان لكم رسول اسوة حسنة وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصلوا طوعه
فدل التاسي في تتبع افعاله مطلقا وقال ما اتاكم الرسول فخذوه الآية فجعل طوعه
كطوعة الله وانه لا يأمر الا بحق فدل على ان امره حق في نفسه فعليه ان يتبعه
بذلك الصفة وانه لا يأمر الا بحق فدل على ان امره حق في نفسه فعليه ان يتبعه
فاما الاباحة فلا تدخل في هذا لان الاباحة ليست من افعال الشرع في شيء
فانها عبارة عن نفي الحرج عن الفعل والترك وليست بفعل ولا ترك ولا امر بها
ولا نهي عنها فلا يتناولها شيء من هذه الادلة وانما تعرف اباحة الفعل بدليل
يخصه او بالبراءة الاصلية على ما نبين في موضعه ان شاء الله تعالى
وقد ذكرنا ان الوجوب في حقه كالندب في حقنا لان الوجوب انما يثبت بالامر
والندب انما يثبت بالامر ولا امر الا بحق فدل على ان الواجب في حقه كالمندوب
في حقنا وقد ذكرنا ان الاباحة ليست من افعال الشرع في شيء فلا يتناولها
شيء من هذه الادلة فلا يكون الواجب في حقه كالمندوب في حقنا
فاما الاباحة فلا تدخل في هذا لان الاباحة ليست من افعال الشرع في شيء
فانها عبارة عن نفي الحرج عن الفعل والترك وليست بفعل ولا ترك ولا امر بها
ولا نهي عنها فلا يتناولها شيء من هذه الادلة وانما تعرف اباحة الفعل بدليل
يخصه او بالبراءة الاصلية على ما نبين في موضعه ان شاء الله تعالى
وقد ذكرنا ان الوجوب في حقه كالندب في حقنا لان الوجوب انما يثبت بالامر
والندب انما يثبت بالامر ولا امر الا بحق فدل على ان الواجب في حقه كالمندوب
في حقنا وقد ذكرنا ان الاباحة ليست من افعال الشرع في شيء
فانها عبارة عن نفي الحرج عن الفعل والترك وليست بفعل ولا ترك ولا امر بها
ولا نهي عنها فلا يتناولها شيء من هذه الادلة وانما تعرف اباحة الفعل بدليل
يخصه او بالبراءة الاصلية على ما نبين في موضعه ان شاء الله تعالى

وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع آحادا بالوحي وغيره ايضا من الاجتهاد والالهام
وكما علمه ان الوحي يظاهر باطن والظاهر فلغلبة الاول ما ثبت بلسانه الملك وقوع وحيه
بعد عليه بالبلغ بأنه قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وقع في لبابة الملك من
غير بيان بالكلام كما قال تعالى الم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا بشبه خاطر الملك والنافث الملقي
لقلب بلا شبهة بالهام الله تعالى بان رآه بنور من عنده قال الله تعالى ما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
ذكر نجمة مطلقا فدخل فيه الالهام للاولياء فانه لا يكون نجمة عاجزة وامّا الباطن فالبيان
بالرأي والاجتهاد وانتحل العلماء ذلك كما بعدنا قالوا فهو جواز اجتهاده فيما لم ينزل به امر
الحروب والمعاملات فقال بعضهم هو الاشبه وبه اقول والمنكرون الاجتهاد ليس
من خطه وامّا خطه الوحي اظهر لغيره اما الرأي والاجتهاد لغيره من الامة فقد قال تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فخبر انه لا ينطق الا عن وحي الله بالاجتهاد ليس
بوحي فلا يجتهد رغبة وانما الاجتهاد لخطإ الخطإ وتجوز المخالفة منه لاحدانا في الامور كلها
الذي علم الله فيما بين من الاحكام ولانه علم للام بلغت لتشبه الشرع ابتداء حتى جعله الله قائما من
حقه فاليه نصبه وذكر ما لا يحاط به والرأي لا يحاط بالخطإ الا بعصمة لذكر فانه ليس بحجة
من ليه نصب الشرع ابتداء الخطأ في الامور والمعاملات فان ذكر حقا فانما هو المطلوب
منه دفع الضرر وتحرّا النفع لانتظام المصالح فيجوز الرأي الآتي المصيب الرأي المحتمل الخطأ
عند الضرورة كالمضطر عند فوات الطعام فانه يجتمع وجود النفع والضرورة في حق النبي عليه السلام
لوجود الوحي احتمله فيستغني عن الاجتهاد والآتي اشتغاله بالرأي يوجب التفويت اذ في فرض
امر يضح المشرع من تلقاء نفسه وقال الجمهور لو جاز اجتهاد الشرع بالرأي لجاز بالوحي والرأي جميعا وهو
قول لا يرتضيه سفه وما كان الشافعي رحمه الله تعالى يقول به فان قال فما اعتمد في ابتداء الرأي في الاحكام
امور لا يدخلها رأي في الابصار والذي عليه الله احق بها فكيف نهم اعلم الناس بصيرة وأصحاب
سريرة كان أولى وعند الخطاب بسنوه تعالى فهم شاء سليمان ان يفهمه الوحي فعل ذلك
عليها بقوله الا فكيف ان لم يكن ذلك ان ذكر بعض ذلك الاجتهاد في حق النبي ان يوحي الله تعالى ما يحق فداود
وسليمان نبيان فما دخل سليمان بما فهمهم الله من الحادثة بالرأي فداود كان فضله وداود الوحي
لما وقع سليمان خلافه وقال الله تعالى فنسخ حكم الله تعالى ما كان بالرأي وقلنا اجتهد الا كان اجتهاد
سليمان اخبره بالصواب رجع داود الى اجتهاده فصار الحكم اجتهاد نفسه الا ترى ان نفقة الاولاد
بعد انقطاع الانفصاء باجتهاد مثله قد حكم داود بالرأي بين الخصمين فاتت وما الجواب حتى قال الله

في النكاح متقدم بموت الكتفي وأما تكلم بقوله وما ينطق عن الهوى فضعف فانه نازل
في لسان القوم ورد الزعم الكفار القائلين بانهما افتراء من عنده وكان معناه اي ما ينطق به
قرآنا فهو وحي لا عن هوى وليس معناه ان جميع ما ينطق كذلك ولئن لم تسلم ارجوم اللفظ
فلا سلم ان اجتهاده مع التقرير وحي بيس بوحي فكيف اذا طابقه وحي لان هوى ولما
جاز الاجتهاد في امور الجهاد الذي هو مختص الله لا على كلية بالاجماع فلان
يجوز في غيره من الاحكام ولا فرق لعدم الفارق قال ـــــ وما نسب سنة نبينا انها نسخ
من قبل فليل لا تلتفت اليه فانا لم نجد ما نقول انها نسخت شيئا من شرائع
الماضية بعضها ببعض وقبل تلك من الأمم انبي بشريعتنا نقول فهذا لم يقع
والصحيح انه ما وقع انه نعلمه الله ورسوله من شعائر الكفار بل من شعائر الله ورسوله لقوله
تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب فانه لا يكلم الظالمون فلا يكلم الا
ومعلوم انهم ما كانوا يستعظمون تلك الاحكام التي رفعها والا لجاءوا بها متعنتين الى الله ورسوله
عما انه شريعة لرسولنا ولهذا استدل احمد بقوله وتبين لهم انه الحق فسمى تبينهم حجة وان
النسخ ما ثبت بالوحي كما قال في القصاص بنقل الكرامي وقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس والذي نرجح ان الرسول علم ان اليهود نسخت التوراة وجوب الرجم فاحضر الكتاب
فعلنا نسخ من بقي ما في التوراة بالاحسان والغالب ان حكمنا اهل الكتاب ظاهر في توجههم
بين اظهرنا ـــــ وما نسب سنة نبينا شرائع من قبلنا لا نعلم انه صارت شريعة له بتقرير
كانت من بعض سننه وانا أخرت للدلالة على انها شرعة لاولئك فلا نعلم انها نسخت
وبعض انها نسخت واكثر المتكلمين ان شرائع من قبلنا لا تلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي طريقا واضحا بسلكه فيما يهمنا فتقيح كون نبي ما قد تعبد
لامته شريعة المختصة به واختار ابا الخطاب ان شرائع الماضية قبل المختص بنا
الا بدليل وذلك لان توقف الانبياء ليس من باب حاجتهم الى الحوائج الى الازمان
المتأخرة بل لاحتمال ان يوحى اليهم بشيء من شريعة رسول يوجد بعدهم فلا تكون
المصالح في ازمانهم على ما كانت فاذا لم يوح اليهم شيء من شريعة رسول يوجد بعدهم فالقياس
انه لم تكن شريعة فانتفى ان الاختصاص هو الاصل لان كان في شرائع الماضية بعضها
مع بعض كانت مختلفة مختصة فكان دور كل حزبة زمان واحد مثل شرائعنا كانت شريعته
مختصة بها في زمانه دون ما عداها لا كلية وشريعتنا من جملة شرائعهم فيجب اتباعها
تابعا لشريعة الاخوة فاذا نسخ بعضهم شرائع من قبلنا نقول ما لم تأت شريعة بنسخ شريعة نبينا
او كذلك النبي هذا قاعدة فيما نقل الينا فاما ما لم يقل الينا لا اقدر وهذا هو الاقرب الذي

ثالث القصص عليه ح

الظاهرية

مكرم

الاصفهاني

يتفرع على الإيمان والشرائع فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى مصدقا لما بين يديه والصحيح
عند الجمهور من أصحابنا وعامة الشافعية وطائفة من المتكلمين أن شرائع من قبلنا تلزمنا كالقول
الثاني لكن بشرط زايد وهو أنما يلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار على أنه يصير شريعة
لنا لا على أنه بقي شريعة من قبلنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
أشار إلى الإرث وهو يصير ملكا للوارث مخصوصا به ولم يبق ملكا للمورث فيحمل على أنه
شريعة لنبينا ومضاف إليه ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي ولقوله
تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وفي رواية أخرى فأولئك هم الظالمون
وفي رواية أخرى فأولئك هم الفاسقون ووجه التمسك به أن الله تعالى سمى من لم يحكم بما أنزل
على نبينا عليه السلام كافرا وظالما وفاسقا في الآيات المذكورة ومعلوم أن أهل الكتاب ما
كانوا يمتنعون عن الحكم والعمل بما في التوراة والإنجيل وإنما يمتنعون عن العمل به على أنه شريعة
لرسولنا فدل على أن من لم يعتقد على أنها صارت شريعة لنا فهو كما سماه الله كافر وظالم وفاسق
فلهذا أي لأجل أن شريعة من قبلنا صار شريعة لنا إذا قص الله ورسوله احتج محمد على جواز
القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى في قصة صالح ونبئهم أن الماء قسمة
بينهم والمهاياة مقاسمة المنافع بأن تكون الدار أو النهر مشتركا بين اثنين فيسكن أحدهما
شهرا أو يسقي أرضه شهرا والآخر شهرا آخر فاستدل بالآية على جواز مثل هذه القسمة فلو لم تصر
شرائع من قبلنا شريعة لنا لما جاز استدلاله واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين
الذكر والأنثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أي في التوراة أن النفس بالنفس فثبت أن
المذهب عندنا هذا بدليل استدلالهما وعلمائنا بشرائع من قبلنا وكذا استدل الشافعي
برجم النبي عليه السلام اليهودي بحكم التوراة على وجوب الرجم على أهل الكتاب ولم يشترط الإيمان
لإحصان الرجم لأنه صار شريعة نبينا بتقريره وقوله أنا أحق بإحياء سنة أماتوها فدل
على أن الشافعي يوافقنا في ذلك ونحن لا ننكر فعل النبي عليه السلام إلا أنا نقول نسخ ذلك بشرط
الإيمان للإحصان الموجب للرجم إذا الزيادة نسخ عندنا كما مر وإنما شرطنا في صيرورة شرائع
من قبلنا شريعة لنا أن يقص الله علينا أو رسوله من غير إنكار لأنه لم يبق الاعتماد في نقلهم (أي نقل أهل الكتاب)
كتبهم لتحريفهم كتبهم فيجوز أن يكون ذلك (أي ما قص الله علينا) من جملة ما حرفوه ولأنهم يتهمون في ذلك لظهور حسدهم
وعداوتهم لشريعتنا فيحتمل أنهم ينقلون شيئا لم يثبت عندهم أو يزيدونه وينقصون فما ثبت فلا بد
من الثبوت لنا بما لا يحتمل الكذب وهو إخبار الله ورسوله ولا يعتبر نقل من أسلم منهم لأنه تلقى
ذلك من كتابهم أو سمع من جماعتهم فلا يعتبر به قال ـــــ وما يتصل به ختم باب السنة

فصل متابعة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الكرخي لا يجب تقليده
إلا فيما لا يدرك بالقياس وأما فيما يدرك بالقياس لا يجب لاستواء الرأيين في الاحتمال
وقال الشافعي في الجديد لا يقلد أصلا وقال أبو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب
يترك به القياس وعليه أدركنا مشايخنا كفرضية المضمضة في الجنابة وعدم انتقاض
الطهارة بما لم يسل من الدم تركنا القياس فيهما بقول ابن عباس ما نفيه قليل الإغماء
من القضاء بقول عمار رضي الله عنه وعدم جواز إقرار المريض لوارثه بقول ابن
عمر لاحتمال السماع ولفضل إصابتهم في نفس الرأي لمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة
أسبابه ولكن لم يدع المجتهد بأنه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد في عصره عندهما
لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد من المجتهد منا والمجتهد
منهم ولا يلزم تأويل الصحابي النص حيث لا يكون متقدما على تأويل غيره لأن التأويل يكون
بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك قوله ـــــ وما يتصل به ختم
باب السنة متابعة الصحابة لأنه لما كانت شبهة السماع من النبي عليه السلام ثابتة في قول
الصحابي ناسب أن يلحق بالسنة إذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة اتفق العلماء أن قول
الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر واختلفوا في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال الكرخي
وجماعة من أصحابنا يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس مثل تقدير أقل الحيض والطهر وغيرهما
من المقادير لأن الصحابي في مثله القول لا يظن به ولا بد له من دليل ولا مدخل للرأي فيه إذ الفرض
أنه مما لا يدرك بالرأي فتعين السماع من النبي عليه السلام فيجب قبوله وأما فيما يدرك بالقياس
لا يجب تقليده لأنه إذا كان مما يدرك بالقياس لم يتعين حمله على السماع وكان القول بالرأي
والاجتهاد مشهورا من الصحابة فالظاهر أنه يتكلم بالاجتهاد وفي الاجتهاد هم كسائر المجتهدين
لعموم قوله فاعتبروا يا أولي الأبصار ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب فاحتمال الخطأ ثابت في
اجتهادهم لكونهم غير معصومين عن الخطأ وقد اشتهر عليه كسائر المجتهدين بدليل مخالفة
بعضهم بعضا فيكون قولهم مترددا بين الخطأ والصواب فلا يجب تقليدهم لاستواء الرأيين
أي رأي الصحابي ورأي غيره من المجتهدين في الاحتمال أي في احتمال الخطأ في كل واحد منهما وقال
الشافعي في القول الجديد لا يقلد أحد منهم أصلا أي سواء كان مما يدرك بالقياس أو لا يدرك
لا وجوبا ولا جوازا وكان يقول في القديم بتقليدهم وجوز بعض الشافعية التقليد من غير وجوب
استدل الشافعي بما استدل به الكرخي وبأنه لو كان قول الصحابي حجة لدعا الناس إليه كدعائه
إلى قول النبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى شريح أن اقض بكتاب الله ثم بسنة

رسول الله ﷺ بأيكم لم يقل برأي وقال أبو سعيد لبرد في ان نبلد الصحابي لجب بتركه به القياس وهو الحق وعند جمهور اصحابنا قال وهذا اي وجوب تقليدهم اذا كنا مثلهم فيما هو اوارد الفتوى وهو الاجتهاد وهذا اي التقليد في الجناية وتقدم انتقاض الطهارة في المائح المخمن عشرا للسيل مما يكرر في الموضع لعموم حكم التطهير وذكرنا القياس هناك اي في الصورتين المذكورتين فقال ابن عباس يقتضي عدم فرضية المضمضة في غسل الجنابة وهو مذهب الشافعي لانها ليست من الوضوء وقد اتفقوا على تجديد الوضوء اذا لم تعد كما ذكرنا فربما قاس صاحب السيل وكذا قال ابو ثابت الاعضاء القليلة وهو الاشياء مادون ست صلوات لانه يخ القضاء بفوت لذكر وضي اليه عذرا والقياس ان لا قضاء عليه اذا سوغ الاشياء وفي صلوة كاملة تحقق الحرج فانه يشق الحفن وكذا ذكروا جوازا لافراد اوازنه بفوت ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم حيث افردا ذانه الاهلال حتى تزوج جانب الصدق فبرضاء كما افراد والاجتمع ويوازنه اخره بعد ذبحه متمكنة لموازنة اهلال فيما قاله ابو حنيفة التقليد هنا تقريرا لما الكتاب وقد تمسك ذا لانسا انهم قالوا برضية المضمضة في الجناية بفوا ابن عباس بما رواه القياس ويكونا الحديث وهو لا يعلم عليه انهم قالوا برضية المضمضة في الجناية وشنان في الوضوء وكذا لانسا انهم تركوا القياس بفوا ابن عباس في عدم انتقض الطهارة عالم لسيلين بقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وكذا لانسا انهم تركوا جوازا قرار المرتفق الذي هو القياس بقول ابن عمر بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ولا قرار له بالدين الا ان يشاء الثلثين مذكورة في الهداية وأسندا الى المصنف لما حكم الحنث وهو لايمين لبرد في يوم جين فتدعا ان حنثا الصلح راجع له قول الصحابي فان الظاهر ان من يفتي بهذا يسمع فانه يفتي بالرأي بضرع وقد انعقد الجمع بعد المائة وثمرة هذا الاختلاف ما ذكره في الهداية من انه لا يجوز الاستدلال على الخصوم بهذا الاثر لان ما تحتاج الى السماع من حضرة الرسالة مقدم على ما يحتمل الرأي وقد كان الحق ما ذهب اليه الجمهور الا ان الاثر الذي قاله الصحابي مما لا يدرك بالقياس لا يكون مسموعا على الاسناد الا انه ينبغي عليه ان لا يتسارع الى التسليم ما لم يتحقق ان ذلك الصحابي لم يقله الا عن سماع من الرسول ﷺ لان الظاهر انه لا تقول في مثله عن اجتهاد ولا يكفي ان يقول سمعت من يقول سمعت من يقول سمعت الرسول ﷺ يقول لان الظاهر ان كل واحد من هؤلاء لم يسمع من الرسول ﷺ بل سمع من واحد من الصحابة ولا يكفي ان يقول سمعت من يقول سمعت من الصحابة لان الظاهر ان كل واحد من هؤلاء لم يسمع من الصحابة بل سمع من واحد من التابعين ولا يكفي ان يقول سمعت من يقول سمعت من التابعين لان الظاهر ان كل واحد من هؤلاء لم يسمع من التابعين بل سمع من واحد من تبع التابعين وهكذا الى ان ينتهي الى الصحابي الذي سمع من الرسول ﷺ وهذا هو الذي يسمى بالمرسل وهو حجة عند ابي حنيفة ومالك واحمد في احد قوليه وعند الشافعي ليس بحجة ما لم يعضد بمسند او مرسل آخر او قول اكثر العلماء او قول الصحابي على ما فصل في الاصول

الرأي بالكلية كما مر في حديث المصراة الوجه الثاني ان قول الصحابي لو كان صادرا عن الرأي ولم يكن محمولا على السماع كان في الوجه الاول اقوى وهو ظاهر وليس كذلك لان بعض الصحابة ربما يفتي بالرأي ويخالفه غيره فلو كان قوله صادرا عن الرأي لكان بعض الرأيين اقوى من بعض وليس كذلك لانه ليس بعض الآراء في نفسه اقوى من بعض وانما يكون بعضها اقوى من بعض بالنسبة الى الدليل الذي يعضده وهذا لا تنزيل ولا تنزيل ولا يخفى ان هذا هو الذي يسمى بالمرسل وهو حجة عند ابي حنيفة ومالك واحمد في احد قوليه وعند الشافعي ليس بحجة ما لم يعضد بمسند او مرسل آخر او قول اكثر العلماء او قول الصحابي على ما فصل في الاصول

الرسول ﷺ

عند جابر بن مسعود رضي الله عنهما خلافهما ابو حنيفة وابو يوسف لا خلاف بينهما انه محجة
فما لا يدرك بالقياس لغو لعلمي ذ فقد ولم يعثر فوا دراهم وانسي الحيض ثلثة ايام وعفان
ابن اعاص ذ فقد ولم تنقاص بأربعين يوما وعائشة في أكثر من أحوال ستين وهذا لا خلاف
عنهم بل كما بينته بعضهم من بعض وبعضهم من بعض وان شئت انه بلغ عشرة فلم فسكت سائلا انه
اما اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدوه اذا وعلم ولا يسقط البعض بالبعض ولا تعارض لانه ليس
وجه الرأي فلم لجواز الحاجة منهم بالحديث المرفوع فحجر فحدا النبيا صلى الله عليه وسلم فقد ترى بين
العجلة لا يقدر في الظهر فتوادة ذ ستين لعجائبه بعض عنه بعض شاغلة ذ في البعض الزوايا
قد اختلف عملها بما المتقدم منكما ابو حنيفة وصاحبيه وهذا البيان في تقلد الصحابة وقد ذكر
عنان على فمرأته شرط لإعلام تقدر الرأس لما لم تستبين فيها ذا كان راس لما لم شاذا اليه كما يوجد ون
الاحسنة وخالفه صاحباه بالرأي وهو ان الاشارة أبلغ في الوقوف من العبارة والاعلام بهم بالعبا
ولدتسبيحه بالاجماع فيما الاشارة اوقد فعلا بالناس مع بتقلد انه يرفع عنه كذا وقد رويت عن علي فحاسبهم
انه عشرا لاجيا المنكر له ما والذكر ما سنحق لا بالاجماع الفعل فيما بالرأي واقتضا واذا ضاع ما بأيدي
بسبب يمكن لا احتراز عنه وهو قول صاحبيه وخالفه ذا خالف المرء وعن علي رضي الله عنه
ابو حنيفة بالرأي فذا أتاه ابن فلد يصرفا لا يتحدد كما جيبا الوحد الموجع ولا يعلم عليا الذي
ذ فذكر بالحديث بالقياس وذ تركي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل لا تطلق ثلثا للسنة
بل واحدة وهو قول لكن وخالفا ابو حنيفة وابو يوسف ماروه عنهما بالقياس فما أتاها لا الحامل
تطلق ثلثا للسنة فيما تأتي الآيسة والصغيرة لا لحيض في حالها سلم عنهم وخوفا لزمان
الوضع كما في حق الصغيرة الإمكان البلوغ فمجون ان يتمام الشهر حتى تأتيها مقام الطهر ثم يمر زمان
تحدد الرئيسة فحدة مقدمة الطهر لرجاء الحيض في وقتها ساعة فسلمة فعملا بالقياس ولم
يتقلدا جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وقد اتفق تحليلهما خلافا بينهم ان قول الصحابي حجة
فما لا يدرك بالقياس مثل المقادير الشرعية الى الأعرابي فانهم فقد روا اقل الحيض ثلثة ايام وعشرة
دراهم فسكتا بقول علي رضي الله عنه وقد روا اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فسكتا
بقول ابن عباس رضي الله عنه وقد روا اكثر مدة النفاس يا وبعين يوما بقول انهما ان ابن اعاص الثقفي
واحد وابن زياد ثابت رضي الله عنهما لا يقدر الرأي فيما لم يقدر فيما انه لا يستقي فيما انه لا يستقي الوالد في
البطن اكثر من سنتين ولو بعد رجل مخرج الى المدة ان لا يثبت بالرأي ما يثبت
في الله فعلا ابتداء من غير تردد من التقليد واكثر كما جربا عددا اركعات في الصلوة
ومقدارا لحدود ومقادير النصب في الزكوات فما يزيد بين التقليد والاكثر اي يكون لم

تحرره

اصل لا الشرع بقاس عليه مجرد انما نه بالرأي كما قد روا ابو حنيفة منع ابلوغ بالسن فجاء عشرة
او تسع عشرة سنة لكونه سن بالغ فرق بين القليل والكثير فانا نعلم ان ابن عشر ليس ببالغ
وابن عشرين بالغ والنزد د فيما بين ذلك فكون هذا مستحيلا الرأي والى الله النزد د فحرم بهم
المنزو والتقدير لا التحد د فان قيل فما قولكم في ذكر في الوجه الذي تقلدتم فانه مرفوعة ذكر في الوجه
ابو حنيفة مدة منع المال من الصغير خمس عشرة سنة فانه قال فان آنسنا منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم ذ فالرد الناس فاوهما ا سرافا وبدارا ان يكبروا فان جئتما لا معرفة الكبر
على وجه يكون معه نوع من الرشد وذكر مما يعرف بالرأي وقد روا ابو حنيفة ذكر بخمس عشرة
سنة انهم صبر ورنة بحدا فيها وتنتصارفي نفسه اصلا فقد نسأها في الاصل فتبقى الصبغة
والكبر وكذا كقول ابو يوسف ثم بعلم بأن الرجل بني نوع الولد بما روضي يوما فلم يتقلن من فيه
بساعة او ساعتين بعد الولادة ذ لا يعلمن سنة او اكثر فوقع التردد بين القليل والكثير
فاعتبرا الرأي ضابطا بنا على اكثر من الناس فاما كم طبا ابلوغ بالسن بعشرين ذ لان
مون مثل هذه فقد عرف ما تأتي الصحابة او موهن بأن الفرق بين القليل والكثير كما ذكرنا
وكذا ذكر تقدير ربع الدرهم المقطوع في ذ ع بين بأن الفرق بين القليل والكثير ادا ذكرا ذا القليل يتحمى جاء
بالاجماع واكثرها يستحيى بالاجماع فوقع التردد بينهما فعرفنا بالرأي عدم حلول القياس
الى اجانب اخبا تقدم ما الذكر كرنا فوجب وهذا الاختلاف ذا الاختلاف المذكور تقلد
الصحابي فإنما منهم كما بينا بعض منهم بخبر خلد ذ بعضهم من بخبر بشيء ان ذكر ابو يوسف ابلوغ بخمس عشرة فلم
فسكت سئلها له وهذا اشارة الى قوله مرفوع الخلاف وحاصل ان تقلد الصحابي واجب اجماعا فما
شاع فسكتوا مسلمين ان ذ د ع حجة ذ د حجة الاجماع السكوتي ذ فاذا ثبت الحاجة عما لا احتمال الخطأ
واشتهرت فسكتوا ولم تعلم فوقوه والا فيجب تقلد اجماعا فما بينا خلاف بينهم ان قول الصحابي حجة
وسلموا ان علم التقائهم والاختلاف لهم انهم اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدوه ذ ا ي الاجتهاد وان
اقاويلهم كلها في الحق وان كان بعضها اصح من بعض واحد منها حق ما سوى كاذبا وبهم كاذبا وبعض
اقاويلهم بعضها خبرا عنا بينا والتعارض لا يسقط الكتاب والسنة ذا تعارضا ذ ا اختلفوا في
شيء ولم يجز الخطأ حتى بينهم بالحديث المرفوع الى ان يتعلم الى ان يسقط احتمال الخطأ
او لو كان بعضهم يخبر المرفوع الظاهر وبعضهم بالرأي ذ ا تعارضا ذ ا تساقطا ذ ا وقع الخلاف لما استقر
الخلاف ذ فيقول بكون متكلما بالاجتهاد بالرأي ذ ان اجماع صحابة ذ فقول الله تعالى تعارض
وجوه الناس ذ ويجب ان يجب المستفتي بالتعارض بين العلماء بما بينا بعض الصحابة بالرأي
فاذا تعذر الله جميعهم فعلم المجتهد بما بينا فما ان الصواب واحد منهم لا يجوز العمل بما في

من بعد لا بد له من دليل فوقه على ما مر في باب المعارضة قوله واما التابعي فكذا اعلم ان
التابعي هو الذي صحب من صحب النبي عليه السلام اذا لم يبلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة
ولم يزاحمهم في الفتوى لا يجوز تقليده بالاتفاق وكان مساويا لساير اهل الفتوى من الايمة
وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة كشريح ومسروق فاختلف في جواز تقليده فقال
بعض مشايخنا لا يصح تقليده لانه دون الصحابة لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة
احوال التنزيل ولعدم ترجيحه بصحبة النبي عليه السلام فانعدم في حقه اسباب الترجيح
الموجودة في حق الصحابي فلا يلزم من جواز تقليد الصحابي تقليده وقال بعضهم جاز تقليده
لانه لما ادرك عصر الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسلموا له اجتهاده صار كواحد منهم لعدم
انكارهم عليه فانه روي ان انس بن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن وقد
صح ان عليا حاكم الى شريح في درع له عرفها في يد يهودي فانكر اليهودي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر مولاه والحسن ابنه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد
اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة
الولد لوالده وخالفه شريح في ذلك ولم ينكر عليه علي رضي الله عنه وسلم الدرع الى اليهودي
ثم نقل ان اليهودي قال سبحان الله امير المؤمنين مشى الى القاضي الذي ولاه فقضى عليه لمن
هو مخالفه في دينه فرضي به فقد زعا صحة دينهم واعترف بان الدرع له وقال صدقت يا امير
المؤمنين خذ درعك ثم اسلم على يديه فقال له علي هذا الدرع لك وهذا الفرس ايضا وجاد
اسلامه وكان معه حتى قتل يوم صفين شهيدا وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح
الولد فانه روي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فافتى ان يجب
عليه مائة من الابل اذ هي ديته وافتى مسروق بوجوب ذبح الشاة فبلغت الى ابن عباس
فتواه فرجع اليها وقال رايي مثل راي مسروق والقولان روايتان عن ابي حنيفة فانه روي
انه قال هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو ظاهر المذهب وقال ما جاءنا من الصحابي
فعلى الراس وما جاء من التابعي فزاحمناه وفي النوادر نقل عنه انه قال من كان من ايمة التابعين
وافتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى فانا نقلده لانهم لما سوغوا لهم الاجتهاد وسلموا
لهم فتواه صار مثلهم والله اعلم

باب الاجماع

قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة قال الله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية جعل
مخالفتهم احد شطري استيجاب النار كمشاقة الرسول عليه السلام وقال الله تعالى كنتم خير

امة والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله
لما فرغ من بيان الاصل الثاني من اصول الشرع وهي السنة شرع في بيان الاصل الثالث وهو
الاجماع وقدمه على القياس لكونه اصلا بالنسبة اليه فانه قد يستنبط منه ثم الاجماع لغة
له معنيان احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمعت على كذا اي عزمت عليه
قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه فيصح على هذا اذا لم يبق من اهل الاجماع الا
واحد اطلق عليه اسم الاجماع وثانيهما الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا
عليه فعلى هذا لا يسمى قول الواحد اجماعا بل اتفاق كل طائفة على امر يسمى اجماعا في اللغة
والاجماع في اصطلاح اهل الاصول هو اتفاق جميع اهل الحل والعقد اي اتفاق المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في كل عصر على حكم شرعي قيد بعض العلماء الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
لم يقيد بل قال على امر يعم الحكم الشرعي وغيره فعند عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة
قطعية موجبة للعلم كرامة لهذه الامة خاصة شرعا ولهذا لم يكن حجة في ساير الامم وقال
النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة اصلا هكذا في عامة
الكتب ونقل صاحب الميزان الشرح ان النظام والقاشاني قالا انه حجة لكنه غير موجبة
للعلم بل هو حجة للعمل قالوا لان كل واحد منهم عند ما لا يوجب العلم واذا كان قول كل واحد
منهم على الانفراد لا يوجب العلم لكونه غير معصوم فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم
بما لا يوجبه لا يصير موجبا للعلم واتفق الكل بان الاجماع ليس بحجة فيما يتوقف صحة الاجماع
عليه كوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور ولعامة العلماء الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه ولا يطيعه من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى
من الضلالة ووجه التمسك به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما لم تكن في ضمه الى مشاقة الرسول فائدة لانه لا يحسن الجمع بين الحرام والمباح
في الوعيد وكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول وياكل الخبز فدل ان كل
واحد من المشاقة والاتباع حرام فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما يكون اتباع
سبيلهم واجبا فيكون اتباع الاجماع واجبا واليه اشار المصنف بقوله جعل مخالفتهم احد
شطري النار ولكن في عبارته تساهل لانه يقتضي ان مخالفتهم ليس بمستقل لاستيجاب النار
بل هو احد شطريه وهو ليس كذلك بل كل واحد من المشاقة والمخالفة سبب مستقل لاستيجاب

الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه
التمسك به انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان لفظة الخير بمعنى التفضيل فدل على
النهاية في الخيرية وهي توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم تكن حقا كان ضلالا لعدم
الواسطة قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون
خير الامم ولانه وصفهم بكونهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر ينبغي
يكون ذلك معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون منكرا فيكون اجماعهم حجة اذ لو اجتمعوا على الخطاء
لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف مدلول الاية واعترض على الاية الاولى
بان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند
عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد من غير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول
لكن سبيل غير المؤمنين هو الكفر ونحن نسلم ان المشاقة والكفر متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل
على وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين
للاستغراق فيتناول الجميع وجميع المؤمنين كل من امن الى يوم القيامة وذلك لا بد على ان ما وجد من
اجماع كل عصر حجة على ان المؤمنين عام في المجتهدين وغير المجتهدين وغير المجتهدين غير داخلين
وما دونهم داخلين في الاية غير دالة عليه سلمنا بان المراد بالمؤمنين المجتهدون في كل عصر لكن
السبيل مفرد لا عموم له فلا يقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع
فيما فعلوه من المباحات ولكنهم نصوا على الاباحة دون الوجوب ولوجب اتباعهم في اجماعهم
قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل واحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد
فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك تناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك
مشاقته او بمتابعتهم سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والذي يؤيد هذا ان الاية نزلت
في طعمة حين سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا والحمل على ما ذكرنا من التاويل ارجح من الحمل على
الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكرنا اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وفيما بعده والحمل على الاجماع
يقتضي ان يكون الاعمال خاصا بما بعد وفاة النبي عليه السلام اذ لا اجماع في حال حيوته عليه السلام
سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسبق تبيين
الهدى بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع
من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم كون دليل الاجماع هدى ودليل كون الاجماع
هدى ليس نفس الاجماع بل غيره وحينئذ كان في اتباعه عن اتباع الاجماع اجيب بان اتباع
غير سبيل المؤمنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وح لا يخلو اما ان يكون التوعد لمفسدة

تقدم دليل كونه

متعلقة به او لا لمفسدة لا جايز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما حسن التوعد
عليه فانه ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه بلا خلاف فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع
غير سبيل المؤمنين والمفسدة المتعلقة ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف
في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم تكن المفسدة المتعلقة به من جهة
مشاقة الرسول لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة او لم توجد و
السبيل الطريق وذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين فلا يجوز
تخصيصه بشيء معين من كفر وغيره بل يعم كل ما كان مخالفا لسبيلهم فانه لو لم يعتبر العموم يلزم
كون السبيل مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين سبيل كل من امن الى يوم
القيامة لان المؤمنين في الحقيقة الاحياء الموجودون لانهم هم المتصفون بالايمان حقيقة ومن
مات يسمى مؤمنا باعتبار ما كان ومن لم يوجد باعتبار ما يؤول اليه وكلاهما بطريق المجاز
فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر على ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة
سبيلهم وحمل المؤمنين على كل من امن الى يوم القيامة يبطله اذ لا حث على اتباع سبيلهم في يوم القيامة
وكون غير المجتهد مرادا مختلف فيه وان لم يخرج عن الاية فالعام المخصوص حجة ويجب ان يعتبر
عموم السبيل لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا
بكونه مباحا وهو تناقض قلنا دفع التناقض ممكن بان يقال الاية وان دلت على وجوب اتباع
المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ايضا ولا يلزم من مخالفة
الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم فتعين تاويلها
بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او اتباعهم سبيلهم في الايمان او في الجهاد
قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة بلا دليل فلا يصار اليه والاعتبار بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب الذي وردت الاية فيه من سرقة طعمة قولهم انه مشروط بسبق تبيين الهدى
الى اخره قلنا تبيين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا تكون الا بعد تبيين الهدى ومعرفته
بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لم يوصف بالمشاقة وايضا تبيين الاحكام الفروعية ليس شرطا
في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول وحاد عنه كان مشاقا وان جهل الفروع
واذا لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة فلا تكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع
غير سبيل المؤمنين فثبت الحق ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة الاجماع الا ان دلالتها اما لان
السبيل غير عام او على تقدير العموم لانه مخصوص بالبعض واذا لم يكن قطعيا لا يصح التمسك به

اتباع

متعلقه

ع كون الاجماع حجة ان انعقد لا بنيت كونه حجة قطعية بل ظنية والا ترسان يستدل لا
كون الاجماع حجة بما سنة كونها او ذكرها الغزالي من تصوير الكتاب الخ الخ من غير تعرض لذكر
والسنة وان كانت غير متواترة لفظا لكنها متواترة معنى وبيانه ان اوردنا ان تظاهرت
عن نيف على الالم بعصمة هذه الامة على الخطا بالفاظ مختلفة مع لسان الاتفاق من
الصحابة كقوله وابنه وابن مسعود لسعيد بن زيد وانبي ما كنت لاوهر من في وخطبة
ابي بكر وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق الجميع كتوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا وما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وبجتمع امتي على الضلالة مالك وقوله ان الله يجير امتي عن
الضلالة فما خطابه بيد الله عز اجمعه ولا يسلط بشرة دمن شر فيكن الله يجمع امتي
على الضلالة عليك بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية الا ترا لطاعة من
امتي على الهدى تخرج الدجال والا ترا لجماعة مات ميتة جاهلية الا ترا لطاعة من
من الاحاد بلغ الحد كثرة وان كان كل واحد منها احاد الا ان اتفاقها حاصل لكل
عاقل من مخوم ما نقصد الا بتي عليه السلام بعصمة امته وعصمتهم عن الخطا هكذا ومن البين ان هذا
كما هو قطعي جدوا ثم وقطعي ثبوتا على ان بعضها متواتر قولا وفعلا وان لا
لما صح عليه الاحاد الاحاد بل بالاخرة متواترة معنى بل الصحابة والتابعين ومن
بعدهم تمسكوا بها فهما متواتر الثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا يكون الجماع الا من الزمان
وجود المجاهدين والعادة جارية بتعاقب هذا الجيل الكثير بعد الكثير من الزمان وتخلف بعضهم
وقولهم بعدم الاحتجاج عالما على اصله لانه ان اصر على اصوله لم يشرع ولا الاجماع المحكوم
به عنه انكاره والسنة وقد ثابت هذه المسئلة بظواهر النصوص فافادة القطع وقد
تحرر عدم الاجماع ما لم يكن متعذرا الانفراد فيصدر قولهم بان كلا واحد ليس بموجب فلا يصير
موجبا بالانضمام فان كان الاجماع انما يوجد من يعتد به عند نصوصا كلا واحد
شرط الشرط فهاذا من باب به لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا فمن لم يعتد به كذلك
الغير فمان كان من باب قال بعضهم فحكى قال فيه الا يلزم من تنصيص الكل في اعتبار
هذا الشرط امتناع الاجماع الا ترى انه يتفق كذا والا يتفق عن اشياخ فان الساكتين لو قالوا
نعم ايسر ايتعقد الاجماع والجواب انا نجعل سكوت الافراد الباقين دليلا على انهم انما سكتوا
عن انهاء ما افتى به غيرهم لان سكوتهم الا كثر دليلا لموافق مع تكلمهم عن اظهار الخلاف
اذا الفرض ان الاجماع موافقا لجميع من يوثق عن عنه ورضاه فالموثق

فهو حوا لتكلم منهم تنصا على بوجب الانفاق منهم او نوع جميعهم الفعل فما كان من باب الفعو
كقيام الزنا والربوا والاهمال وسائر المحارم وتحريم الموسى منهم او نحو ذلك من الصفات
ومما يقبل الزوع والتي وهو ما اشبه ذلك اذا كان شمس الائمة وغيره ان النوع عن مة
كون اصلا لا بابه الاجماع والاجتهاد على الامور الاصلية ما الرخصة لبعض الصحابة
به ان كان من باب العمل بما يسكت الناقل بعد بلوغ ذلك اليه وهي مرة التاسع والعشرة الحادية
وزوا الحالة البتة فالوا لم يظهر الخلاف الا ان ما سكتوا بنيا مقطوعا عنه عند الراوي هكذا
وانا حتى هذا النوع خصه الاجماع الحاضر والاختيار فان نسبة الساكتين الى
الحضور اما الدين وقالوا يعقل اصحابنا كعبر سه بان وغيره كما نص عليه الكرخي الى
وداود الظاهري وبعض الحنابلة منهم ابو بكر الصيرفي ان الاجماع لا ينعقد الا بنقص
الكل ولا يثبت بالسكوت وحكى ذلك عن اشياخ ابي حنيفة انه الظاهر الذي من اكثر
العلماء والساكتون تفسير سبب ثبت به الاجماع حتى من قال بان الاجماع السكوتي ليس بحجة بان السكوت
محتمل رضا نفسه للوفاق والخلاف فلا يكون دليلا على الوفاق فلا كون اجماعا وهذا لانه مختار
ان يكون للموافقة والمحتمل ان لا يكون للسكوت على الاسباب كالخوف والمهابة لا سيما كان
عباس خالف عمر في المول فينبغي ان هذا اطهر ان يحتج عليه عمر فيما كان رجحا مهيبا
ومتفنن ذو رتبة فسكتت على تحريج والذي اقول ان شاء الله ان شاء الله تعالى الجماع الا
نصفا وثلثين وثلثة اذا وان كان عمر رضي الله عنه شاورا والصحابة ما افضل عمر من القضاء فاذا
بنا خبرا لقسمة والاحكام الا وقت الحاجة وعلى ان عمر سكت حتى ساد وقال المول
يا ايها الحسن فقال اذا رأى ان معتبر كعمر من المسلمين ورد ذكر حديث عائشة بنت عبد الله عن فعل
عمر بن بكر تحريم بجواز سكوته لانه لبل الموافقة حتى سأله عنها وعلى رضي الله عنه جوزا السكوت
مع كون الحق عنده خلافهم فلم يبد الا السكوت على الاجماع وكذا رد وكان امرأة عثمان عنها جا
فبلغ عمر انها في السوق ارجالها وتتحول بها فتحدثها عن بكر فما صلت من هيبته الى سمعت
الحديث فشاورا الصحابة فاشاروا ان لا غرم عليه فرأيت انه لو رد ت لا اجر الا غير
متعلق الا بقول من سكت فلما رأى عليه الغرة وقد اجاز السكوت مع اظهار
الخلاف فلم يعمل على سكوته لبل الموافقة فان استدل الشافعي لوضوح الانعقاد الاجماع
المنقسم من الكل لان كل لا عدم انعقاده اذا تكلم ما لم يشترط عن مختار فقال يتفق ذكر
بل العناد في كل عمر اذا بنى في انكار المنكر ويسلم عدم الموافقة اذ كان الكم

عندما الساكت مخالفا لوجب اظهاره وحرم السكوت والمحابة لانه يتهمون بذلك فان سكت
عن الحق شيطان اخرس والنطق بالبينة باطل لانهم كانوا يظهرون الخوف ولا يهابون
احدا ولا يخافون لومة لائم وتحذيرا لهم عن هيبتهم ومنعهم من ذلك صحيح لان الخلاف
في مسئلة القول المناظرة بينهم فما اكثر من ان فتح عليه غير ذلك وكان ابن عباس يكره والشدة
لا ينقيا والحق من غير صحيح لان حق يقول لا يخرجه فكما ما تقولوا ولا خير لها الا بصح وكان
يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وما نهى عن مقالة الا وهو اول خلق يقولها ما سمعت
قول الله وانصتوا لعلكم ترحمون قرأ القعنصا عنها اعطانا الله فقال امرأة واحدة
رجلا فخصمته اي غلبته وفي رواية لم يجئ فقال كذا لنا من فتح فمه عن حرف النساء الى البيوت
ولما قام عن حلقه الحارث فقال له معاذ رضي الله عنهما ان جعل الله عز وجل عليها سبيلا فقد جعل
عن ما قام عليها سبيلا فقال له معاذ لعلك عز قرأت انه المرأة ما كانت تفي في وقوفها مع
الحق فكيف فما فان ابن عباس عن ذي بلغ الحق وقد كان عمر فقد مه على كثير من كبار الصحابة
وبالله عن الهم يعد حمد الله عز في مدحه كانه فوقه ذهبه واذن رجع اهل بدر فخ قال
عبد الرحمن اذا ذن لهذا الفتى معنا وفي بنا ما نحن مو مثل وقال انه من فتى فعلى ذلك هم
ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسأله عن قوله تعالى اذا جاء نصر الله فقال لهم اعلموا
اذا فتح علم الله يستغفره ويتوب اليه فقال لم يعجبه ما تقول ما كنت اعلم منه الا على ما
ما علمتم منها ثم قال كا كيف تلومونني بعد ما ترون فلما رجع هذا النبي ابن عباس
فتاه بها فلما ظهر له عدد في الاصناع عن المناظرة معهم لما عرفي نفسه ولم يدعه ذكره في الاستعفاء
عن المناظرة معهم لانه يمكن على سان مذهبه فان كان واجب عليه ان يبين مذهبه للناس فلا يكون ساكتا
عن الحق كمن المناظرة ولكن الخوف فيها عدو احدة فاما يتبدد عن كشف في المناظرة الهم لكون ساكتا
عليه واما تحت الشبهة فانها سكت على ان افترض انقوا بالاسكوت والتاخير الوقت
الحاجة كان من حسان فان للامام ان يوخر الشبهة فما يفصل من المال لكن من غير الفلسفيين يتوب
المسلم وكل الشبهة فهي الى الكافر احق عند علي في اسعد الناس قرب الى راية الامانة وصيانة
عن القبيلة الفاجرة وعناية لحق النساء والعدل في شراهة الموضع لا يجب اظهار الخلاف
فوق ليس لهم بل يوثر الاول فكتمه اذا لم يكن فيه على بان سامع الاخر عنده وقد سكت على
ج الاشياء ومن شر لي من ما هو الاحسن عنده وقد قوله في الاعلام لا تكتم علمك ان صوبا ما
وحسنا الهم يوجد من عمر مباشرة صنع والسبب جبانة وكون التزام الفرقة كان احسن صيانة
عما القبيلة الفاجرة وعناية لحسن النساء واظهار الحق لو قد سكت اولا ولما استنطقوه بين وفي

كما قال ابن و

لا نعتقد الاجماع عن القياس الاختلاف الناس في القياس انه حجة أم لا فكيف بمجرد دعوى الاجماع عن
نقل المستند فهو حجة لهم ووقوع الاجماع عن القياس ومع هذا لم يجوز لنا فان عمر بن الخطاب رضي الله
عنه وقف الطلاق على الاناة ولم ينسخ بذلك اجماعهم قالوا لكن لعله لم يعلم بذلك فلا يكون اجماعا وقد
استنبط هذا المعنى من قوله والذي نفسي بيده والمعنى انه لو علم لما وقف احد اجماعهم على ذلك مع
وكان سبب الاجماع اجتهاد عمر كما اجتهد عمر بالرد على ابي بكر في قتال مانعي الزكاة وكما اجتهد
وهو نبأ من الخلفاء قبله بالامامة حيث قال ان رسول الله اختار لنا ابا بكر لديننا فرضيه رسول الله لامرد ينا
واذا هذا افترى فأولى عمله بحدد المفترين وبأن ضعف خلاف الظاهر بتمكن من كون الناس
عرفوا بالتتبع ان الناس في زمان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على الاجماع من جامع آخر مما
لا يحل الخلاف هذا اذا روى ان اجماعهم كان في زمن حياته صلى الله عليه وسلم والشيعة حيث قالوا
لا نعتقد الاجماع الا بمن فيه قول المعصوم وهو الامام المنتظر له وانه ليس بمعصوم اصلا فلا
العلم لما يعتقدونه من كذب قولهم بقيد الوجود وانما نكتفي بعدم العلم بالوجود لان
العلم لما يعتقدونه من كذب قولهم بقيد الوجود وانما نكتفي بعدم العلم بالوجود لان
الاجماع عن خبر واحد اجماع القياس فلا يحتاج الا الى اشتراط جامع
للاجماع لا يحتمل الخطأ بحال ولا دليل لهم على الاجماع بطريق القطع وكونه حجة قطعية
لم نثبت سوى قبله بدليل من قبل سنتدي وبسببه الذي ابديه لشرط قطعية الاجماع انا لو سلمنا ان اهل
الكتاب اجمعوا على شيء وكانت باطلة فلو كان قطعيا لاحد لكان قطعيا في حق جميع
الامم بل انما شرطنا كون الاجماع حجة قطعية من قبل غيره اي لاجل ان الاجماع ونفس لزامة
لهذه الامة خاصة واستدامة لحجة الله على الاحكام الى يوم القيامة لا ثبت بالدليل القطع
ان يثبت عليه الاجماع الا النبيا، وشريعته دائمة الى قيام الساعة فتح وقوعه حوادث جزئية قطعا
وزمان الوحي وليس فيها نقل قاطع واجتماع الامة على حكم ما وهو لم تكن حجة وخرج الذي عن اجماعهم
وقعوا في الخطأ واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطت شريعته في بعض
الاشياء فلا كون شريعته كلها دائمة قيد وكما ان الخلفة في اخبار الشارع وبه يجاب الوجوب
القول لا يكون الاجماع حجة وهذا المعنى لا يتصور بين ان يكون مستندا قطعيا او ظنيا وقولا
المصنف او لهم جميع لبيان وجه عدم اليقين لكن الاعتبار لذكر الدليل وهو ظاهر ان

الاجماع لا يعتقد عن عدد لم يبلغ قطعي كما ذهب اليه منا الخاجي قالوا لانعتقد الاجماع
الا عن خبر واحد او القياس اذ عند وجود الخبر المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى
الاجماع لثبوت الحكم بهما فلم يبق لانعقاد الاجماع فائدة تكلف وما لا فائدة له
فانه عبث وهو قطعا باطل والاجماع وان كان مذهب المتكلمين كما هو العامة في صحة انعقاد
الاجماع عن غير دليل قطعي باعتبار انها لا تتفق عن مستند قطعي فعن قطعي او لا لانه
اذ لا اتفاق الذي هو كذلك ويعتقد انه يفيد به فائدة كون الاجماع موكدا للموجب
الدليل القطعي مستقلا به ملزوما وجدا من كل نسان قطعيان وكان كل منهما في قوة الدليل
جميعهم لا اجزاء عما هذا التقدير انه لو شرط ان يكون الجامع قطعيا لاعتبر كان الاجماع لغوا
اي غير مفيد فائدة مقصودة مثمرة من اسم واداته التأكيد ليس بمقصود اصلا فلا
ما ذا لم ينتشر ذلك لانه قد يفيد القطع بقيد انه لم يصدر دعن قطعي او انه لا يدل من صدر عن قطعي
فلا كون لغوا مطلقا ثم اعلم ان اشتراط المستند للاجماع قول الجبهي وابو اسحاق طائفة
شاذة انعقاد الاجماع مع عدم توفر من ذلك لتوفيه وسماع بان يوقفهم الله اختيار
الصواب بالهامه وغيره من خلق علم ضروري لهم من غير مستند قال ابو اسحاق
كان عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لا غيره بقليل ولا يكثر ثم لا يشترط انقراض العصابة
ولا عترة الرسول عليه السلام ولا انقراض العصر الا ذي لم يخالف ادا راد ان
يذكر من سواهم الاعتداد بالاجماع وحكاه عن اهل الاجماع كما يجتهد ليس بشيء لانه
وذلك لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة بقضايا خبرية الدالة
منطوقا تارة ومفهوما اخرى كقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله تعالى الا لم يختم اجتمع على الضلالة ولفظ الامة ظاهر بتناول كل مسلم لكن انعقاد
على سبيل منكم لهم له على الجماعة لا الاطباق او امتناع من عن اصابة الاجماع قائم وان كانوا
من الامة فقد عدل الامة يريد من الامة للامن منهم من يتصور منه الوفاق او الخلاف وقد اثم بريد
من سيوجد الى يوم القيامة وان تناولها الدليل لا يمكن التفكير فيه لكل فريق يوم
القيامة لعدم كما يجوز ولا القيامة لانقطاع التكليف والمقصود من الاجماع ان يتمسك به
ليثبت الاحكام واتفقوا على موافقة اعتبار كل بتجدد عدد معتبر والنوى واختلفوا
في اعتبار موافقة العوام المكلفين والاصولي الذي يس بفقيه والفقيه الذي ليس
باصولي والمجتهد الفاسق والمبتدع وامام لم يؤد الى كفر فذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجماع
لا نعتقد الا باتفاق جميع الامة حتى ابنائها وعوامها بان اهل الحق واهل البدعة لان الحجة اجماع

الأمة فيتناول الكل لكن خص من لا فهم له فبقي الباقي على حاله والجمهور لم يعتبر الا اتفاق اهل
الاجتهاد الموصوفين بالعدالة اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما
انما يثبت باهلية الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة لا تثبت الا بالعدالة
لان الفسق يورث التهمة والمقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاتباع وانما يلزم
اتباع العدل المرضي دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة فلا يستحق الا من كان موصوفا
بالعدالة والفاسق ليس باهل لذلك فلا يوجب الاتباع ولان التوقف في خبر الفاسق
واجب بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وذلك ينافي وجوب الاتباع فيورث
التهمة لانه لما لم يحترز من اظهار فعل يعتقد حرمته لا يحترز عن اظهار قول يعتقد
بطلانه وبعض الشافعية كامام الحرمين وابي اسحق الفيروزابادي يعتبر قول الفاسق
المجتهد لانه لا يلزمه تقليد غيره فلو انعقد الاجماع مع مخالفته يلزم عليه انقياد موجب
الاجماع وتقليد غيره وقال بعضهم المجتهد الفاسق اذا اظهر دليلا صالحا يرتفع الاجماع
بخلافه والا لم يعتد بخلافه واما صاحب الهوى فسياتي حكمه واما الاجتهاد فشرط في
حال دون حال اذ الاحكام ينقسم الى ما يشترك فيه الكل ولا يحتاج فيه الى الراي كامهات
الشرايع كالصلوات الخمس ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاق الجميع والى ما
يحتاج فيه الى الراي وهو ما لا يدركه الا اهل الاجتهاد كتفاصيل امهات الشرايع فيشترط
في انعقاد الاجماع عليه اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم اذ العامي ليس له آلة الاجتهاد
فلا يكون اهلا لطلب الصواب فيما يدرك بالاجتهاد فصار كالصبي في نقصان الآلة
والمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طرق الاجتهاد والنحوي الذي
لا يعرف ادلة الشرع وطرق الاستفادة منها بمنزلة العوام في عدم اعتبار خلافهم لنقصان
آلاتهم في درك الاحكام الشرعية الا فيما يستغنى عن الراي او وقع الخلاف فيما يبتني على علومهم
كالنحو والكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه واختلفوا في الاصولي والفقيه
فمنهم من اعتبر الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه لعلمه
بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى المقصود
الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي
الاحكام من مفهومها ومنطوقها بخلاف الفقيه ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية

المعدوم في العوام ومنهم من لم يعتبرهما لعدم الاهلية المعتبرة للاجتهاد ومنهم من اعتبر وشرط
في انعقاد الاجماع كون المجمعين من الصحابة لا غير وهو مذهب داود واتباعه واحمد في احدى
الروايتين عنه قالوا ادلة الاجماع مخصوص بالصحابة اذ هي غير خارجة عن الآيات والاخبار
التي ذكرها من قوله تعالى كنتم خير امة وامثاله وهو خطاب للموجودين في زمن النبي
عليه السلام دون غيرهم والجمهور بان الادلة غير فارقة بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل
كل عصر حسب تناوله لاهل عصر الصحابة اذ لو كانت خطابا للموجودين وقت النزول فقط
يلزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا وقت النزول لانه حينئذ لا يكون
اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت النزول ويلزم ان لا يعتد بخلاف من اسلم او ولد من
الصحابة بعد النزول لكونهم خارجين عن الخطاب وقد اتفقوا معنا على اجماع هؤلاء فلا يختص
بالمخاطبين والخطاب لا يختص بالموجودين كالخطاب بساير التكاليف ومنهم من اشترط في
انعقاد الاجماع اهل البيت وهم الزيدية فانهم قالوا لا ينعقد الاجماع الا من عترة النبي عليه السلام
اي قرابته واهل بيته متمسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا اخبر الله تعالى بنفي الرجس عنهم بكلمة انما التي للحصر والخطا رجس
فيكون منفيا عنهم فقط وبقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا حجة في غيرهما ومنهم من اشترط في انعقاد الاجماع
ان يكون المجمعون من اهل المدينة فانه نقل عن مالك ان اجماع اهل المدينة وحدهم حجة
ولم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم فوجب متابعتهم والمختار ما اختاره الجمهور
وهو ان هذه الامور زائدة على اهلية الاجماع والادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا توجب
الاختصاص بشيء من هذا وهم بدون غيرهم ليسوا كل الامة ولا كل المجتهدين فلا يكون اجماعهم
حجة والجواب عن تمسك الزيدية ان الاية نزلت في نساء النبي عليه السلام لرفع التهمة عنهن
يدل على ذلك سباق الاية وسياقها يعني اولها وآخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي الآية
واشارة النبي عليه السلام الى علي ومن معه بقوله هؤلاء اهل بيتي لا ينفي كون النساء من اهل
البيت بدل على ذلك الاية المخاطبة لهم وكذا تذكير الضمير في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون
النساء من اهل البيت فانه انما ذكر تغليبا للذكور ولئن سلمنا ان المراد به علي وفاطمة
والحسنان لا غير فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء او البدع او البخل
والطمع على ما ذكره المفسرون فلا يصح الاحتجاج به ولقائل ان يقول الرجس محلى بالالف واللام

فيقتضي نفي الرجس بانواعه مطلقا من غير تخصيص فيدخل فيه الخطاء وغيره والجواب عن
الخبر انه من الاحاد فلا يكون حجة عندهم على انه ورد كتاب الله وسنتي وان كان ورد عترتي
كما ذكره فيمكن حمله على روايتهم جمعا بين الادلة وهو لا ينفي كون غير الكتاب والعترة غير
متمسك به اذ السنة غيرهما وهو متمسك به بالاتفاق والجواب عن تمسك مالك ان الخبر وان دل
على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من كان خارجا عنها لا ينفي الخبث عنهم ولا على اختصاص
الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء الفضيلة
عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وهذا فان مكة على فضايلها المختصة بها
كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك
وهي مولد النبي عليه السلام ومنشا اسمعيل ومنزل ابراهيم لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب
اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء وايضا يلزم على ما ذكر ان لا يعتد
بخلاف الصحابة الذين سكنوا العراق وهم نيف وثلثمائة والشام واليمن وساير البلاد وما
ثووا بها وهو بعيد واختلفوا ايضا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع حيث قال بعضهم لو بقي من الاجماع
قوم لم يبلغوا حد التواتر والحق انه لا يشترط ذكروا اليه اشار المصنف بقوله لا عبرة لقلتهم
وكثرتهم لان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر وكانت الادلة السمعية
تقتضي عصمتهم عن طريان الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فمختلف فيه
من اهل الاصول فقايل يقول ان قوله حجة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدقت الامة
عليه وحده بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد واذا
كان الواحد امة تناولته نصوص الاجماع وبعضهم انكر ذلك مصيرا منهم الى ان الاجماع يشعر
بالاجتماع واقل ما يقتضيه الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما يتم لو كان الاجماع من الاجتماع
بمعنى الضم اما لو كان بمعنى العزم فلا يتوجه ذلك قوله ولا انقراض العصر اي لا يشترط
انقراض العصر اي انقطاع اهله بموتهم لصيرورة الاجماع حجة عند الجمهور وقال الشافعي واحمد
وابن فورك يشترط انهم لو تواطؤا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم وما ظهر في الانتهاء كالموجود في الابتداء
ولو كان خلاف بعضهم موجودا في الابتداء لا ينعقد الاجماع فكذا اذا اعترض ذلك بالرجوع
والذي يدل على ان انقراض العصر شرط ما روي عن علي انه قال اتفق رايي وراي عمر ان لا تباع
امهات الاولاد والان قد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق وكذلك قول ابي عبيدة
السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول ابي عبيدة دليل سبق الاجماع
ولو لم يكن الانقراض شرطا لما جاز رجوعه لانه حينئذ يكون رجوعه خلافا للاجماع وما روي ان

ابابكر رضي الله عنه كان يسوي في القسمة ولم يكن يفضل من كان يفضل في السبق في الاسلام
والعلم وقدم العهد والهجرة على غيره ولم يخالفه احد من الصحابة فحل محل الاجماع ولما عاد
الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم وانما جاز مخالفته باعتبار
ان العصر لم ينقرض فدل على ان اشتراط الانقراض شرط ولانه قال لتكونوا شهداء على
الناس ومتى حرم عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم وحجة الجمهور ان ادلة الاجماع مطلقة
عن اشتراط الانقراض فيجري على اطلاقها واليه اشار المصنف بقوله لاطلاق ما ذكرنا
اي من ادلة الاجماع فانه اذا اجتمع اهل عصر على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى
تلك المسئلة وتجب عصمتهم في ذلك ولان الاجماع قد تحقق فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى
لو رجع لا يعتبر ولانه لو شرط الانقراض لم يثبت الاجماع ابدا الا ان بعض التابعين كان يزاحمهم
في الفتوى فيصير حكمهم كحكم الصحابة فلو لم ينعقد الاجماع لجاز للتابعين الخلاف وهكذا
في تلاحق القرن الثاني والثالث فيؤدي الى انسداد باب الاجماع والمنع اسهل من الرفع فيعتبر
الاختلاف في الابتداء دون الرجوع في الانتهاء والجواب عما ذكروا انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء
على الناس وحجة عليهم وبين كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة لما
مر بل ذلك لما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة وليس في قول
علي ما يدل على انه خالف الاجماع فانه قال اتفق رايي وراي عمر واتفاق رايهما ليس باجماع
مع ان جماعة من الصحابة كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن
عبد الله وغيره فلا اجماع وقول ابي عبيدة رايك مع الجماعة دليل على ان مع عمر جماعة لا ان
جميع الصحابة معه فلا يدل على الاجماع وانما كان اراد به ان يضم قول علي رضي الله عنه الى قول
الجماعة لانه كان يرجح قول الاكثر على الاقل وعلي رضي الله عنه ما كان يرى الترجيح بالكثرة
بل بقوة الدليل واما عمر فقد خالف ابابكر رضي الله عنهما في التسوية في زمانه قبل انعقاد الاجماع
وقال ابو بكر اجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال
عمر انما عملوا لله فاجرهم على الله انما الدنيا بلاغ فهم في الحاجة اليه كلهم سواء ولم يروى عن عمر
رضي الله عنه انه رجع عن قوله فلا ينعقد الاجماع بدون رايه فلما آل الامر الى عمر في خلافته
عمل برايه قال ولا تعتبر مخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا من
لا راي له في هذا الباب لانهم كالمجانين في هذا الحكم الا فيما يستغني عن الراي وقال بعضهم
خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة ولكن جعل اجماع هذه
الامة حجة كرامة ثبتت لهم على الموافقة من غير ان يعتمد دليل الاصابة فلا يجوز ابطال

دار الاسلام

حكم الافراد بعد ان كان من اهل النظر الاجتهاد والصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا في واحدة
على قولين كان اجماعا على ان ما خرج من قولهم باطلا وكذا اختلافا لعلى في كل عصر عند بعض
مثلنا لحنا اقوى ـــــ والاخير مخالفة الاجماع الاصوليون والمراد من كان
غالبا كما هو الاصح لزوما وافقا للمالكي بان جبر ما قد تخلا ان يتبع الا مجماعا لقوله صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة وبعض المحققين القائلين بالتشبيه انما يعتبر اجماع المسلمين من
الصحابة لانهم هم الذين يعتد بهم في الاجماع وكذا المراد به الامة هنا من هو اهل لمن الكرامة وهي اتباعه
المتابعة من الدخول في الدعوة وكذا المراد به من كان يدعو الناس الى دعوته الا قوله صلى الله عليه وسلم
اطاعوا له اسنة قيصر متتالي لدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولا لمن لم يعتبر خلافا لمن وافق
في امامة ابي بكر ولا لخلاف الخوارج وخلاف علي رضي الله عنهم وكذا المراد به المازني في الهوى
وهو الذي لا يبالي بما يقول او يفعل حيث ظن انه لتعلقه من هو كذا انكر انما لا يبالي مستقل للعدالة
واما اذا ادعى الناس في شهادة وكفسه شهود به فقد قال لم يقبل فانما يبطل لا يعتبر بقوله
كذا كرامي منعم اعتبار قول ابو الفضل في امامة ابي بكر الخوارج في امامة علي وابيه انما المستند
بقوله لا يعتبر مخالفة اهل الهوى فيما تسموا به الا ان يكون لهم تاويل مثل مسئلة القضاء
والقدر وخلق الافعال وغيرها لانه انما يضلل لبدعة لمخالفته سنة جاءت ظاهرا والا يعتبر
قوله فيما خالف الدليل الواضح الذي وجب تضليله بتلك المخالفة وفيما سوى ذلك يعتبر قوله
ولا ينعقد الاجماع لمخالفته ان كان مجتهدا لانه من اهل الشهادة ولهذا تقبل شهادته لا المخالفة
قال شمس الائمة الكردري كان متهما بالهوى وكفسقه يعتبر مظهرا له فيما يجب هكذا فاما اذا كان
مظهرا له فانه لا يفيد بقوله في الاجماع ان الحق الذي لا يجوز كتمانه شهادته لا يوجد ههنا فانها
تقبل الا انتفاء التهمة الكذب عما قال لم يجز قوم تخطئي الذنوب حتى جعلوها كفرا الا يتهمون
بالكذب في الشهادة وهذا لا يدل على انهم لا يتهمون في الاكفار فلا يعتبر قولهم قوله ولان
لا دليل له في هذا الباب لانه لا يعتبر مخالفة من لا رأي له لا هو من اهل الاجتهاد في باب الاجماع
بان كانت المسئلة مما يدرك بالاجتهاد فلا يعتبر لمخالفة غير المجتهدين لان الامم بالنصيحة لهم
في هذا الباب لعدم الة الاجتهاد فصار وكان نصيبا في الجانبين في هذا الفكر والجامع عدم
اهليته يعدم شرطه وهو الاجتهاد الا في مسئلة يستفتى فيها لرأي والاجتهاد كانت الشرائع فان
غير المجتهدين كمثل لهم المجتهدين في ذلك لعدم الاحتياج الا الاجتهاد في ذلك فهم من الامة فكذلك
ذا خالفن في انعقاد الاجماع كما مجتهدين في المسئلة فوضته ولا فرق لما ذا ذهبا العامي
العاقل اذا خالف الاجماع فقط اهل الرأي او العقد فجهله فلا يكون اهلا للوفاق والخلاف فان كان

عند قبيل يصح الا تفي ذلك في المجتهدين من عادة وقد مر تحقيق هذا البحث فلا حاجة
الى الاعادة فتوله ـــــ وقال بعضهم خلاف واحد لا يعتبر لا خلاف الاقل وحاصل
ان مذهب الجمهور اشتراط اتفاق جميع اهل الحل والعقد في انعقاد الاجماع ولو
خالف واحد منهم لا ينعقد الاجماع وقال الجبر بن جرير الطبري واحد من خمسة
احدى الروايتين وبعض المحنفية اتفاق الاكثر كما في انعقاد الاجماع والاعتبار
بمخالفة الاقل وقال بعضهم اذا كان الاقل واحدا او اثنين ولم يبلغ حد التواتر لم يمنع
خلافهم من الانعقاد وان بلغ المخالفون حد التواتر منع خلافهم من الانعقاد
وعزي هذا لعبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان بلغ الاكثر اجتهاد المخالف
فهاذهب اليه كان خلافه معتدا فلا ينعقد الاجماع بدونه فيما نقل عن عيسى في
مسئلة العول وان اتفق الاكثر اجتهاد المخالف فلا يعتد بخلافه فينعقد الاجماع بدونه
كخلاف ابن عباس في المتعة وغيره وبهذا قال الفضل وقيل لو الاكثر حجة وليس باجماع
استدل لمن منع مخالفا لما فعل بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسواد الاعظم وهو اكثر المسلمين
لا جميعهم وبقوله صلى الله عليه وسلم من شذ شذ في النار والواحد الاثنان
بالنسبة الى الجملة الاكثر شاذ فثبت بهذين ان اتفاق الاكثر حجة فاجاب الاكثر والا ما استحق
المخالف الوعيد وبان الايات والاخبار الدالة على كون الاجماع حجة ورد ت بلفظ
الامة وهو يتبع الطائفة من اهل العصر الى بضعة من الواحد والاثنان كما يقال ينهى عنهم
نحوي البلد ويريد به من بعد الاكثر وكان اجماعهم حجة لما قلنا من النصوص على ما بان اتفاق
الامة خلافية لابي بكر على الاجماع لما اتفق على العمل الاكثر وقد خالف فيه عدة منهم كعلي
وسعد بن عبادة وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتد الخلاف لهم وبان جمهور الواحد الى الخمسة
الذين تواتر بهم الخبر ويقتدى بهم فيما جرى الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكروا
على ابن عباس بخلافه ربوا الفضل ولم يكن اتفاقا الاكثر حجة فاجاب الانكار لعله
كونه مجتهدا وبان فوق ما من الصحابة قد تفرقوا وبانتشارها ولم يمنع خلافهم من انعقاد
الاجماع مثل خلاف واحد بدليل قوله ـــــ وقد اختلف في هذا الفكر والجامع عدم
وعدم افساد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل وبان الجماعة احق بالاصابة
من الواحد والاثنين استدل الجمهور بان كون الاجماع حجة ثبت بقول الكرامية لهذه
الامة خاصة بصفة الموافقة من بين جميع من يعتقد اجماعهم وبدليل صاحة الذي
يمنع بنسبة كونه حجة عموم معنى لا لحق والدليل كون في عصر مجتهدا ان وثلثة واتفقوا على حكم

ثبت الاجماع وكون حجّاته ان العقل الجمل انفاتهم بما المتكلا لا يعلمون انفاتهم بما الكذب
اذ الجمود الجمود لا فان كذبه لا يصح اسطا حكم الافراد اى لجواز الغاء مخالفة الاقل
والواحد الاثنين بعد كونهم من اهل الاجتهاد وحيث لا يصح الاجماع بدون رايهم بل يعتبار
راى الواحد او الاقل فلا معنى لاجماع بدون رايهم وان ما ثبت بغير موقوف الاجماع وجب رعايته
جميع ما ورد به الشرع والشرع ورد بوجوب الامة عند انفاتهم فلا يتسع مخالفة البعض
وان كانوا اقل الا ان المخالف مجتهد فيحتمل قوله الصواب وقول غيره الخطاء وان كانوا اكثر
فلا يثبت القطع باجماع الاكثر ولان الاكثر سوغوا ذلك لاجتهاد ولو اجمعوا على خلافه
مع مخالفة الاقل لكونوا اجماع الاكثر حجة لما سوغوا ولا لكونوا على الخطاء قد سوغ الاكثر
الواحد للواحد فهو اولى وتسويغهم له الخلاف عن الاجماع لم يتعقد من خلف فرد كما اتفاق
اكثر الصحابة حين اجتماع قتال مانعي الزكوة فقد خالف ابو بكر بن عبد الله فهو سوغى اجتهاد
وكذا سوغوا اجتهاد ابن عباس في مسئلة العول حيث خالفهم وكذا سوغوا خالفه وابن مسعود
للاكثر في انهم اذا فرضوا من مسائل الفرائض كما سوغوا خلافه في مسئلة ان الوضع الاستغنى الوضوء
وكذا سوغوا خلاف ابن عمر في ربع الاكثر هم وجواز اداء الصوم في السفر وكما وجاز بعدون
جميع ذكر خلافا لا اجماعا والجواب انما المراد بما سواد الاعظم جميع المومنين فانما
وحدا لاجماع من جميعهم فلا يحتمل الرجوع بعد الانعقاد والمراد حال انما سي متابعة اهل
السنة والجماعة والا لكان في اجماع الهوى والبدعة المنفردين مندفع الاجماع بالموافقة السواد
الاعظم وكذا الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان انشاذ من خالف بعد الحق في بقاء
شذاذ المعصوم نادرا اتوتسمى بعد ما كان اهلها او المراد بالسواد الاعظم وجوب متابعة الاجماع
عما من ثاني يعدم من جواز عدد امنهم بعد انعقاد الاجماع واطلاق الامة على الاكثر بطريق
المجاز والدليل يمنع فيه واما امامة الاكثر فحق لكن ثابتة فيلزم موافقة من خالف بالاجماع بل
بالسعة من الاكثر هو كافية الانعقاد والامامة فلم لا يرجع القهقرى الى الاثنين اعتماد الاجماع
بعد وكذا قياسهم الاجماع بالتواتر ليس صحيحا ان الاجماع انما صار حجة لما للقه عصمة
الامة عن خطأ كما مر في حال والمعتبر في الاكثر ليس كل الامة وكذا لعدم تيسر عنهم
ع انوا تواتر انما اكثر الصحابة حاز من عما من خلافهم في بروا الفضل الخلافة ابي الشهور وعمر
حدث الاباء الستة لا لانه خالف الاجماع وظاهر بعد ما بلغهم الحديث رجع اليه واتم بعقده
لخلافة ثبت بنا نه كونه مما لم يتفق معه وقوله لما حجة بتقييد الحجية الاسيمي من الخبط الاخير
من الخبر وكذا خلاف ابن عباس في العول انما رجع الى قياسه الى الليراث الصوم هو الاصلاح

عن مخوض فلا يتحقق ذكر مع اكل الدين قوله والصحابة اذا اختلفوا اي حادثة هل يبين
او اكثر كان اجماعا منهم على انه لا يجوز احداث قول الخروجا في اقوالهم وهذا لا الاثنان بل الصحابة
ونظيره ان الصحابة اذا اختلفوا في مرجع حاملة في عنصار وجعا فيجوز لبعض تعقد بالاجابين
وعند البعض يتوضع الجواز فما لا كتفى، بالامم فيتوضع الجواز فما يقلد به احد والاختلفوا في
الجمع الاخوة فعند البعض كالمالكية فعند بعضهم المقاسمة فيرجمان الجد لنا لم ينقل به
احد واختلفوا اصحابنا على قول الصحابة فالبعض منهم رد القول المخالف لهم يحتمل ما قوا الصحابة
دون غيرهم من اهل الاقصار لما لهم من الخصيلة والسبق في الدين والشاع ومعرفة مدارك
الاحكام ما ليس لغيرهم اذ لا يظن بالصحابة الجهل صلا بما لقول المخالف وكان اجماعا منهم
عما بطلانه فلان فيهم من المجتهد بن و قالوا بعضهم ومنهم ظاهر المذهب ان هذا كلام مطلق
غير مختص بالصحابة بعض اذا اختلف اهل عصر على قولين او اكثر الم يجز لمن بعدهم احداث
قول ثالث سواء فتى الصحابة او غيرهم من المجتهد بن نظيره ما غير الصحابة انهم اختلفوا في مجلة
الربوا فعندنا العلة هو الكيل مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وغيره كما لطعم
والاد خار مع الجنس في الفلوس لان العلة غير مذكورة فكيف يثبت احد ما لم يثبته احد واختلفوا في الزوج
مع الابوين فعندنا لبعض للام ثلث الكل والباقي للاب وعند البعض ثلث الباقي وهو قول احد
الزوجين في المسئلتين وفي القول بثلث الكل احد هما او ثلث الباقي في الاخرى ثالث لهم بقوليه
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالجب والعنة فعندنا لبعض لا يفسخ به شيء منها وعند البعض يفسخ
بهما ثالث في الكل القول الرابع يفسخ بالعنة دون الجب قال البعض لا ثالث لهم بقول به احد وهو ضعيف
هذا اضابعهم القائل بالتفصيل ما سبأتي وقال بعضهم اهل الظاهر بعض المتكلمين لا اختلاف
ع اقوال مطلقا سكوت عما وراءها فلا يجب لمن بعدهم قول ولا خروج عنهم والمجتهد احداث قول اخر
و الدليل موجود ما روي ان الصحابة اختلفوا في مسئلة ائت فلم يحرم احد ستة اقوال الاحد
مرتق و معنا تابع قول ثالث ما روي انهم اجمعوا على قوله كل ولا الا ثالث في الحرام اما في
او ضعيفة من وجه وما روي ان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين
فقال ابن عباس للام ثلث الكل بعد فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي
بعد فرض الزوج او الزوجة وقد احدثنا ثالث قولا ان ابن عباس يقول ثالث بثلث الاصل
ع زوج وابوين و بثلث الباقي ع الزوجة والابوين وتابع في اخر ما لعكس و من يكن عليهم احد
لان اختلاف الامة على قولين لم يسوغ لهم الاجتهاد في المسئلة والقول الثالث احادث
عن اجتماعهم فكان جايزا والان الصحابة لو اجمعوا في مسئلة من المسائل على قول لا يسوغ لاحد

ساغ للشافعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا جاز له احداث قول ثالث بدليل اخر
احتج الجمهور على امتناع القول المطلق بانه ان كان القول الثالث حق يجوز بدليل امتنع
اعتباره وان كان باطلا يمتنع من خطئه الامة بسبب اجماعهم بذلك الدليل وهو محال
ولان حصر الامة في قولين اجماع مع جهة المنع منه احداث قول ثالث والكل
طائفة يوجب الاخذ بقولها ويقول بخطأ الباقي والحرم الاخذ بغير ذلك ولقائل ان يقول
على الاول انما يلزم من ذلك خطئه الامة لو كان الحق في المسئلة معينا وليس كذلك
وعلى الثاني لم يحرم انما يسلم اجماعا كليا لو الزمه الاخذ بقولها او قولها وتحريم
الاخذ بغيرذلك انما يقتضي ان لا يكون اجتهاد الغير وقد افضى الى القول الثالث لا نه حق
يكون عملا بدليل اما اذا وجد القول الثالث بناء على الاجتهاد الصحيح فلا يحرم الاخذ
بذلك والجواب عن قصة صبرة وابن سيرين انهما كانا مخيرين في المسئلة وكانا
يراهما الاجتهاد وذلك مائع وسوغ لهما الاجتهاد ومزاحمتهم في الفتوى فلا يفعد الاجماع
بدون اجماعهما بين لهما فتهما المسئلة خالفة الاجماع في ان قولهما مردود وهما
مجتهدان باقوالهما المسئلة والاجماع فذكر خلاف الاختلاف معتبر فلا تسوغ المخالفة
غيرهما ممنوع لخلاف الاستدلال بالدليل الثالث فانه مركب مطلقا فتوقف والا
ادلة الثالث كونها الاتفصيل فنحن نمنع المسئلة وغيرهم في التفصيل اضعف وبعضهم قال التخ
هذا التفصيل يوجبه اخره وهذا ان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان و
مستلزما لابطالها اجمعوا عليه لم يجز احداثه لما فيه من مخالفة الاجماع كما لو مسئلة وطئ
المشترك بكل فانهم اتفقوا فيها على قولين هل المنع من الزنا او ترتب الاولى فالقولان متفقان
على عدم الرجم لكن احدهما يرى ان الوطء ليس زنا رافع للاثم فكون باطلا وكذا الاكتفاء بالاخير قبل
الوضع منتف اجماعا اذ الواجب بعد الاجابة او وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا ثم كما قال به
الاكثر تعالى وموعد هم الاكتفاء بالاخير يجمع جميعه كذلك الى فسخ الاجرة اتفاقا فالقولان متفقان
على عدم جريان الحدود انهم كان القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول الثالث
كل واحد من احد القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز لما مر من قولهم للاجماع اذا هو
خارج عن القولين كالتي مسئلة صحة النكاح بلا حيوب لخنثى وهي الجنون والبرص والجذام
والرتق والقرن والبكارة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قبل ينتفي النكاح بها
وقيل لا ينتفي بشيء منها فالقول بانه يفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يحرم رافع للاجماع
فانه موافق لكل من القولين من وجه مخالف لهما من وجه وكالتفصيل في الام بان يجعل لها الخلف

الاصل واحدى المسئلتين وقد ابقاني في الاخرى فانه موافق لكل صورة منهما وليس له الاجماع
من هذه واحدا لما مر لجواز ان الاجماع انما وقع على مشوش امره وانه لولا ان كل مجتهد وافق تحمايتها
او مجتهدا في مسئلة يقل عدد الموافقة في جميع المسائل او هذا باطل اذ جاز ان يخالف عقيدة سعود
الهلالي مجتهد في زمانها وذهبا تعتقد بوضع الحمل فانه يجتهد واتفقه انه ذكر لهم ما يوافقه في ان المحرم
يحجب بحجب النقصان عنده وقد بقيا حدهما ان المجموع المركب من مسئلتها بوضع الحمل انفاقا
الحي مختلف اجماعا اما عند ابن مسعود فلتوسطه الى الفاني واما من غيره فلا تفاقها والاول ومثل
هذا لشيرفاني المجتهدين واتفق بعضها لصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا كلا بعض مسئلة اخرى
فانا لم يكن ذلك خرق الاجماع ساغ احداث القول الثالث فانى فيما اقاما ولا التفصيل فالقول
به خرق للاجماع فلما عدم التفصيل لم يمنع القول الثالث فيما لم يتفصيل ولا لانه لم يتسبق فما قولان فقول التفصيل ليس صحيحا لاستدامتها مع انتفاء الشرط الذي اطلاق المنع والاثنان
قالا واما الاجماع المركب فانا جاء وكما لهم يصر مختلفا بعضا واحدا المالحد
كانتفاء الطهارة عند وجود القوة ومسح المرافق فانى بالقوة عندنا وما لك عند المنافع والقوة
قدر عدم كون القوة قاصرا فنحن نقول انا لا انتقاض فيه لوقوفه وعدم كونه المسئلة قاصرا فالثاني
لا يقول بالانتقاض حتى فيما يقول الاجماع الان الحكم حتى بانتفاء سببه ولهذا سقط حصره في القولين
لانقطاع جملته وهو النهرة وسقطت القولية فلم يصر من جملة الاصابين والاناسخ بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم اقول لما فرغ من بطلان اجماع البسيط شرع في الاجماع المركب
ولما كان البسيط مقدما على المركب طبعا قدمه ذكرا والمراد بالاجماع المركب ما اجماع
الذي يتركب من مذهبين فصاعدا كقولهم مختلفة من المركب منهما متفق عليه وعبارة
بعضهم الاجماع المركب هو اتفاق الطرفين على الحكم بعد تفصيل مختلفين من قولي اجماع وهجانا كان
الما خيران اللذان تركب منهما صحيحا اما اذا فسرا الما خيران او احدهما بطل الاجماع الذي
وتصير الحكم مختلفا فيما مثلا لا اجماع على انتفاء الطهارة عند وجود القوة ومسح المرافق
بمطلق الكف مما كلفه مركب من ما جزين فان الانتفاء عند نا بانتفاء القوة وعند الما خيرين وان وافقه
بالمسح فلوجود الزلق فلا يسمى ما قتى فنحن نقول انا لا نعاني ثم لعدم الموجب المنتفي الحالق
مسى المرافق وهو ليس بما قتى عندنا ولو قدر كون المسى مجيزا فيض فالنافي لا يقول الا بانتفاء
ح لعدم القوة فانتفاء القوة ليس بمجزم فلم يتم الاجماع لان الحكم ينتفي بانتفاء سببه وسبب
الاجماع كان صحيحا مجموع الما خيرين فاذا فسرا بعدم اجماع اذ المجموع ينتفي بانتفاء
جزء من اجزائه وهذا في كل اجماع الحكم ينتفي بانتفاء سببه سقط حصر ذوي القولين في الخمسة

الثابت بقوله ولذي القربى لانقطاع علته وهي نصرة النبي عليه السلام اذ استحقاقهم للسهم
كان بالنصرة لا بالقرابة ولذلك لما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر
بين بني هاشم وبني عبد المطلب ولم يعط غيرهم من قرابته جاء عثمان بن عفان وهو من بني عبد
شمس وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فقالا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك
الله فيهم ولكن نحن وبنو عبد المطلب ليس سواء في النسب فما لك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم
لن يزالوا معي هكذا او شبك بين اصابعه فدل على ان العلة لاستحقاق السهم هو النصرة دون
القرابة اذ لو كانت العلة القرابة لوجب عليه ان يقسمها بين جميع قرابته اذ الاستواء في العلة
يوجب الاستواء في الحكم فعلى هذا اريد بقوله ذوي القربى النصرة دون القرابة فاذا توفي النبي
عليه السلام لم يبق نصرته فينتهي الحكم بانتهاء سببه فلذلك سقط سهم ذوي القربى بعده فان النبي
عليه السلام فيستحقون بعده بالفقر دون القرابة وكذلك سقطت المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف
المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لسقوط العلة وهو نصرتهم للمسلمين عند
ضعفهم في بداية الاسلام وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم بشوكة المسلمين فلا يستحقون شيئا
بعد انتهاء سببه والدليل على ان هذا وامثاله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء سببه انه ليس من قبيل
النسخ لانه لا نسخ بعد النبي عليه السلام كما عرف فتعين ان يكون من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء علته
والذي نقل عن بعض اصحابنا بان الاجماع يصلح ناسخا معناه انه دليل على وجود الناسخ وهو
النص لا ان الاجماع ناسخ بنفسه او هو محمول على انه ناسخ لاجماع سابق لا للآية والسنة ولا يلزم
عليه الرمل في الطواف فان سببه كان اظهار التجلد للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب
ثم بقي الحكم بعد زوال السببه في زمن النبي عليه السلام وبعده وكذا لا يلزم عليه بقاء حكم الرق مع انتهاء
سببه الذي هو الاستنكاف عن العبادة بالاسلام اما لانه بقي في الانتهاء من الامور الحكمية التي
لا تحتاج الى تلك العلة او بدليل آخر وهو فعل النبي عليه السلام او الاجماع بعده وذكر بعض اصحابنا
ان جميع ما ذكرنا من الصور التي وجد من الصحابة فيها قولان او من غيرهم من المجتهدين على حسب
الاختلاف المذكور اجماع على بطلان قول ثالث من قبيل الاجماع المركب من القولين فان الصحابة
اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لكنه مركب ولهذا بطل هذا الاجماع ببطلان
احد القولين وقس على هذا سائر الصور فعلى هذا ما سبق من الاجماع على بطلان قول حادث يكون
من بعض جزئيات الاجماع المركب لا خارجا عنه وكان ينبغي ان يذكر في اقسام الاجماع المركب لا قبله
والذي يؤيد هذا ما ذكره الامام برهان الدين النسفي في منتقده وهو ان الاجماع المركب هو اتفاق

لغة

الطرفين بعلتين مختلفتين وهو ان يقال لو جاز نكاح الثيب الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة
لان الاجماع منعقد على انتفاء هذا المجموع وهو الجواز هنا مع الجواز ثمة على ان لا اختلاف في الثاني لكن
اتفاق على بطلان ثالث كما في النظائر فالقسم واما عدم القائل بالفصل فانه نوعان احدهما
ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة
الاجماع كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن الحديد بمنوين
منه والصغر علة لولاية الانكاح فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل
وهذا صحيح يضاهي الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرعا من الاصل المختلف
فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الحكم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز من الجص بقفيزين
منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا وهذا دون الاول
في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا
لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد
فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطأ لانا نقول اجاز ان يكون المخطئ في احدى المسألتين مصيبا في
الاخرى فاستحال اجماعهم على الخطأ اقول ——— ومن انواع الاجماع المركب ما يعبر عنه
بعدم القائل بالفصل وهذا لان الاجماع المركب شامل لجميع ما ذكرنا من انهم اذا اختلفوا في
قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث اعم من ان يكون القول الثالث خارجا عن القولين او
غير خارج عنهما بان يكون موافقا لكل واحد منهما من وجه والذي يعبر عنه بعدم القائل بالفصل
مختص بالاخير كما قلنا انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا ينفسخ في شيء
منها وعند البعض ينفسخ في الكل فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا
بعدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسألة الزوج مع الابوين والزوجة مع
الابوين ومسألة العدة في المتوفى عنها زوجها وهي حامل والجد مع الاخوة ويندرج تحته مسألة
الفسخ ببعض العيوب دون البعض هذا هو التحقيق عند الاصحاب فعلى هذا يكون الاجماع المعبر
عنه بعدم القائل بالفصل نوعا من الاجماع المركب لا مباينا له وهو على نوعين احدهما ان يكون
منشأ الخلاف واحدا في الفصول المراد بمنشأ الخلاف المحل او الاصل الذي نشأ الخلاف عنه
والثاني ان لا يكون منشأ الخلاف واحدا بل مختلفا فالاول ان يثبت احد الخصمين الاصل المختلف
فيه بدليل ثم يثبت الفروع المبنية على ذلك الاصل بنتيجة الاجماع كما لو اثبتنا ان علة الربوا
القدر مع الجنس ثم نقول اذا ثبت ان العلة ما ذكرنا لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولا بيع
منّ من الحديد بمنوين منه لوجود العلة المذكورة وكذلك لو اثبتنا ان الصغر علة لولاية النكاح

فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل ويقول الشافعي بعكسه بان يقول جائز
لما ثبت ان علة الربوا الطعم مع الجنس لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولما ثبت ان علة الانكاح
البكارة لا يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل فان من يقول بان علة الربوا
القدر مع الجنس وعلة الولاية الصغر يقول بالاحكام المذكورة كما هو مذهبنا ومن لا يقول
بذلك بان العلة ما ذكرنا بل العلة الطعم مع الجنس او البكارة لم يقل بهذه الاحكام بل يقول
بعكسها كما هو مذهب الشافعي ولم يقل احد بان علة الربوا القدر مع الجنس وعلة ولاية
الصغير الصغر ومع هذا يقول بانه يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولا يملك تزويج الثيب الصغيرة
وقس عليه الباقي وهذا النوع من الاجماع يضاهي اي يشابه الاجماع المذكور المنعقد على نصا
في القوة او يشابه الاجماع المركب لما ذكرنا وهذا لان في الحقيقة تفريع على الاصل الثابت
بالدليل فاذا صح الاصل وجب بناء الفروع عليه ولا يلزم النقض الموجب للقدح في الاصل
واوضح نظايره ان يقال اذا اثبتنا ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب تقريرها وعند
الشافعي لا يوجب تقريرها فنقول اذا ثبت الاصل المذكور صح النذر بصوم يوم النحر وكان
البيع الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القائل بالفصل ولما ثبت عند الشافعي ان النهي لا يوجب
تقريرا لشرعية بل يوجب البطلان لم يصح النذر بصوم يوم النحر ولم يكن البيع الفاسد مفيدا
للملك بالقبض لعدم القائل بالفصل ومنشأ هذا الخلاف واحد وهو الخلاف في الاصل المذكور
في النهي عن الافعال الشرعية وكذا لو قلنا التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط لا قبله
قلنا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك ولعدم جواز التكفير قبل الحنث ولما ثبت عند الشافعي
ان التعليق سبب في الحال لم يصح التعليق المذكور ويجوز التكفير قبل الحنث ومنشأ هذا الخلاف
ايضا واحد وهو ان الشرط مانع للعلة او للحكم على ما عرف ولم يقل احد بالفصل بان النهي عن الافعال
الشرعية مقرر او لا يصح النذر بصوم يوم النحر ولا يفيد البيع الفاسد الملك بالقبض بخلاف ما اذا
كان منشأ الخلاف مختلفا فانه لا يلزم من اثبات اصل اثبات فرع اخر لانه لا تعلق بينهما كما
سيأتي والذي تقرر ان الاجماع المعبر عنه بعدم القائل بالفصل من انواع الاجماع المركب ما ذكره
المحققون بان هذا التفصيل ثابت ثم حيث قال الاجماع المركب لا يكون مسموعا الا ان يكون
منشأ الخلاف متحدا واتحاد المنشأ ان يكون طريقة الحكم في المسئلتين واحدة كما يقال لو كانت
البكارة علة لولاية الاب لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة دون الثيب الصغيرة
بالاجماع المركب ويقال لو كان الصغر علة لولاية النكاح لكان للاب ولاية على الثيب الصغيرة
دون البكر البالغة بالاجماع المركب فان الاجماع على تحقق المجموع الاول وهو ولاية الاجبار على

الاجماع
البكر البالغة وعدم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة مبني على علية البكارة وعدم علية الصغر و
على تحقق المجموع الثاني وهو ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة وعدم ولاية الاجبار على البكر
البالغة مبني على علية الصغر وعدم علية البكارة غير ان الاجماع على تحقق المجموع الاول لا يتحقق
الا وان تكون العلة منحصرة في البكارة لا ان تكون البكارة علة بدون الانحصار اذ لو كانت البكارة
علة بدون قيد الانحصار تلزم ولاية الاجبار على البكر البالغة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار
على الثيب الصغيرة اذ يمكن ان تكون الصغر ايضا علة وكذا الاجماع على تحقق المجموع الثاني لا يكون
متحققا الا وان تكون العلية منحصرة في الصغر لا ان تكون الصغر علة بدون الانحصار اذ لو كان الصغر
علة بدون قيد الانحصار تلزم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار
على البكر البالغة اذ يمكن ان تكون البكارة ايضا علة ولما كان المجموع متحققا اولا كان اولا ثانيا
على التقدير بالاجماع المركب فلا يكون الجواز متحققا في الصورتين كذلك اذ الحال لا يخلو من ان تكون
العلة هي البكارة او الصغر واياما كان يلزم احد المجموعين الجواز في الصورتين قوله واضعف
منه اي من القسم الاول المذكور من الاجماع في كونه حجة ان يثبت احد الخصمين فرعا من الاصل المختلف
فيه بدليله ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع اخر للخصم متفرع من اصله كما يقال مثلا لا يجوز بيع
قفيز من الجص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل في الصاع
لا عينه بالاجماع وبالجملة عام يتناول المطعوم وغيره فهذا هو عدم جواز بيع قفيز من الجص
بقفيزين منه حكم يتفرع من الاصل المختلف فيه وهو كون علة الربوا القدر مع الجنس وهو متناول
لجميع ما يوجد ذلك مطعوما كان او غيره فاذا ثبت هذا الحكم المتفرع من الاصل المختلف فيه بدليل
وهو الحديث المذكور نقول اذا ثبت هذا النوع يجوز بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه اجماعا
لعدم القائل بالفصل فان من قال بعدم جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه قال بجواز بيع الحفنة
من الطعام بحفنتين فهذا اثبات فرع آخر متفرع ايضا من الاصل المختلف فيه وهو كون علة الربوا
القدر مع الجنس لان القدر شرعا هو الكيل والحفنة والحفنتين لا يقدر بالكيل فلا يكون مرادا وهذا
النوع من الاجماع دون النوع الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرع وان دل على ثبوت اصل ذلك الفرع
باعتبار ان صحة الفرع يقتضي صحة الاصل المثبت له كما ذكرنا ان عدم جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين
منه دل على صحة كون العلة هو القدر مع الجنس لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وهو كون الطعم مع الجنس
علة للربوا اذ لا ما يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم الواحد معلولا بعلل شتى فلا يلزم من صحة احدى
العلل ابطال الاخرى في الفرق بين هذا وبين ما سبق بين فان الخصم فيما سبق اثبت الاصل المختلف فيه
بدليل ثم اثبت فروعه بنتيجة الاجماع واما ههنا فلم يثبت الاصل المختلف فيه بل اثبت فرعا منه وبقائل ان يقول

هذا والاولى في التحقيق سواء فلا يكون اضعف منه وذلك لانه اذا ثبت فرعا فقد لزم منه تحقيق
اصله لانه كما لزم من تحقق اصله تحقق فرعه الخ يعني كما ان الاصل لا يلزم منه ابطال العلة بعدم
فكذا الفرع اذا ثبت لا اصل له يعلل به فالفرع لزم منه تحقق ما لا خرق فيه كل الصور ثبتي اذا
اراد ابطال اصل الختم لابطه وهذا اراد اثبات نوع البينة مما كذلك لا اصل يبطح فلا تفاوت
بينهما الخ مقدمة فنقول احد هما اثبات الاصل اولا والثاني اثبات له بوجه مطلقا اثبات
الفرع وبين الاصل والفرع تلازم في الاثبات والنفي فانه جزم من تحقق احدهما تحقق الآخر
ومن فساده فساد ثم قال المصنف لما يقارنها الجموع ومع عدم جواز بيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه مع عدم جواز بيع الحنطة بالحنطتين من جنسها اي الحنطة مثلا ومن قال بعدم
جواز بيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه قال بجواز بيع الحنطة بالحنطتين كما مر مذهبنا ومن قال
بجواز قفيز من الحنطة بقفيزين منه قال بجواز بيع الحنطة بالحنطتين كما قدمنا ان احدا من العلماء لا
فصل بين الجواز ان لم يقل به احد فلو نبت هذا الجموع ومع انتفي الملك كما ذكرنا ولم يلزم تحقيق
الاجماع لانا نقول لم يقل احد بالفصل فلا يكون الحنطي في احدى المسئلتين دون الاخرى فقفيز من الحنطة
منه مثلا مبيعا في المسئلة الاخرى فهو جواز بيع الحنطة بالحنطتين وبالعكس ان كان يجتمعهما
الحنطي في بيعه وليس من ضرورة ذلك ان يكون الحنطي احدهما ان كان متحدا في الاخر فاستقى الاجماع
على انتفاء الملك لا يلزم منه تحقق الاجماع وذكر ان القائل بعدم الجواز في الصورتين يسمى قائلا
بالاجماع بلا مخالف لقول الحنفية في مسئلة الحنطة بالحنطتين مع موافقتي لو في مسئلة الحنطي
وكذا بالعكس للشافعي في مسئلة قفيز حنطة بقفيزين منه مع موافقتي له في مسئلة الحنطة بالحنطتين
فكون مُوافقا لكل امام من وجه ومخالفا له من وجه فلا يكون مخالفا للاجماع وهذا في الحنطة
بعد القول بالتفصيل وهو ان القول الثالث انما يكون قولا ثالثا لو لم يكن موافقا لكل واحد منهما
من وجه لا يكون بالطلاق القول المستقل بل قول لكل فريق من هذا القول انما هو من حيث خالف اذا
الخلاف في قولين اجماعا على ابطال الثالث مطلقا وبالعكس وهذا الذي ذكره المصنف
انما يصح اذا كان كل واحد من القولين مستقلا عن الاخر لا نفي لاحدهما بالاجماع مسئلة النفي
والمتن فانه يكون قولا بوحدة مبيعا في النفي وحطة الحنطي والشافعي الخ وفي ايضاح ما ذكره
من ان احد القولين وهو عدم جواز بيع قفيز من حنطة بقفيزين منه مع جواز بيع الحنطة بالحنطتين
متفقان بالاجماع بقولهما بعدم الجواز فعدم جوازه من القولين المتفق عليهما الخ
ايضا بقي قسم ثالث من اقوال احد وهو كون محل البيع لا يقطع الحنطي ولا الشافعي بوحدة مبيعا
في احد هما بل يكون مبيعا في الاخر ويقطع بفساد البيع في المسئلتين فلا يكون قولا ثالثا

الشافعي ومن قال بعدم جواز نكاح الاخت في عدة الاخت عن طلاق باين او ثلاث قال بعتق
الاخت اذا ملكها اخوها كما هو مذهب ابي حنيفة فانه لا يكون الاجماع المركب في مثل هذه الصورة
حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعتبر بعدم القائل بالفصل ليس بمباين للاجماع المركب وذكر
بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله
مطلقا ليس بحق بل الحق في ذكره والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان
كان ثابتا يكون ثابتا ايضا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم
يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة
الوجوب في الحلي لكن يندفع ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان
وهو منتف عند الشافعي فيصح الزامه بذكر قال ـــــ ثم الاجماع على مراتب فالاقوى
اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي يثبت
بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على
حكم لم يسبقهم فيه مخالف ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء في هذا فقال بعضهم
هذا لا يكون اجماعا لان بموت المخالف لم يبطل قوله ولهذا لا يجوز تضليله وعندنا حجة لاطلاق
الدليل ولا يعتبر وجود المخالف فيمن سبقهم كما لا يعتبر وجوده فيمن ياتي بعدهم وانما لا يجوز
تضليله لعدم الخلاف منه حال وجود الاجماع كما لا يضلل القائل بخلاف ما افتى به الرسول عليه السلام
قبل افتائه لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة
الصحيح من الآحاد ونقله علينا مثل نقل السنة بما لا شبهة فيه وبما فيه شبهة يوجب العمل وكان مقدما
على القياس اقول ـــــ لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع
على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة بنص الكل قولا او بفعل الجميع ان كان من بابه كما ذكرنا وهذا
الاجماع مثل القرآن والسنة المتواترة في كونه قطعيا حتى يكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت
بالكتاب والسنة المتواترة وذكر لان هذا اجماع ليس فيه خلاف لاحد في كونه حجة لوجود جميع
الشرائط المتفق عليها والمختلف فيها اذ الغرض انه اجماع جميع الصحابة وفيهم عترة الرسول واهل
المدينة فلم يبق فيه خلاف ممن شرط ذلك فلا يوجب شبهة فيه لكن لا بد فيه من انقراض العصر الذي هو
شرط عند البعض حتى يصير قطعيا عند الجميع ثم بعده في المرتبة الاجماع السكوتي الذي انعقد بنص
بعض الصحابة وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة دون التصريح ثم بعده في المرتبة اجماع من
بعد الصحابة من المجتهدين في كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم من المجتهدين فهذا الاجماع

بمنزلة الحديث المشهور في القوة حتى يجوز الزيادة به على الكتاب ثم بعده في المرتبة اجماع المتأخرين
على حكم سبقهم مخالف من المتقدمين وهذا الاجماع بمنزلة الصحيح من اخبار الآحاد في كونه موجبا
للعمل دون العلم ولا يجوز به الزيادة على الكتاب فقد اختلف العلماء في هذا اي في انعقاد الاجماع اللاحق
مع الخلاف السابق فقال بعضهم منهم الصيرفي وامام الحرمين والغزالي هذا لا يكون اجماعا وتبقى المسألة
اجتهادية كما كانت بعد فهم يشترط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق لان الاجماع اتفاق كل
الامة ولم يحصل لمخالفة السابق لانه لو كان حيا لما انعقد الاجماع بخلافه فكذا اذا كان ميتا لان
المخالف الميت لم يخرج عن الامة وخلافه في حيوته انما كان معتبرا لدليله لا لذاته ودليله باق
بعد موته واليه اشار بقوله لان بموت المخالف لا يبطل قوله ولهذا اي لاجل ان قوله لا يبطل بموته وان
الاجماع لا ينعقد بخلافه لا يضلل الميت ولو كان الاجماع اللاحق ينعقد بعده لوجب تضليله لانه يصير
قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين واعتقاد الخطأ حقا ضلال والواحد لا يظن تضليل ابن
عباس في انكاره العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلافه
على خلافه في المسألتين ولا تضليل ابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده
على خلاف ذلك فيكون هذا قول ابي حنيفة ايضا تخريجا من قوله ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد نفذ
قضاؤه عنده لان هذه المسألة كانت مختلفا فيها بين الصحابة وان اجمع التابعون على عدم جواز بيعها
فهذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق وقال محمد
وهو ظاهر المذهب عند اصحابنا ان هذا اجماع فيرتفع به الخلاف السابق ولا يعتبر وجود الخلاف
السابق كما لا يعتبر الخلاف للاحق بعد الاجماع لان الدلائل الدالة على كون الاجماع حجة مطلقة
لا تفصيل فيه بين ما سبق فيه خلاف ولم يسبق اذ اجماع الامة ثبت كرامة لهم بصفة كونهم آمرين
بالمعروف ناهين عن المنكر وهذه الصفة لا تتصور الا من الاحياء دون من مات ومن ادعى القيد
فعليه الدليل واليه اشار بقوله لاطلاق الدليل وقولهم دليله باق بعد موته قلنا دليله كانه نسخ
بانعقاد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس ضعف هذا الجواب بانه لا نسخ بعد النبي
عليه السلام والاولى ان يقال بانه تبين بالاجماع اللاحق ان دليل المخالف كان شبهة لا حجة اذ لو كان
حجة لما خفي على جميع اهل الاجماع ولا يتصور اجماعهم على الخطأ ويمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه
لا يجوز النسخ بعد النبي عليه السلام في الاحكام الثابتة بالوحي دون الاجتهاد او الاجماع بعد النبي
عليه السلام فان مختار فخر الاسلام ان الاجماع ينسخ بالاجماع وهذا الجواز بتبدل المصلحة بتبدل
الزمان لا لان للراي مدخلا في معرفة انتهاء الحكم وانما لا يجب تضليل المخالف السابق لان الاجماع
لم يكن منعقدا وقت خلافه فلا يكون مخالفا له بخلاف ما اذا كان الخلاف بعد انعقاد الاجماع

فانه لا يجب تضليل المخالفة الاجماع كما لا يضلل القائل بخلاف ما افتى به النبي عليه السلام قبل افتاء النبي
وقبل بلوغ فتوى النبي عليه السلام اليه لانه لم يكن مخالفا لافتاء النبي عليه السلام لعدم وجوده
او لعدم علمه به بخلاف ما لو خالف بعد افتاء النبي عليه السلام فانه يضلل لمخالفة فتوى النبي عليه السلام
ولذا الماضي اهل قباء الى بيت المقدس بعد تحويل التوجه الى الكعبة ثم اخبروا به فتحولوا الى الكعبة
لم يكن ذلك منهم ضلالة وان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالناسخ والصحيح من مذهب
ابي حنيفة انه لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق فيحتاج ما قاله في مسئلة جواز القضاء
ببيع امهات الاولاد الى تاويل وهو ان الاجماع الذي سبقه خلاف مختلف فيه بين العلماء كما ذكرنا
ففيه شبهة تمنع كونه قطعيا فينفذ القضاء ولا ينقض لانه قضاء في مجتهد فيه وفي جواز القضاء
بجواز بيع ام الولد روايات اظهرها عدم النفاذ وهو مختار محمد وقيل يتوقف نفاذه على امضاء
قاض اخر وقيل هذا اوجه وانما لم يوجب محمد الحد على من يقول لامراته انت خلية او برية
او باين او بتة او حرام ونوى ثلثا ثم جامع في العدة وقال علمت انها علي حرام لان ابن عمر كان يراها
تطليقة رجعية وان اجمع العلماء بعده بوقوع الثلث بالنية فيصير خلافه شبهة في درء الحد
لان قوله معتبر في عدم انعقاد الاجماع اللاحق لا يقال ان اهل عصر اذا اختلفوا على القولين
واستقر خلافهم في ذلك بعد النظر والاجتهاد فقد اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين
فالاجماع الثاني مانع عن اخذ القول الذي انعقد الاجماع على خلافه فلو انعقد الاجماع الثاني
يلزم منه تخطية الاجماع الاول او الثاني وكان ممتنعا لانا نقول اجماعهم على الاخذ بكل من القولين
مشروط بعدم الاجماع اللاحق وقد وقع مثل هذا الاجماع والوقوع دليل الجواز فان الصحابة
اتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها واتفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم فيه واتفقوا
على عدم جواز نكاح المتعة بعد اختلاف الصحابة فيه واتفقوا على منع بيع ام الولد بعد اختلاف
الصحابة فيه واتفقوا على دفن النبي عليه السلام في بيت عايشة بعد اختلافهم في موضع دفنه قوله
ونقله اي نقل الاجماع على مثال نقل السنة دون نقل القران فيجوز نقله بالتواتر والاحاد والشهرة
لا ان التواتر متعين وهذا انما ذكره لان بعض فقهائنا والغزالي انكروا نقل الاجماع بالاحاد
لانه امر من اصول الفقه حجة قطعا فلا يجوز نقله بالاحاد احتج الجمهور بان نقل خبر الواحد
الذي هو ظني يجوز بالاحاد ويجب العمل به فنقل الاجماع وهو قطعي في الاصل اولى والجامع ان كل
واحد منهما قطعي في الاصل والظن وقع في الطريق ودليل جوازه الوقوع فانه روي عن ابي عبيدة
السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر
وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وهو خبر واحد فاذا نقل الينا اجماع السلف

بما لا شبهة فيه اي بالتواتر كان كنقل الحديث المتواتر واذا نقل الينا بما فيه شبهة اي بالاحاد فكان
يقينا باصله كاخبار الاحاد وان وقع الظن في طريقه فيجب العمل به وكان مقدما على القياس
لانه ظني في اصله قال باب ——— القياس وانه
يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة
يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله نظيرا لاخر والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل
سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة وهو الاعتبار المامور به في قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت ٢٠
عنهم وهو الكفر وغيره لنكف عنها احترازا عن الجزاء والتامل في موارد النصوص لاستنباط
المعنى الذي هو مناط الحكم لنعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص احترازا عن العمل بلا دليل اقول
لما فرغ من بيان الاصول الثلثة التي هي الكتاب والسنة والاجماع شرع في بيان الاصل الرابع
وهو القياس واخر بيانه لانه مستنبط منها واما اشتمل باب القياس على بيان نفس القياس
اي تفسير معناه لغة واصطلاحا وبيان شرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام في شيء لا يصح
الا بمعرفة معناه اذ الحكم على الشيء فرع على تصوره ولا معتبر الا عند شرطه اذ المشروط متوقف
على الشرط وجودا لا بعد وجود الشرط ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او ما يقوم
به الشيء فلا بد من معرفته ولم يشرع الا لحكمه اذ الشيء انما يخرج عن حد السفه الى الحكمة بكونه مفيدا
وذلك انما يكون لحكمه ثم بعد تحقق هذه الجملة يحتاج لدفعه فكانت معرفته متاخرة فلا بد من معرفة
هذه الجملة اما الاول وهو تفسيره لغة واصطلاحا فالقياس لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل
اي قدره به واجعل احدهما نظيرا للاخر والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم والعلة وهذا اشارة الى بيان
المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لا انه حد للقياس فقد ذكروا له حدودا احدها واجلها
واقربها تقدير مثل حكم الاصل في الفرع بعلة متحدة غير مدركة لغة مقيد بهذا احترازا عن
دلالة النص قوله وهو الاعتبار المامور به في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا اشارة الى
الدليل على كون القياس حجة وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء
والمتكلمين فانهم اتفقوا على انه حجة عقلا وواقع سمعا وقالت الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة
ورود التعبد به ممتنع عقلا وقالت الظاهرية ليس ممتنع عقلا لكن لم يرد به الشرع بل منع
من العمل به وقال بعضهم لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات والقائلون

وقد ذكر لاقوالهم الرعيّة بحيث يوجّهون بها بأيديهم وأيديكم المؤمنين فما قالوا فيها وأعتبروا
واذا كانا الفاظ يقتضي التعليل فكون القضية المذكورة علة لوجوب الانتاظ واما كون
علة للانتاظ بالعناب فقضية كلية وهي كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود
المسبب فلم يوجد هذه القضية كلية لاصدق القضية الاتي التحليل الان التحليل صادق
اذا كان الحكم الكلي صادقا فكذلك هذا الجزئي صادقا اذا صدق جزئ لا يتخلف صدق جزئي
اخر وليذا شرطوا الكلية الكبرى بندرج تحته موضوع النتيجة فاذا ثبت القضية الكلية
ثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى بعينه في لفظ القياس الذي للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللفظ فكون امارة او اشارة وقيل الاعتبار البيان وهذه قولنا
اذا كنتم للرؤيا تعبرون اي تبيّنون والقياس على المراد البيان الذي يظهر لنا معانيها
الرأي المحض المنصوص عليه ليتبيّن الحكم في غيره وسموه عيارا لتناسوا وقيل اشتقاق الاعتبار
من العبور والتركيب بدليل العبارة والاعتبار والتعدي بقال عبرت النهر واذا عبرت النهر
الموضع الذي يعبر عليه الآلة العبور وهي السفينة التي يعبر بها والعبرة الدمعة التي عبرت
من الجفن وعبرت الرؤيا وهما لا يبالاتم ما قيس منها كرة حقيقة في الانتقال والمجاوزة
وذكر بعضهم ان القياس فاسد مجهول من الاصل لان الحكم الفرع وكان ما احتاج اليه المرء الا عتبار
ان كان من قبل الكلام فما يفضل فكون عبارة وان لم يكن لسون له كان اشارة فان قيل الاسم ان
حقيقة الاستقلال بالافادة بدليل يسمى ان الآية والنبأ وهذه الاقسام الثلثة ليست كذلك
لقيه عن قياس غير معتبر فكيف يراد الاخبار وجب الاخبار الى من يقبل قوله فوجب ان يوجب
الحسن ذكره في الانتاظ زيادة في القياس لركاكة ان يقال لخربوب يوجب فيه الزيادة على البرد
وان سلمنا دلالته على القياس فمحمل على الامور العقلية والحسية كاسباب العقوبات دون
الشرعية اذ المراد ما كان ثابتا بنص عليه منصوصا عليها لعدم امكان جمع هذه العموم اذ كل الاصل
منصوص عليه وقطع الاكتاب والسنة المتواترة ومتنوع عليه اصولا فلا يمكن ان يكون هذا
الاوصاف في الفروع فلا يجب القياس ولئن سلمنا امكان العموم لكنه مخصوص فوجب خصوصه
ما لا يجوز فيه القياس كالمنصوص عليه وما نص عليه امارة على الحكم او ثبت غير معقول المعنى
والا فليست متغايرة فلم يسق جمعا وصار كالنص وسمّيته القياس فواضح فلا يجوز انباتها
به فلذلك هو حسنة فما ذكرناه في الانتاظ اذ بقال الاعتبار فان قالوا فما فيه الانتاظ
معلولة الاعتبار فكون غير وان منع المجاوزة مختص في الانتاظ الانتقال من الحال الى
ذلك الغير الى العلم الحال نسبة وبنادة الاسم لا الانتاظ دون غيره ممنوع بل يفهم منه غيره ايضا

لجواز التعبير عما انتفوا عنها في بعض قطع سوى الآحسين البصري فانه راعى ظنيّ الدلالة
عند فرعي الادلة السمعية العقلية فكون القضية المذكورة علة لوجوب الانتاظ واما كون
علة للانتاظ بالعناب فقضية كلية وهي كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود
المسبب فلم يوجد هذه القضية كلية لاصدق القضية الاتي التحليل الان التحليل صادق
اذا كان الحكم الكلي صادقا فكذلك هذا الجزئي صادقا اذا صدق جزئ لا يتخلف صدق جزئي
اخر وليذا شرطوا الكلية الكبرى بندرج تحته موضوع النتيجة فاذا ثبت القضية الكلية
ثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى بعينه من لفظ القياس الذي للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللفظ فكون امارة او اشارة وقيل الاعتبار البيان وهذه قولنا
اذا كنتم للرؤيا تعبرون اي تبيّنون والقياس على المراد البيان الذي يظهر لنا معانيها
الرأي المحض المنصوص عليه ليتبيّن الحكم في غيره وسموه عيارا لتناسوا وقيل اشتقاق الاعتبار
من العبور والتركيب بدليل العبارة والاعتبار والتعدي بقال عبرت النهر واذا عبرت النهر
الموضع الذي يعبر عليه الآلة العبور وهي السفينة التي يعبر بها والعبرة الدمعة التي عبرت
من الجفن وعبرت الرؤيا وهما لا يبالاتم ما قيس منها كرة حقيقة في الانتقال والمجاوزة
وذكر بعضهم ان القياس فاسد مجهول من الاصل لان الحكم الفرع وكان ما احتاج اليه المرء الا عتبار
ان كان من قبل الكلام فما يفضل فكون عبارة وان لم يكن لسون له كان اشارة فان قيل الاسم ان
حقيقة الاستقلال بالافادة بدليل يسمى ان الآية والنبأ وهذه الاقسام الثلثة ليست كذلك
لقيه عن قياس غير معتبر فكيف يراد الاخبار وجب الاخبار الى من يقبل قوله فوجب ان يوجب
الحسن ذكره في الانتاظ زيادة في القياس لركاكة ان يقال لخربوب يوجب فيه الزيادة على البرد
وان سلمنا دلالته على القياس فمحمل على الامور العقلية والحسية كاسباب العقوبات دون
الشرعية اذ المراد ما كان ثابتا بنص عليه منصوصا عليها لعدم امكان جمع هذه العموم اذ كل الاصل
منصوص عليه وقطع الاكتاب والسنة المتواترة ومتنوع عليه اصولا فلا يمكن ان يكون هذا
الاوصاف في الفروع فلا يجب القياس ولئن سلمنا امكان العموم لكنه مخصوص فوجب خصوصه
ما لا يجوز فيه القياس كالمنصوص عليه وما نص عليه امارة على الحكم او ثبت غير معقول المعنى
والا فليست متغايرة فلم يسق جمعا وصار كالنص وسمّيته القياس فواضح فلا يجوز انباتها
به فلذلك هو حسنة فما ذكرناه في الانتاظ اذ بقال الاعتبار فان قالوا فما فيه الانتاظ
معلولة الاعتبار فكون غير وان منع المجاوزة مختص في الانتاظ الانتقال من الحال الى
ذلك الغير الى العلم الحال نسبة وبنادة الاسم لا الانتاظ دون غيره ممنوع بل يفهم منه غيره ايضا

فيحمل المقيد والمشترك نفيا للمجاز والاشتراك اما صحة نفيه عن قياس غير منعطف فلعلوم المفهوم والاصلي من الاعتبار وعدم الانعطاف فان النفي قد ينبع باعتبار قيود ان المقصود منه كما قيل الى ان يتعلق به الاثبات اي واجم والمراد بالاعتبار في الاية مطلق فكون القياس احد جزئي بيانه كما ذكرنا فلا كما كه كما اوجاب من سلم عن شيء بانتفاء الما وغيرها فانه يكون حتما لا يمكن الا الاعتبار بعدم الملزوم وليس المراد بالاعتبار انتفاء جميع اوصافه الاصل في الفروع والا كان هذا المنصوص حمل المراد انتفاء ثبات منك حكمه والتخصيص ممنوع لعموم دخول كل الصور فلست النفي على الامر بالاعتبار فيما وامام يوجد فيما اعتبار فلهم امكان نه بد وبها والانتفاء فما وجد فقد نفي الامر بالاعتبار فما لم يوجد فيه دليل فوقه واذا نفا رضت الاقيسة بعد ايا لرواح والاجابة العمل بما لنسبة فيظل بانتفاء وما لا يعقل ضه مع انكان القياس فيه فلا يراد به النص وموظاهره وقد نقد معاذ صريح في الوجاب والاثبات بالقياس فيما ثبت بحجة النفي فكون النفي لا لاجل حكم القياس يطرق انتفاء ان التبيان متعلق بالعجز والبيان بالنطق وامالجواب عن قوله لا واسطة وبالبا بيرون كل شيء الكتاب لكن بعضه لفظا وبعضه معنى فالقياس عليه يوجد فيه لفظا والقياس معنى وفيه تعظيم شانه والعود عليه لفظ ومعنى واما كان الاشتراك بين اسراء بانتفاء مجاهم وتعنتهم والفتح في قياسنا والظن كاف للعمل لجواز الجواب للقياس وانكان في شبهة ومع توقف في حقه نعالى بانه لم يجوز انتفاء بطاعته به فالحق فيما النصوص غير معللة الا بدليل وقيل معللة لكن وصفه قال الشافعي هو علة في الاصل اي شاهد على الحكم لكن لا دليل دليل مميز وقيل ما هو علة لا يدل على تقدم الدليل على كونه معللا لان الحال من هذا الا يعمل الحال ويحتمل ان كان من جملة كون الاستدلال الاصل لا احتمال لهم من تحقيق حكم الفرع بمنزلة استصحاب الحال في شهادة مستور الحال لم تقبل حجة والا يلزم جواز الاقتداء بالرسول عليه السلام مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال الا ما يعلم الا لاقتدا فلم يستدلها من الاختصاص كما لم تقع العام بما حتى اختص وصفا ما النفي للاستدلال بالوقف فادة وما استدلا احرى قول اختلفا قالوا بالقياس في النصوص المختصة. الحكام هل الاصل فيها التعليل او لا على اربعة اقوال وفقا لبعضهم النصوص غير معللة في الاصل الا دليل فيها على عدم التعليل الا ان اقام الدليل على كونه معللا كما في نحو تعليل كتب على الامم الماضية ليست بحجة لانها من الظواهر التي تتعلل بها للام وقد كان الحال مختلا في عدم مباشرة المرئ للخطأة وهذا من الكلام قبل التعليل بانت بصفة النفي وما بالتعليل منتقل الاعضاء وهم في الجميع

فلا يعدل عنها اليه الا بدليل والا لانتفى وجب لكم ما لصفة لا بالعلة فلا تعدل بالعلة ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر الحسي ينفي كل خلا فيما يتعلق بالعلم اذا الاول وجب الرجوع الى الجمع النورة وعدم جريانه في القليل من المعلوم والثاني وجب العكس والان التعليل كلا الوصفين محال لاقتضائه الاماذكرنا من انتفاء ما يتعلق بالعلة فيحتاج الى بيان الدليل لترجيح احد الوصفين على الاخر وتعليم الحكم بالمنصوص غير معلولة وقال بعضهم النصوص معللة لكل ما يصلح للعلية لان الكل وصف صالح للتعليل فيحلله به وقوله ان النفي موجب بسببه لا بالعلة فجوابه ان النفي هو الحكم وموجبه والعلة داعية اليه والحكم لكن في الاصول ما ثبت بالنفي كان تعليل الاثبات في الدرج فلا يتعدى كل الاصل بالتعليل وآيات أخر قوله وفعل هي معللة بكل وصف وقال بعضهم هي معللة الى الاصلية النصوص تعليل فلما حتى في تعليل كل لنعلل اقامة الدليل على كونه معللا لان قدم تران التعليل مع الاوصاف غير ممكن ان بعضها مفرد وبعضها غير متعدد فلو ملك كل وصف يلزم التعدية وعدمها فالقدر من دليل ممتنع اذ هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وهو الذي نقل الحكم به وهذا اشبه مذهبا شافعي واختار اصحابنا لبيان ان هذا القول وقال الحكام الغاية ما يتحقق معلولة معان ومسالة فائدة قال الحنفي بحد التعليل لاحاجة الا قام الدليل على كونه معللا والقول الرابع قولنا وموانعه هما ذا مع ما قال الشافعي من ان الاصل في التعليل لا تترك دليل على ان النفي الذي يراد استخراج العلة منه معلول في الحال وذا لا تفي فان الاصل في النصوص التعليل ان الاصل في النصوص ان كان هذا التعليل كذلك ثابت ظاهرا وقد وجد في النصوص عامه وغير معلول بالاتفاق فاحتمل كون هذا النفي مما لا يعلل فلا يصلح لالزام به اذ الظاهر يصلح للدفع دون الالزام وكذلك لا يستدل هذا الاصل ويكون التعليل اصلا لا النصوص بهذا الاحتمال الحادي الجواب على قبل قيام الدليل على كونه معللا في الحال وان لم يصلح للالزام بمنزلة استصحاب الحال في فانه قال كان ثابتا ظاهرا يصلح لجواز العلة دون الالزام كصحيح المفقود اذا كانت ثابتة بالاستصحاب جعلت دافعة للمزعة فلا يورث ملكا ولا يرث وكذا مستور الحال وموالذي لم يعرف بسوء فحوا لم تشهد به شاهدان فاحتمل كونه غير عدل لجواز العدالة ولكن لو لعدم العلم بالسبب لم يلزم ما عثنا رأى الاصل فرد لعدالة لا لاحتمال انه له عوارض وينقد الجواز بتوله لا يصلح حجة في الالزام قوله ولا يلزم جواز الاقتداء لا رسول عليه السلام لجواز ما عثنا رأى الاصل بالنفي حجة في الدفع لا في الالزام والرسول يقول نعالى فلكم كان لكم في رسول الله اسوة حسنة كان الاصل في التعليل وقد ثبت اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال الى آخر لا نسلم ان الاصل في التعليل

معنى التعيين فعرفنا ان هذا النص معلول اذ لا تعدي بدون التعليل واذا ثبت التعدي وهو
كونه معلولا في ربوا النسية لما ذكرنا من ان وجوب التعيين للاحتراز عن شبهة الربوا
وهو ربوا النسية ثبت كونه معلولا في ربوا الفضل الذي تنازعنا فيه وهو تعدي وجوب
المماثلة الى ساير الموزونات لانه عينه اي لان التعليل لربوا الفضل ووجوب المساواة عين
التعليل لربوا النسية ووجوب التعيين فان كليهما للاحتراز عن الربوا بل فوقه اي بل
التعليل لربوا الفضل فوق التعليل لربوا النسية لان الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض
موجود في ربوا الفضل حقيقة كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها واما في ربوا النسية
وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه او بيع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل نسية فشبهة
الفضل موجودة لا حقيقة والحقيقة اولى بالاحتراز منها من الشبهة وهذا التعيين وان
ثبت بقوله عليه السلام في الاشياء الستة يدا بيد وفي راس مال السلم بنهيه عن الكالي بالكالي
وفي اختلاف النوعين بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا
بيد لا ينافي ثبوته بالتعليل لان وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعليل اذا كان موافقا
عند البعض وكان النص مقررا للقياس كما لو وجد نصان في حادثة الا ترى ان الفقهاء
يقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة والقياس قال بعض المتاخرين اعلم ان اشتراط هذا
الشرط وهو الدليل على كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت
ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا
الحكم او نوعه ولا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص معلولا لانه كلما ثبت اعتبار
الشارع جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
قوله والشافعي علل تحريم الخمر يعني علل الشافعي تحريم الخمر بوصف الاسكار حيث قال
هذا الوصف مؤثر في الحرمة في الاصل وهو الخمر فتتعدى الى ساير المسكرات بعلة الاسكار
فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب قطرة منها كالخمر فالشافعي يحتاج الى اقامة
الدليل اولا على كون هذا النص المحرم للخمر معلولا حتى يصح تعليله ولا دليل عليه بل قام الدليل
من النص على ان حرمة الخمر غير معلولة بالاسكار بل هي محرمة لعينها قال النبي عليه السلام حرمت
الخمر لعينها والسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة في الخمر متعلقة بالاسكار لجاز شرب القليل
منها كما هو مذهب المعتزلة والشافعي لا يقول به فدل على انه ليس معلولا بما ذكرنا قوله

واثباتنا الحرمة اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال فتتعدى حكم الحرمة والنجاسة
عندكم من الخمر الى بعض المسكرات كالمطبوخ ادنى طبخة والنيء من نبيذ التمر او الزبيب اذا اشتد
فثبت ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بدون التعليل تقرير الجواب ان اثبات الحرمة
والنجاسة في بعض المسكرات المحرمة المذكورة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر ولهذا
لم تثبت الحرمة والنجاسة فيها على الوصف الذي ثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر دون مستحل
هذه المسكرات ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة ساير المسكرات خفيفة ولكنهما انما ثبتا بدليل
فيه شبهة كخبر الواحد او نوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا فانه روي عن النبي عليه السلام انه
قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرم فظاهره يوجب ان حكم هذه الاشربة حكم
الخمر اذ النبي عليه السلام بعث مبينا للاحكام دون اللغة قال ـــــ وكونه معلولا ثبت
باجماع القايسين وبالنص ايضا لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقد يكون بفحواه
كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان
كان مايعا فاريقوه علم انه معلول بمجاورة النجاسة وقد يكون الاستدلال بحكم النص كحديث
المستحاضة على ما نبين بيانه اقول ـــــ لما ذكر ان اقامة الدليل شرط لكون النص معلولا
اشار الى الادلة المثبتة له فقال وكون النص معلولا ثبت باجماع القايسين كما انهم اتفقوا على ان
حرمة الاشياء الستة معلولة وان اختلفوا في تعيين العلة على ما عرف مرارا او بالنص كقوله تعالى
في الفيء كيلا يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المال يتداولها الاغنياء ويدور بينهم يتداولونه
مرة لهذا ومرة لهذا فذكر كلمة كي يقتضي ان المقصود به العلية وكقول النبي عليه السلام لبريرة
حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري رتب الاختيار بكلمة الفاء على ملك البضع فدل على انه علة
للاختيار وقد يكون بفحوى النص اي بدلالته دون عبارته كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه
فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه ففيه دلالة
على انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وقد يكون الاستدلال بحكم النص كحديث المستحاضة
وهو قوله عليه السلام انما هو دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة على ما سنذكر بيانه ان شاء الله تعالى
في ركن القياس واعلم ان كون النص دليلا على التعليل على مراتب اما ان يكون بالتصريح بان يذكر فيه
ما يدل على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلية او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا فالاول ان
يذكر لفظ لا يقصد به غير التعليل في اللغة كقوله لسبب كذا او لاجل كذا او لعلة كذا ومن اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله كيلا يكون
[illegible] والثاني وهو ما يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا بان يذكر العلية بحرف من حروف

العلية

التعليل كاللام نحو أقم الصلوة لدلوك الشمس وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يرد لغير
كما في قوله ولقد ذرأنا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون عمر جهنم غرضا بالاتفاق وكقوله لدوا للموت
وابنوا للخراب فان اللام فيه وفي الاية لبيان العاقبة بطريق المجاز دون الغرض او حرف ان
مثل قوله عليه السلام في الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة ملبيا وقوله
عليه السلام انها من الطوافين انها دم عرق انفجر وأما أن يكون بالتصريح بل بالايماء وهو على انواع
منها ترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما في لفظ الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ومن أحيا ارضا ميتة فهي له او في لفظ الراوي كزنا ماعز فرجم وسهى رسول الله فسجد ومنها
حكمه عقيب حادثة لحكم كواقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه دليل على ان
الوقاع علة كانه قال واقعت فكفر اذ الامر بالعتق ابتداء من غير ترتيب على السابق بعيد
ولان صلاحيته للجواب يغلب كونه جوابا ومنها ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن علة لم يفد
مثل انها من الطوافين عليكم تمرة طيبة وماء طهور وقوله او ينقص الرطب اذا جف قيل نعم
فقال لا اذن وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه
ومنها ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ومنها ان يذكر وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه يشعر بان الغضب علة لتشويش الظن وتمام التحقيق فيه عرف في موضعه قال
واما شرطه فان لا يكون مخصوصا بحكمه بنص آخر كرسول الله صلى الله عليه وسلم خص بحل تسع نسوة
اكراما له وخزيمة بقبول الشهادة وحده كرامة والسلم فيه من سائر الديون بجواز بيعه رخصة
فلم يجمع ابطالها بالتعليل وكذا عبد الرحمن بن عوف كان مخصوصا برخصة لبس الحرير لما ان القمل
تؤذيه وابو طيبة الحجام بشرب دم النبي عليه السلام ولا يجوز ابطاله بالتعليل وقال الشافعي لما صح
نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخلوص بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين بطل
التعليل فقلنا الخلوص في سلامتها بغير عوض وفي ان لا تحل لاحد بعده لانه مما يعقل كرامة على ما
قال الله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا اقول
لما فرغ من بيان تعريف القياس وما يتبعه شرع في بيان شرطه وقدمه وان كان خارجا عن الذات
على الركن والركن وان كان داخلا فيه لتقدم الشرط على المشروط طبعا فيقدم ذكرا وذكر من
شروط القياس اربعا الاول ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه والدال عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر
اي لا يكون منفردا مع حكمه بنص يقتضي تخصيصه به وليس المراد من كونه مخصوصا خصوصية
صيغة عامة فانه عموم مانع عن القياس عليه فهو من الاختصاص دون التخصيص وانما شرط هذا لانه متى

ثبت اختصاصه به بالنص صار التعليل مبطلا لما ثبت بالنص فيكون باطلا مثاله ان الشرع
قصر اباحة النكاح في حق العامة على الاربع بقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فلو كانت الزيادة
على هذا مشروعة لبينه الله تعالى فالسكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان انه لا يجوز الاكثر من هذا
ثم خص النبي عليه السلام باباحة التسع او باباحة ما شاء على ما روته عائشة اكراما له لان زيادة
الحل من باب الكرامة باعتبار انه اثبات الولاية على الحرة حتى ملك العبد نصف ما يملكه الحر
لنقصان حاله فلم يصح تعليل حله لتعديته الى غيره كما فعله الرفضة حيث جوزوا التسع لغيره
لغيره ايضا لان فيه ابطال خصوصيته الثابتة له كرامة وكذلك خص خزيمة بقبول الشهادة وحده
بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فصار مخصوصا به كرامة له مع ان النصوص اوجبت
اشتراط العدد في حق العامة بقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم فلم يجز تعليله حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان مثله في العدالة والفضيلة
او فوقه كالخلفاء الراشدين لانا متى عديناه الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص
كرامة له وهذا لا يجوز وانما خص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين سائر الحاضرين بتمهيد جواز الشهادة
لرسول الله بناء على اخباره عليه السلام بشيء لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام
في افادة العلم كالعيان والعلم هو المطلق للشهادة وقصته انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة انا
اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا
فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من اداء
الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فسمي ذا الشهادتين وكذلك خص المسلم فيه من
بين سائر الديون بجواز بيعه وان لم يكن موجودا في الحال رخصة مع اشتراط كون المبيع مملوكا
موجودا مقدورا التسليم في عامة البياعات بقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وبانه
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وما ثبت جواز السلم المخصوص بالنص
المذكور الا مؤجلا لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
لان ظاهره يقتضي اشتراط الاوصاف المذكورة كما في قبل من دخل داري فليدخل غاض البصر وكان
وكان جوازه مخصوصا بشرط الاجل فلا يستقيم ابطاله بالتعليل كما قال الشافعي لما جاز مؤجلا
جاز حالا لبعده عن الغرر ولانه نوع بيع فيجوز حالا ومؤجلا الا ان يقال قد عديتم حكم هذا النص
من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها من الصور التي جوزتم فيها السلم
مما يمكن ضبط صفتها ومعرفة مقدارها ولا تعدية الا بالتعليل فكما عديتم بالتعليل الى ما ذكرتم

قلاني

وابو عبد الله البصري من المتكلمين وذهب الشافعي وعامة اصحابه وجمهور المتكلمين واجازه لنا
وعبد الجبار وابو الحسين الا انه توقف في ذلك من اصحابنا وسيأتي الشيخ ما يتعلق
وهو مختار صاحب المليزان واتفق الجميع على جعلة العلة القاصرة المنصوصة واتفاقهم
او اجماع فالوا العلة المستنبطة من مسلك ج فيتعلق به اثبات الحكم في محل
كما يراه الادلة من تمسك الامة بها خاصة كانت وعامة وهذا لان الشرط ٤
الوصف الذي يعلل به كونه مؤثرا لمحمد او ما سأتي حال الاختلاف وذكر وجود في
القاصرة والمتعدي فلا يحتج على التعليل بوجود غرض الحاكم وكونه لبس مما يقع للاجماع
على جعلة القاصرة المنصوصة والحجج عليها وكان ان يذكر الشرع لا يريد ذكره موجبا عليها او
تعملا اذ لو خلا عنها لكان تمثيلا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب عليها بالاجماع ولا عملا
٤ المنصوص يعلل الحكم فيما ثبت بالنص دون العلة اذ الحد لا يعرى الاقوى الى الاضعف مما يرد به
بعد مهلة الفكر فهو يسوغ ان لا ذاك في الفرع والبحث فكذا لا بد التعدي فهو فائدة الفكر التعليل
سوى الخديمة فاذا خلا عنها كان باطلا وهو خلاف المقاصرة المنصوصة فانا نشارع فيما نحن
عليها اذا عدد ذكك على انها مع الهوى في الحكم والفائدة اعظم من قولنا الاسم انحصار الفائدة
فيما ذكرته بل لها وجه آخر هو اثبات اختصاص الشيء بالحكم ليدل بالتعدي بتعليل المتعدية
الى الفرع وفائدتها معرفة الحكم الموجبة لطاعة الله والتبعد به لنطيع اذا اطلع الاقوى
الاحكام المعقولة اميل منها الى الحكم وسواء التعبد والتعبد وثانيها الجمع من المتعدية عند ظهور
علة اخرى متعدية لا يدل عليها الا التعبد بها لجهلنا بالعلية وعلى كونها راجحة فالقاصرة
ولو لا القاصرة لتعدى الحكم بما من غير توقف على ما هو حق خلافا لمن حصر هذه الفوايد بالتعليل
ممنوع اما الفائدة الاولى والثانية والرابعة الاخصاص فلانه قصر بذكر التعليل ايضا لانه كان ثابتا قبل
التعليل اذ التعدي صيغته لبدل لا على ثبوت الحكم المنصوص بعلته اذا بتعرض التعليل فاذا ترك
التعليل سقط الاختصاص بها فان ذكره ولم يفصل عند التعليل بما يكون ثابتا فالاصل ان التعليل
بالجزء لا يمنع التعليل بما يتعدى لجواز اجتماع ومتعدى فما حدها يتعدى وما لا يتعدى وما لا يتعدى
فيجعل التعليل بالوصف المتعدي لكونه اقرب الى الاعتبار الماموربه من غير المتعدي فقد لا تم ثبت
الاختصاص حاصلا عند التعليل وتقابل ان يقول لا نسلم ان تذكر التعليل يوجب الاختصاص اذ
النفي لا يستدعي علما بل الاختصاص انما يحصل بالعلم بالوجود اذ الاصل عدم التعليل فاذا لا
علم بالقاصرة امكن ان تعلم الاختصاص فلا يتعدى وانا الفارق الثابتة فلان الوقوف في محل
الحكم والمناسبات من باب العلم دون الحكم الى لا يوجب العلم اتفاقا فلا نحصر هنا في الفائدة بعدا

التعليل فانه يفيد ظنا بحكمة الحكم والشرع لم يعتبر الظن لا لضرورة العمل بالدليل وهذه الفائدة
لم تتعلق بما هل افادته ظنا او قطعا وانما الفائدة الثالثة فلا نسلم ان الفائدة الرابعة فقط بل المتعدية على وجه
تحتاج الى ترجيح احراد المتعدية بنفسها واصحة لكونها اكثر فائدة ومتفقا عليها فلم تحصل
الفائدة الاولى وهو الاختصاص حتى توان بجواز التعدية ويترجح على عادة كونه ثابتا وهذا
اى وجه الشرط الثالث تقتضيه الشرط الثالث ومعلوم ان علة كون الحكم المعلوم ثبوته بالنص
الجمهور والغموض وهل من سوح من اثبات فجوة والقاضي ابو يعلى قالوا لا بد الا يشترط ان الحكم
شرعي بل يجوز اثباته ٤ وجوده ٤ عرفا فيفيد بغلبة الظن الحلة كما تخرج الطهارة ٤ وجوده
مع ان الحكم الطهارة ٤ وجوده عرفا فيفيد بغلبة الظن الحلة كما تخرج الطهارة ٤ وجوده
٤ سائر المبرات فيشبهي فائدة ويتبرئ على كلمة من الجزء والبقية وقالت ان الوصف انما يعلم اللغة جواز
ذكر ٤ تحمل انما القول والاجماع لا يتكر القياس ٤ تقاوله نقلا ٤ كلما اوم الاسماء كما قالوا انه
يدل كما انما ما رعاها وقيل فيجتمع اثبات شيء منها بالنص والنقل او الوجود او الجمع ٤ وجوده
٤ منع القياس ان ضابطا لا انفي ان خالف ٤ الايضاح ٤ وافقه ٤ هذا ما عاني ان الواضح هو الله
للجميع ٤ تخلاف منهم وعرفوا ٤ موضعه ٤ هل تلك الاحكام لا تلا نفي الفرع ٤ لا يدل ٤ معرفة
الحكم فيها فاحتاج الى القياس ٤ لان انتبا سا فانه ينعدم بعدم الحكم ٤ الاصول ٤ تحليلا لا يجاز غير جايز اذا
لا مثلا سبقة من الاحكام ٤ شيئا فان الواضح غير جايز اذ المناسبة كافي المقاربة لكن الموضع الا تحتمع
الاطلاق حتى الاطلاق افادوه ٤ ذلك الذي لقرار الماء، قد توقاية المحلة ٤ بوقية ٤ وضع هذا اللفظ
هذا المعنى من سايرا لالفاظ ٤ قد الزاي المناسبة ٤ وضع الوسي ٤ الاول فوجها ٤ الدوران انما نفيد
بغلبة الظن فما فيها الحقيقة ٤ هذا لم يوجد الا حتى لا انتفاء المناسبة من الالفاظ ٤ الحاق الاطلاق
حقيقة ٤ ما تعدل ان الاطراد ان كان بطريق الجدل فلا نزاع ٤ هذا ٤ وجد الجزم للاطراد كون الجدل
مجلوبا ٤ ارادة المعتقد كيلا يلزم الجمع بينهما والا فالظن حقيقة فلا يجزم به بالجزم ولا
بالسماع والتوقيفية ان القياس ٤ التعليل ٤ الاقيسة المذكورة ٤ الدقة ٤ التحقق ثابتة الواضح
والتوقف فيه مستبين ٤ الكليات الموسومة كون الناس ٤ موضوعا والمعمول ٤ مصوبا فهما
لا الا القياس ٤ الآيات يرهما ٤ ابطال التعليل ٤ اثبات اسم الزنا ٤ الواطئ بان يقال الزنا اسم جماع
يقصد ٤ ما لا ٤ في الشبهة حرام ٤ المولد ٤ والواطئ شبهي ٤ هذا فيه نظر فان زيدا ٤ ثبت تولد
الزانية ٤ الزنا في الجملة ٤ قالا لاستفهام ان يقال كيف الجزم الحكم ٤ هذا العلة القاصرة ٤ سائر الحكام
حتى احتج ٤ ذلك ٤ قياسا فيما ذكرت ٤ انه الحجج ٤ ذلك ٤ فيجزم ٤ ثبوت الحكم ٤ الفرع ٤ ذلك

يُسمّى

التعليل كالخمر وكذا لا يصح ان يقال يسمى السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير خفية ولهذا لا
الغاصب به وهذا المعنى موجود في النباش فيثبت له اسم السارق فيدخل تحت عموم قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فيقطع النباش وكذا لا يصح استعمال الفاظ الطلاق
للعتق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى العتق لا تعتق فلا يقال انما يجوز استعمال الفاظ
الطلاق في رفع النكاح لزوال الملك وزوال الملك موجود في العتق فيجوز استعماله فيه وكذا
لا يقال لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق
للعتق والجامع كون الكل مزيلا للملك وانما بطلت المقايسة في جميع ما ذكرنا لما بينا ان
من شرائط القياس ان يكون المتعدى حكما شرعيا وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس
لاثبات الاحكام الشرعية وكذا لا يصح الاشتغال بالتعليل في تصحيح ارادة العدد من لفظ
طالق لان الوقوف بالتامل في طريقة اهل اللغة دون القياس والواضع قد وضع صيغة للمفرد
لمعناها ومعنى التوحد مراعي في الفاظ الوحدان والعدد ضد الفرد والشيء لا يحتمل ضده
فلا يصح ارادة العدد منه وكذا لا يصح التعليل لاثبات اشتراط التمليك في طعام الكفارة وغيرها
قياسا على الكسوة لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية
حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون
مفهومه حكما شرعيا فلا يصح تعديته الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما فالاطعام فعل
متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك حاصل بالتمكين من الطعام فيخرج عن العهدة
بالاباحة لحصول الفعل وانما يجوز التمليك فيه بدلالة النص لوجود معنى المنصوص عليه مع زيادة
لما بينا واما الكسوة فاسم في الحقيقة لعين الثوب الملبوس لا لمنافع اللباس وعين الملبوس
لا تصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرطنا التمليك في الكسوة دون الاطعام فبطل تعليل الشافعي
لاشتراط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة وكذا الكلام في الغموس لتعدية حكم المنعقدة
وهو وجوب الكفارة اليها باطل لان الكلام في ان الغموس يمين حقيقة او لا لا يمكن الا بالنقل
عن ايمة اللغة دون التعليل فعندنا ليست بيمين حقيقة وانما سميت يمينا مجازا لان ارتكاب
هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين فلوجود هذه المناسبة سميت يمينا كتسمية صورة
الاسد به فكان طريق معرفته الرجوع الى اهل اللغة انهم وضعوا اليمين لماذا اهو لتحقيق معنى
الصدق في الخبر ام لمعنى اخر فنظرنا انهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر ولهذا سموها
يمينا وهي القوة لان الخبر كان محتملا للصدق والكذب فباليمين يتقوى جانب الصدق فاليمين
لا تتصور الا فيما يتصور فيه احتمال الصدق والغموس لا يتصور فيه ذلك لتعمد الكذب فيما مضى فلا يكون

محلا للبمين واضافة الشيء الى غير محله لغو فلا يكون الغموس يمينا حقيقة فلا تجب فيها الكفارة وكذا
الحكم في نظايره التي سنذكرها وعند ذلك قال ــــــــ ومنها ان يكون المتعدى حكم
النص بعينه فلا يجوز تعدية حكم الظهار من المسلم الى الذمي لكونه تغييرا من الحرمة المتناهية
بالصوم الى غير المتناهية اذ هو ليس من اهله وكذا تعليل نص الربوا بالطعم لكونه تغييرا للحرمة
المتناهية بالكيل الى غير المتناهية به فيما لم يدخل تحت الكيل وكذا تعدية السلم المؤجل الى
الحال لكونه تغييرا للرخصة من النقل الى الاسقاط وكذا تعدية حكم التعيين من السلم الى
الاثمان لان حكم البيع يتعلق بالمبيع وجوبا لا وجودا وبالثمن وجوبا ووجودا او سقوط وجود
الثمن اصلي لا ان يكون بطريق الرخصة بدليل سقوطه فيها وراء الضرورة حتى جاز استبداله
في المجلس قبل التسليم ولهذا لم يجبر هذا النقصان بالاجل وبقبض ما يقابله كما في السلم الثابت
رخصة فلو تعين صار شرطا محللا للعقد بعد ان كان حكما له فيكون تغييرا اقول ــــــــ
ومنها اي من جملة الشروط التي تضمنها الشرط الثالث وهو الثالث منها ان يكون المتعدى حكم النص
بعينه من غير تغيير بان يثبت في الفرع مثل حكم الاصل بدون زيادة وصف وسقوط قيد فيه والمراد
به المماثلة في نفس الحكم مثل الجواز وعدمه لا كونه قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس والدليل
على اشتراط هذا الشرط ان فائدة التعليل التعدية لا غير فاذا كان متغيرا لحكم الاصل كان التعليل
معارضا للنص وان لم يتغير حكم الاصل ولكن لا يكون حكم الفرع مثله بل مغايرا له فلا يكون تعدية بل
اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فاذا تقرر هذا تفرع عليه انه لا يجوز تعدية حكم صحة الظهار
من المسلم الى الذمي عندنا خلافا للشافعي حيث قال بصحة ظهار الذمي باعتبار ان موجب الظهار
الحرمة وهو من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل الكفارة بالاطعام والاعتاق
وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح
ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة
ايلاءه في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم
ثبوت حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في الذمي فانه ليس باهل للكفارة
لان المقصود منها التطهير ومعنى العبادة فيها راجح فيتادى بالصوم ولا يتادى الا بالنية
والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة
وقد كانت متناهية في الاصل فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة
غير انه عاجز عن التكفير بالمال بمنزلة الفقير وقوله في الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهله
ولان الحرمة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار

وكذا لا يجوز تعليل نقل بوعاء للطعام في الأشياء الأربعة التي هي الحنطة والشعير والتمر والملح لكل مثله
به الناس فهو وعدي كلها لما مر علما ولا معنى ما ذكره وبأنه لا يتأتى فيها التفاضل والتفاوت جزافا وهما
دون الكيل كالحفنة وفي مقوله هذا تعليل باطل لأن الكلام في الأشياء المذكورة لغرض مقيد
بعدم التفاضل وهو الشرع نشاء به حتى لو وجد في الناس ولا يتأتى فيه التفاضل لم يجز النقل لقوله
عليه السلام المتوازن بوازن وإذا تعليل لما لم تعتبر الحرمة من الناس لا عدمه ومن تعليل الاطلاق
فانه يوجب في العدديات وما دون الكيل تحريم حفنة حفنة وهو لم يقل به أحد ولا يكون مثليا في الناس وفي
العدديات وما دون الكيل لأن المثلي شرعا ما لا يختلف في الصورة المعتبرة شرعا كالكيل والعدد بيان وما دون الكيل ليست
مكيلة ولا تتساوى بالعدد والحفنة غير معتبرة شرعا فكان التفاوت في القوم فكان ما ذكرته
الشارع في الأصل إذا لم يرد الشرع المتأخر بتعليله فيبقى غير لدين المطلقة فكان هذا تعليلا بالعلة والحكم
ان يبقون أثبتا الحرمة ثم هو معروف تولد عن تعليل الطعام بالطعام لا يتوهما سواء لا بالتعليل
وأما تعليلنا بالطعم لتعليل الحكم المنصوص عليه وهو الربا في الحنطة والشعير والتمر والملح
فلا يكون تعسفا ولئن وان تسلمنا التعليل بالطعم لا نسلم أنه كان يجب أن يكون نساء التعليل باعتبار أنه
جملة قاصرة لما بينا نصيب لكم الفرق فلما يجب إرادته في هذا الفصل وقد قال أنا الموسى شرعا
ما وجد كيلا وزنا والتفاوت فيه يسير وما دون الكيل فإنه يتحقق فيه التفاوت كثيرا فلم يكن مثليا شرعا
والله تعالى هو الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب

فصل في بيان ما يجوز بيعه من الأشياء وما لا يجوز

قال رحمه الله (وكل ما يجوز بيعه وهو مال متقوم) أما المال فلأن البيع مبادلة المال بالمال وهو
مأخوذ من الميل وسمي المال مالا لأنه يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع وأما التقوم فلأن
الإباحة المطلقة ثابتة في الأشياء كلها قبل ورود الشرع بالحظر لقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا
ثم ورد الشرع بالحظر في بعضها صيانة لها عن الابتذال فبقي الباقي على الإباحة الأصلية فلا يكون
متقوما فلا يجوز بيعه (وما لا يجوز بيعه لا يضمن بالإتلاف) لأن التقوم يثبت بإثبات الشرع
والشرع ما أثبت التقوم فيما لا يجوز بيعه لأن الضمان يجب بالإتلاف جزاء على تفويت الحفظ
المستحق بالعقد والمستحق بالحرمة لا يكون مستحقا بالعقد فلا يجب الضمان بالإتلاف (كالحر
والميتة والدم) لأن الحر ليس بمال أصلا والميتة والدم مال غير متقوم في حق المسلمين
(وما لا يجوز بيعه إلا في حالة الاختيار كالفهد والسباع التي لا تصيد والفيل والقرد والخنزير
والسرجين النجس) لأن هذه الأشياء لا يجوز بيعها لأن فيها منفعة مباحة لأنها تصلح للاصطياد
بها أو للحراسة أو للركوب أو للحمل أو للزينة أو للتعليم إلا أنها لا تصلح لهذه المنافع
في حالة الاختيار لأن الاصطياد بها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول
وكذا الحراسة بها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا الركوب عليها
والحمل عليها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا الزينة بها في حالة
الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا التعليم لأنه تعذيب بغير مأكول
وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء لمنافع العباد وأباح الانتفاع بها
فمن ضرورة الإباحة أن يكون الانتفاع بها على وجه لا يؤدي إلى فوات منفعة الأصل
وفي الاصطياد بها فوات منفعة الأصل لأن منفعة الأصل في الفهد والسباع أن تأكل
الصيد وفي الفيل أن يحمل الأثقال وفي القرد أن يكون مسخرة للناس وفي الخنزير
أن يأكل النجاسات وفي السرجين أن يكون سمادا للأرض فإذا اصطادها فقد فوت
منفعة الأصل فلا يجوز ولأن الاصطياد بها تعذيب بغير مأكول وإنه حرام
وما أدى إلى الحرام فهو حرام وكذا الحراسة بها والركوب عليها والحمل عليها
والتعليم لها والتزين بها لأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام (وما لا يجوز بيعه لا يضمن بالإتلاف
إلا الخنزير) فإنه يضمن بالإتلاف عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله
لا يضمن لأن الخنزير ليس بمال متقوم عنده لأنه لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به
وهو قول الشافعي رحمه الله لأن الانتفاع بالخنزير حرام عنده
وهما يقولان إن الخنزير مال متقوم في حق أهل الذمة لأنهم يتمولونه ويتخذونه
لمنفعة الأكل والبيع جائز بينهم فيضمن بالإتلاف كالخمر والدليل على أنه مال متقوم
أن الله تعالى أمرنا بتركهم وما يدينون وفي تضمين متلفه تركهم وما يدينون
ولأن الخنزير منتفع به حقيقة فإن الانتفاع بالشيء قد يكون بالأكل وقد يكون
بالبيع وقد يكون بالتداوي وقد يكون بالتسمين للأكل وقد يكون بالتزين
وقد يكون بالحراسة وقد يكون بالركوب والحمل عليه وقد يكون بالتعليم
وقد يكون بالاصطياد به وقد يكون بالتسخير للخدمة وقد يكون بالتسميد
وكل ذلك منتفع به حقيقة فكان مالا متقوما في حق أهل الذمة
وأما الميتة والدم فليسا بمال متقوم في حق المسلمين لأن المال المتقوم
ما يكون مباح الانتفاع به على الإطلاق من غير حاجة وهذا معدوم في الميتة والدم
لأن الانتفاع بهما لا يكون إلا عند الضرورة وهي حالة نادرة
وأما في حق أهل الذمة فهما مال متقوم لأنهم يتمولونهما ويتخذونهما
وقد أمرنا بتركهم وما يدينون وفي تضمين متلفهما تركهم وما يدينون
ولأن الميتة والدم منتفع بهما حقيقة فإن الانتفاع بالشيء قد يكون بالأكل
وقد يكون بالتداوي وقد يكون بالتسميد وكل ذلك منتفع به حقيقة
فكان مالا متقوما في حق أهل الذمة

فصل في بيان ما يجوز بيعه من الأشياء وما لا يجوز

قال رحمه الله (وكل ما يجوز بيعه وهو مال متقوم) أما المال فلأن البيع مبادلة المال بالمال وهو
مأخوذ من الميل وسمي المال مالا لأنه يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع وأما التقوم فلأن
الإباحة المطلقة ثابتة في الأشياء كلها قبل ورود الشرع بالحظر لقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا
ثم ورد الشرع بالحظر في بعضها صيانة لها عن الابتذال فبقي الباقي على الإباحة الأصلية فلا يكون
متقوما فلا يجوز بيعه (وما لا يجوز بيعه لا يضمن بالإتلاف) لأن التقوم يثبت بإثبات الشرع
والشرع ما أثبت التقوم فيما لا يجوز بيعه لأن الضمان يجب بالإتلاف جزاء على تفويت الحفظ
المستحق بالعقد والمستحق بالحرمة لا يكون مستحقا بالعقد فلا يجب الضمان بالإتلاف (كالحر
والميتة والدم) لأن الحر ليس بمال أصلا والميتة والدم مال غير متقوم في حق المسلمين
(وما لا يجوز بيعه إلا في حالة الاختيار كالفهد والسباع التي لا تصيد والفيل والقرد والخنزير
والسرجين النجس) لأن هذه الأشياء لا يجوز بيعها لأن فيها منفعة مباحة لأنها تصلح للاصطياد
بها أو للحراسة أو للركوب أو للحمل أو للزينة أو للتعليم إلا أنها لا تصلح لهذه المنافع
في حالة الاختيار لأن الاصطياد بها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا
الحراسة بها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا الركوب عليها
والحمل عليها في حالة الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا الزينة بها في حالة
الاختيار حرام لأنه تعذيب بغير مأكول وكذا التعليم لأنه تعذيب بغير مأكول
وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء لمنافع العباد وأباح الانتفاع بها
فمن ضرورة الإباحة أن يكون الانتفاع بها على وجه لا يؤدي إلى فوات منفعة الأصل
وفي الاصطياد بها فوات منفعة الأصل لأن منفعة الأصل في الفهد والسباع أن تأكل
الصيد وفي الفيل أن يحمل الأثقال وفي القرد أن يكون مسخرة للناس وفي الخنزير
أن يأكل النجاسات وفي السرجين أن يكون سمادا للأرض فإذا اصطادها فقد فوت
منفعة الأصل فلا يجوز ولأن الاصطياد بها تعذيب بغير مأكول وإنه حرام
وما أدى إلى الحرام فهو حرام وكذا الحراسة بها والركوب عليها والحمل عليها
والتعليم لها والتزين بها لأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام (وما لا يجوز بيعه لا يضمن بالإتلاف
إلا الخنزير) فإنه يضمن بالإتلاف عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله
لا يضمن لأن الخنزير ليس بمال متقوم عنده لأنه لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به
وهو قول الشافعي رحمه الله لأن الانتفاع بالخنزير حرام عنده
وهما يقولان إن الخنزير مال متقوم في حق أهل الذمة لأنهم يتمولونه ويتخذونه
لمنفعة الأكل والبيع جائز بينهم فيضمن بالإتلاف كالخمر والدليل على أنه مال متقوم
أن الله تعالى أمرنا بتركهم وما يدينون وفي تضمين متلفه تركهم وما يدينون
ولأن الخنزير منتفع به حقيقة فإن الانتفاع بالشيء قد يكون بالأكل وقد يكون
بالبيع وقد يكون بالتداوي وقد يكون بالتسميد وقد يكون بالتسمين للأكل وقد يكون
بالتزين وقد يكون بالحراسة وقد يكون بالركوب والحمل عليه وقد يكون بالتعليم
وقد يكون بالاصطياد به وقد يكون بالتسخير للخدمة وقد يكون بالتسميد
وكل ذلك منتفع به حقيقة فكان مالا متقوما في حق أهل الذمة
وأما الميتة والدم فليسا بمال متقوم في حق المسلمين لأن المال المتقوم
ما يكون مباح الانتفاع به على الإطلاق من غير حاجة وهذا معدوم في الميتة والدم
لأن الانتفاع بهما لا يكون إلا عند الضرورة وهي حالة نادرة
وأما في حق أهل الذمة فهما مال متقوم لأنهم يتمولونهما ويتخذونهما
وقد أمرنا بتركهم وما يدينون وفي تضمين متلفهما تركهم وما يدينون
ولأن الميتة والدم منتفع بهما حقيقة فإن الانتفاع بالشيء قد يكون بالأكل
وقد يكون بالتداوي وقد يكون بالتسميد وكل ذلك منتفع به حقيقة
فكان مالا متقوما في حق أهل الذمة

محل المنوت الملك فمه كان جانب البيع وقد تقدم ان المحال شرط اذا انتفين بقضي سابقا بوقوع
على البيع وهذه المادة كونه شرطا اذا حكم الذي يستعمله بالعقد اذا وقعه فكان في التعيين
انقلاب ملموظ الحكم شرطا وهو تفسد محض فكان باطلا واليه اشار بقوله وهذا بخلاف
التقاضي بالاجل الى اخره ومثرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم او ادعا بزيوف
التعيين لا يفتح العقد عندهما خلافا لابي يوسف وقوله اذا اراد المشتري حبسها واعطاء مثلها
له ذكر عندنا له الاخذ وقوله ان ما كان المشتري مطالبا كان لابائع اسوة الغرماء فيها وعندهما كان
احق بعينه وقيل هذا اذا لم يسلم في فوع الاصل الذي فيه في التحسين فاما لم يسلم فهو كغير الجنس
حكم الاصل وهو السلم في الفوع وهو الاثمان. بل يعتبر الحكم الاصلي في الاثمان به الآن نورد
هينا ما ينبغي ويجر حصول الغرض بالتعليل الفوع ويكون بقاء الوصف حكم الاصل
فمه لان حكم الاصل وجوب التعيين واشتراط قبضها عند العقد والحكم انما ثبت بالتعليل
2 الفوع حوازه لا وجوبه ولا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد ويكون تغييرا
قالوا وعليها ان يكون التعيين له الفوع هو تقييده فلا يجوز تقييده حكم الشرع في اطلاق
الصوم في الكفارة والظهار ان يتتابعا وقد ثبت شرعه وان لم يتتابعا من غير عذر كان ناقص
اداء حتى قالوا لو نذر صوما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون
النية قارنته الصوم فيجوز تقييده بما يستحب خلافا لمحمد وان التعيين له حكم الوصف وهو كون

الاختن ويدفع لعلة لم لا تتكلم المراتي بما ذكر فلو تعددت الحرة العربية لم يجز لصارت مرتبة
في الشرع فتتغير حكم النفي بالتعليل وهو باطل ولذلك كما لملك لم يثبت بالنص حكما كما يثبت
بالسبب والعلة ثبت الملك بالغصب لشرط الاختيار الذي هو كحق احتوى الامين الخ بين البدل
والمبدل لم يكن الحدود الثمان مشروع كالبيع وشرعية الاصل لنفي غير مبنية شرط التلازم له
فيثبت بصفته ونسخ صفة نسخ فقد سبق الكلام فيه بالاسم الاسمى والمولى
لا تتعلق الا التعليل بوقوعه النفي لولى لاستغناء عنه بالنفي تقضاه فكان باطلا
مثل الكفارة في القتل الحر المبني بغير شرط الايمان في الرقبة المبنى والكفارة والظهار
وشرط الملك لطعام الكفارات والايمان مصرف الصدقات فانه اختبارا بالزكوة هذا كله
تعريته لا ما فيه نفي بغير تقييد افوق هل شرط حامل من المشروط الذي
تضمنا الشرط الثالث وابيه اشار ربنوه لا فرع لانكم لا يجوز التعليل الموضع فهم
نصوص وافق او مخالف وتعدا الشافعي ان كان مخالفا فهو باطل ان كان موافقا فهو صحيح لكونه
موكل الموجبه وكذا اذا كان مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها لا حتج بجواز التعليل لتحصيل
الزيادة وكذلك قولان كان التعليل موافقا لحكم الثابت بالنص فلا حاجة اليه لاستغناء بالنص
عن التعليل لان اضافة الحكم الى الاوصاف قد يكون لغوا وان كان مخالفا فهو باطل لكون
التعليل مبطلا لحكم النص وناقضا له فكان باطلا وان كان مثبتا للزيادة الحكم يعرض
النفي فكما فهو باطل لان الزيادة بمنزلة النسخ لما مر في اختيار مشايخ سمرقند جواز التعليل
موافقة النص على تغيير ثبات زيادة فيه وهو الاسم لان هم نبا كما لنص لغة وعرفا كل
طبعا والامانع عن تعاطيه الا لانه بعضها بعض كقولهم الايمان والسنن حكم واحد وقد
قرره السلف كتبهم بالتمسك بالنفي والمعقول في حكم واحد ويقولون هذا ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع والقياس ما فاذا تقرر هذا تقرر عدم الاجوز التعليل الاثبات الكفارة
في القتل الحر المبني الغير مبني بالنفي على الخطأ والمبني المتعرف كما فعل الشافعي
لانه نقيضه الامانع فيه نفي وتقوم على الكتاب والكفارة في ثبوتها بالكتاب
الوالدين والولد من الرحم المحرم المبني الفاجرة وقتل النفس بغير حق وكذا الجوز التعليل لاشتراط
صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل خطأ كما فعل الشافعي
لان ما تعلق للاطلاق في النص فالمراد به كفارة الصوم والظهار مطلق عن قيد الايمان فيبقى
الحق وجعل الايمان بانها من علة الرقبة من الكفارة كما فعل الشافعي لما مر نسخها بالتعليل تغير
النص بتقييد فيكون باطلا لان تقييد المطلق بالتعليل نسخ للاطلاق والنسخ لا يجوز بالقياس

وكان قياسا

وكان قياسا لمقابلة النص وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط التمليك لطعام الكفارات بالقياس
على الكسوة والزكوة كما فعله الشافعي لانه تعليل لتغيير حكم النص وصوفه وكذا قوله اطعام عشرة
مساكين اذا الاطعام حمل الفيروطعام الفدية وصوفه فعمل بالاباحة فلا تشترط التمليك بالتعليل
تغيير النص بتغيير عن الاطلاق وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط الايمان في مصرف الصدقات
الواجبة بالنفي سمى مصرفا للزكوة كما فعله الشافعي لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر طلقة
غير متبوع بالايمان فيبقى بطلا لاطلاقها بالتعليل ولانه مخالف لقوله تعالى انما الله
عز اسمه لبيان تقوم الآية فاذ بدء لعلم اجر اصوص الصدقات لا اهدا الآية ان الله سبحانه وتعالى
عز اسمه لبيان الآية والصدقة من لدن وكان سنغي ان يهود بصرف الزكوة ايهم ايضا وكذلك شرط
الايمان ومصرف الزكوة بالاجماع وبالنص مثل قوله والذي يزاد على الكتاب بمثابة متوقع على اللام
لمعان فذهب بعض الى انها لهم وزهما فقال هم قالوا والشرط الرابع ان ينتفي حكم النص
بعد التعليل لعلم ما كان تعليل لعدم لم يعم الكفارة بشرط التملك فيما كان الكسوة الى الاطعام فعلل
بعموم الممكن بعطاء ما لما كان كسر لطعة كان تغيرا وقولهم القادر في تردد ثبوته بنفس القدرة
وقبول شهادة اذا تاب بعد الحد كسا وما لكبيرا عند هذا تغير حكم النص فان الناجز الى التعجيل ومن
التأخير بعد الثالث لان النفي يقتضي تأخير رد الشهادة لا يجوز التعجيل بعد جزء قائم الجنة وبعد
فحق الجزء نفي ثابت وكان باطلا كتغيره وما غير المنصوص بلا واسطة لا يجوز فيكون سائر
الساع عما الخبر الواسع بمنزلة طريق التعليل لما فيه من ابطال النفع الحتى فلا يفيد الرسوخ الانهاء
الستة الا في يعمل الطعام ما سماها حسنة اقوا الشرط الرابع من شرائط التعليل باطل لانه يبقى
حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل من غير تغير لسببه لان التعليل لا يوجب تغيير
لانه تغيير حكم النفي باطل فلم يتغير بطلان التعليل لما كان كذلك لم يصلح بحيث يعدل بالنفي فظل النفي
لاشتراط التمليك لطعام الكفارات فبنا سماها الكسوة باطل لانه تغير حكم موجود بتعليل باطل
عشرة مساكين فالنفي يقتضي الاطعام وهو فعل يصير المسكين به طاعما لا الاكل فان جعله
طاعما فجعل له تمكين والاباحة بدون التمليك فاشترط التمليك لم يتغير حكم النص بالتعليل
فلم يجز وكذا التعليل برد شهادة القاذف بفعل القذف لما تعلل لسائر ما يسأل رد الشهادة كانوا
وضرب الحد في الخمر فان تغير الناجز بالتأخير تفي عن حق يجوز نفي حق مطلق عن القدر جامع
النفي فان قذف المحصن فسق بقذفه كسائر ما يسأل فسق وعدالة التعليل باطل لانا نأخذ
الشهادة بفعل القذف لما تعليل غير تعليل حكم النفي وموقوف نفاذ والدين يوصون المحصنات ثم لم يأتوا
بأربعة شهداء كأجلدهم ثمانين جلدة والاقتباس الحكم شهادة لان النفي رتب رد الشهادة

على القذف على عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما فكان رد الشهادة بنفس القذف
بدون اعتبار صفة العجز عن اتيان الشهداء الاربعة تغييرًا لموجب النص كاثبات الجلد بدون
اعتبار العجز عن اتيان الشهود فكان باطلا التعجيل بما اخره الشرع الى غاية وهو العجز عن اتيان الشهود
وذلك لان رد الشهادة انما هو بقذف المحصن وانما يحصل ذلك اذا عجز عن اتيان الشهود على الزنا فاما
اذا اتى بالشهود على زنى المقذوف لم يبق محصنا وكان صادقا في القذف فلا يكون فسقا موجبا
لرد الشهادة وكذا تعليلهم لقبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب قياسا على المحدود في ساير
الجرايم كالزنا وشرب الخمر باعتبار انه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما لو تاب بعد الحد
في ساير الكباير وهذا تعليل باطل لانه مغير لحكم النص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه
يقتضي رد شهادته على سبيل التابيد فابطال شهادته الى زمان التوبة تغيير من التابيد الى
التاقيت بالتوبة وذلك لان التوقيت الذي قبل التوبة من الابد بعضه وجعل الكل بعضا تغيير لموجب
النص فلا يجوز كما لا يجوز تغييره في غير المنصوص بل اولى لان هذا التعليل مستنبط من هذا النص فلا يكون
مغيرا له والا يلزم ابطال الاصل بالفرع بخلاف ساير الجرايم فانها لا تقتضي رد شهادة المحدود فيها
على التابيد فاذا تاب قبلت شهادته ولم يلزم منه تغيير النص وحاصل الفرق ان الرد في حد القذف
من جملة الحد فلا يسقط بالتوبة كالحد وفي ساير الجرايم ليس من جملة الحد بل هو للفسق فاذا تاب
لم يبق فاسقا وهذه الامثلة ليست مناسبة لهذا الفصل لان المقصود فيه ان يبقى حكم النص المعلل
بعد التعليل على ما كان قبله من غير تغيير وههنا في جميع الامثلة حصل تغيير حكم النص المعلل في الفرع
لا تغيير حكم النص المعلل في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة
وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه وهو ساير الجرايم الا ان يراد به
ابطال كون التعليل مغيرا لحكم النص سواء حصل التغيير لحكم النص في الاصل او في الفرع فعلى هذا
لا يبقى فرق بين الشرط الرابع والشرط الخامس الذي تضمنه الشرط الثالث وهو التعدية الى موضع فيه
نص فالمثال الملائم هو ما ذكره المصنف بعد هذه الامثلة وهو ان الشافعي الحق السباع التي
لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق لان من طبعهن الايذاء وكل ما كان مؤذيا كان مستثنى من النص بمنزلة
الخمس واليه اشار المصنف بقوله وكذا لا يجوز قياس ساير السباع على الخمس الفواسق بطريق التعليل
بالعلة التي ذكرنا وهو الايذاء قطعا لما فيه من ابطال لفظ الخمس يعني هذا التعليل باطل لانا لو
جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغييرا
لحكم النص المعلل بالتعليل وهذا بناء على ان التنصيص بذكر العدد يقتضي الحصر على العدد المذكور والنفي
عما عداه كما اشير اليه كلام صاحب الهداية وقد عرفت ان كلام فخر الاسلام وشمس الايمة وغيره حيث ان بية

الامور يقتضي ان التنصيص بذكر العدد لا يقتضي النفي عما عداه واراد ان يفرق بينه وبين حديث الاشياء
الستة فقال بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة حيث عللناه وعديناه الحكم الى غير الستة
ووجه الفرق ان حديث الاشياء الستة لم يرد بلفظ الستة بل عد النبي عليه السلام الاشياء الستة
وما سماها ستة فلا يلزم من التعليل بطلان العدد وفي هذا الحديث نص على لفظ الخمس فلا يجوز
ابطاله بالتعليل قال ———— وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي على ما هو الاصل فيه ان يكون من جنس المستثنى
منه دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار تقديره لا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل فكان تخصيص القليل بدلالة النص الموافق للتعليل لا به وكذا جواز
الابدال في باب الزكوة ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء من ارزاقهم مما اوجب
لنفسه على الاغنياء وهو مال مسمى لا يحتمل مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال
بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوايز مختلفة ثم يامر واحدا بايفاء ذلك كله من مال معين
لا يحتملها يتضمن الاذن بالاستبدال فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا به واما التعليل
لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يدهم عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد
ونظيره ما قلنا ان الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن والتكبير آلة صالحة لجعل
فعل اللسان تعظيما والافطار هو السبب والوقاع آلة صالحة للفطر والواجب ازالة النجاسة
والماء آلة صالحة للازالة وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله ولا يلزم الحدث لانه
ثبت شرعا غير معقول عند استعمال الماء بعد ما كان الاباحة بحنثه فلم يكن دليل ثبوته عند
استعمال ما ينتقض بخبثه وزوال ما بينه فلم يتغير الماء عمل الماء بخلاف الخبث لان فيه يعمل عمله ولا يلزم
صحة الوضوء بدون النية لان ما لا يعقل صفة المحل فاما الماء مطهر بالطبع او بالشرع فيكون مطهرا
في الحالين والمحلين وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة اي يصير
لهم بعاقبته او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا
على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلها قبلة وكل جزء منها قبلة اقول ———— هذا اشارة الى الاجوبة عن
عن النقوض الخمسة الواردة على الشرط الرابع وهو ان لا يتغير حكم النص بالتعليل تقريره النقض
الاول ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بعمومه يتناول القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر هو الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين

يتمكنون من كون حق الفقير في عين النصاب وقد بطلتم حق الفقير من صورة الشاة بالتعليل بحق تؤدم
وفي هذا نظر لم لا يجوز ان يقال ان العلة في الفقير هي الحاجة عن الفقر وهذا المعنى موجود في الكل
لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي عين الواجب
تتدفع الحاجة الواحدة وهي الاحتياج الفقير لذلك لم يكن الشيء يحتاج لا غيره والحكم ان
هذا التعليل يوجب تغيير النقل لما ذكرنا في عين من الشيء دون قيمته تقرير الجواب عنه ان
نقال لان جواز دفع القيم بما ثبت بالنص لا بالقياس والنقل بدلا له الا ترى ان التعليل لما كان
التعليل في دفع القيم تغيير النقل اذا كان الاصل وهو الشاة متلاوا جاز ان يتغير المعلول ليس
كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها والله جل وعلا لا يستحقها احد غيره
كما بالصلوات فكان سقوطها بموته وهو ذكر الواجب بانه نسخ بدلا له النقل الا ترى ان الصلوة
المقترنة بقيود وسائر عبادة في الاصل لما فاتت الاداء فانها لا تجب في ذمته ولا يؤدى عنه ورثته
لنفسه من الاغنياء مالا كما يمكن الشاة والابل والبقر والدراهم والدنانير مما يتعلق به الكفارة ثم الواجب
الموجبة المذكورة في الكتاب هو احد الاحكام الثلاثة المذكورة في ثم اعلم ان الاشياء المختلفة
من ذكر الشيخ وهو الاحكام الثلاثة مما تختلف في الواجب اما ان يختلف في الواجب بنفسه
الطعام واللباس وغيرهما او يختلف في الواجب بالاستبدال لا ضرورة فيكون المعروف
الاحكام واحد عين الموجود كما لو اشترى عبدا مطلقا ثم باعه بشرط الخيار ثلاثة ايام فمضت الثلاثة
ثم انه مرض عند المشتري ثم رد عليه بالخيار بالعيب لا يعود الخيار الى البائع لان الواجب
اذا رد بالاستبدال لضرورة فكذا ههنا فثبت هناك ان جواز الاستبدال وصلاحية
عين الشاة لكونها مرجوعا فاذا لم الا ثبت بدلا له النقل والحكم الثاني المستفاد من قوله
ان شئتم ان لا يبدلا شاة فلا شاء الحاجة فان الصدقة تتم كما وجبت ولا يجاز للمتولي
والحاجز عدد ان لم يكن الامر الماضي فاذا كانت عين الشاة صالحة للمتولي الا الفقير لم
يكن قيمتها صالحا لحاجة الفقير فلهذا كان التعليل في هذا الحكم وليس من تغيير النقل بل
حصل لهذا الحكم الاول وهو ثبات ما النقل بالتعليل ولكن تغير النص بانه لم يجز بمجتمع التعليل
في حكم الخاص ثم تغير النقل وهو ليس بجديد بل هو ثابت من قوله فصار التغيير النقل مجازا
للتعليل لانه لا ثبات التعليل قوله وانما التعليل لحكم في جواب عما يقال ما حصل التغير
بجواز الاستبدال بالنقد فان التعليل يقتضي ان في اي مكان ما وجد معنى صلاحية الشاة
يكون ذلك مرادا لان الاقتران لا يكون الا للتعليل فهو جوابه وهو ان حكم الشرع
بالتخيير جواز الاستبدال بجعل وما التعليل يختص بحكم الا افراد مفصلا كما بحكم في جميع التعليلات

فلما جوز لنا بدلا التعليل مختلف لنا في دفع قيم فما الذي يمنع تقرير الجواب عندان يقال انا
لم نخصص التعليل بالتعليل حتى يلزم علينا ما ذكرتم بل خصصناه بالنقد وذلك لان المراد من قوله
الاصواع بسواع النبوة اشرعيته وهو التسوية بالكيل لا بالوضع والاكثر فلما بينا ولد
التفاضل لا يمنع النقل لانتقال جواز الاداء بالكيل حتى لو اشترى مائة من مثلها بالكيل
الا يمكن ثم تقابلا جواز الاستبدال بالكيل حتى لو اشترى مائة من مثلها بالكيل
اشتى حاز الشاة وفي قدرها غموض مصروفة في الاجواز الاجواز الاستبدال لانا لم نكن نعارض التغير
تخصص التعليل بدلا له النقل الذي للتعليل بالنص وما حدث الذي للتعليل بحيث لا يكون من
جنس المستثنى منه وان لم يكن المستثنى منه مذكورا وجب تقدير هو على وفق المستثنى وكلما قال البعض
في الجامع في قول ابي حنيفة ان كان لا يزيد فيجب عليه قيمة ثوب ادام المستثنى منه ثوبا وهو الذي يؤدي
الى الاشياء حتى لو كان في الدار ثوب واحد اما خف وكان في الدار خف واحد اما متاع لا يخف لعدم المجانسة
وقوله لا يجوز ان المستثنى من الجنس المخصوص لا يكون من جنسه جوان اخر سواه فان سلمان
ارضا خف ولكن في الدار متاع لا يخف وقد قال الامر بخف كان المستثنى منه كذلك فيتصل به الكلام
والاستثناء فلا يدخل ولكن في الدار خف سوى الذي سمى لانا لم نسلم ان الدار بدله ثوب وان كان في الدار
سوى الذي بسبوت كالعمارة والحجرة والحوض لا يخف لانا لم نسلم ان الكلام لم يتصل
في بعض الاشياء جميعه على الدار فيكون المستثنى منه الذي لم يكن مذكورا بقدر ما يدخل فيه المستثنى
وهذا استثناء الجاري بقدر الاصواع بسواع الدار من جنسها لانه سوى في الكيل والمذكور في العدد
سواء فيجوز بسواء الطعام واستثناء الحال من الاعيان بالطعام مستقيم لعدم المجانسة وان كان جانبا
كجانب طريق الاستثناء المنقطع وكذلك جانب الحق في الاصل قد يرد في الاستثناء ما يقع عن
المذكور بظاهره ولا تقبل الاخبطة او التغيير فيقع عما تضمن المستثنى الاجواز في جميع عموم
صدره في الاجواز بدلالة الاستثناء وعملا بالقدر الذي يتسعها الطعام بالطعام في جميع الاحوال
لاحال التساوي كما في بيوت الدار وبيوت الحظيرة والاهم كما في اي الدارا بيوت في بعض الاحوال
لاحال الكيل لعموم الاحوال بخلاف حال التساوي والتفاضل والعيار بدليل ان الاحاد يصح الطعام
مثلا الاهن الاحوال والاجتهاد لا يثبت هذه الاحوال لانا لم نكن نراها واحوالها واداة لا نكيل الا المستوى
شرعا اذ التفاضل حرام بالنص فلا يدخل تحت اجتهادنا وبين البدلا في الجواز فرق عبارة عن عدم الجهالة بالمساواة
والمفاضلة فكان الجواز بدلا عن الجواز لما ثبت انا لم نجد ولا نقلل فحصل التغيير بدلالة النص وهو
جائز بدلالة التعليل لان المتعلق بالتعليل لا يتغير الا بالنص وقد جاز الابدال في زكوة الشاة
الجواب عن قوله ان التعليل لما ثبت انتقل النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة

وحقيقته ان الصدقة تقع لله على الخلوص في الابتداء قبل الفقير لقوله تعالى الم يعلموا ان الله هو
يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقوله عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل
ان تقع في كف الفقير ثم تصير ملكا للفقير بدوام يده فبإخراج المال الى الله على وجه القربة تمكن
فيه نوع خبث لصيرورته قربة مطهرة عن الآثام بدليل قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وانما كانت مطهرة اذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكي واذا وقعت قربة
مطهرة تمكن فيه الخبث وصارت من الاوساخ كالماء المستعمل على وجه القربة ولهذا حرم على بني هاشم
تنزيها لقرابة الرسول عن تناول الاوساخ وآية الاشارة في قوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله
كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا كان حراما في الامم
المتقدمة وكانت علامة القبول فيهم احراقها بنار تنزل من السماء وانما ابيح لهذه الامة مع
تمكن الخبث فيها للضرورة بشرط الحاجة كما ابيحت الميتة للضرورة ولهذا لا تحل للغني اذا لم يكن
عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة صلاحية المحل
للصرف الى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير بانها انما صارت صالحة
للصرف الى كفايته باعتبار كونها مالا متقوما صالحا لقضاء الحاجة وهذه الاوصاف موجودة
في سائر الاموال فيتعدى اليها للاشتراك في العلة حتى لو لم يكن متقوما لا يجوز لان الحاجة لا تندفع
بها وكذا لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عنها لان المنفعة لا تصلح بدلا عن
العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة لا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تثبت بالنص
بل كانت ثابتة باصل الخلقة لانا نقول تلك الصلاحية قد بطلت في الامم المتقدمة وانما ثبتت لهذه
الامة بالنص فتكون من احكامه وخلاصة الجواب ان المقصود من قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء
لله وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيانه ان الصدقة تثبت في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير
حقه من غير اذنه **قوله** وهو نظير ما قلنا هذا وان ذكره على سبيل التنظير كما اشير اليه
فهو في التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض الثاني تقرير النقض ان النص وهو قوله تعالى
وربك فكبر وقوله عليه السلام تحريمها التكبير اوجب لفظ التكبير بعينه للافتتاح وانتم بالتعليل
بان المراد منه تعظيم الله غيرتم حكم النص حيث جوزتم الافتتاح بغير التكبير نحو الله اجل والرحمن
اعظم تقرير الجواب عنه ان يقال لا نسلم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه للافتتاح بل الواجب تعظيم
الله تعالى بكل جزء من اجزاء البدن لان الصلوة عبادة بدنية فيجب تعظيم الله فيها بجميع الاعضاء
ويتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان
من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يختص به التعظيم كالثناء على الله تعالى

التكبير لان به يحصل الثناء لا لانه هو المستحق بعينه فيكون التكبير آلة صالحة للتعظيم كما ان ذكر كلمة
الشهادة آلة لتحصيل اداء ما على اللسان من فعل الايمان لا ان يكون الركن فيه بعينها ولهذا قام مقامها
سائر الكلمات بالفارسية وغيرها واذا صح ان الواجب عمل اللسان وان التكبير آلة فعلها لكونها
ثناء مطلقا فصح التعليل لتعديته حكمه الى سائر الفاظ الثناء فهو المقصود وهو تعظيم الله تعالى
قوله والافطار هو السبب هذا وان كان من جملة ما ذكر على سبيل التنظير كما يشير اليه فهو في
التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض الرابع تقرير النقض ان النص وهو حديث الاعرابي اوجب
الكفارة بالوقاع وانتم غيرتم حكمه بالتعليل حيث اوجبتم الكفارة بكل مفطر عمدا من الاكل
١٠ والشرب وكذا النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام اغسليه بالماء عين الماء لغسل
النجاسة وانتم غيرتم حكمه بالتعليل بكونه مزيلا مائعا وقالعا حتى جوزتم ازالة النجاسة بغيره
من المائعات تقرير الجواب عنه لا نسلم ان النص عين الوقاع لكونه سببا للكفارة بل السبب هو
الافطار وهو هتك حرمة شهر رمضان ولهذا لا تجب بالوقاع في غير شهر رمضان او في لياليه كفارة
فدل على ان السبب هو الافطار والوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه الى غيره من المفطرات
للاشتراك في العلة وهو هتك حرمة الشهر بالفطر عمدا وكذا استعمال الماء لم يجب لعينه ولهذا
لو القى الثوب النجس عن بدنه او قطع موضع النجاسة لم يجب استعماله بل الواجب ازالة النجاسة
عن الثوب حتى لا يكون حاملا لها في الصلوة والماء آلة صالحة للازالة فيتعدى الى غيره من المائعات
المزيلة للنجاسة كالخل وماء الورد وكل ماء يعتصر بالعصر للاشتراك في العلة وهو القلع اذ
النجاسة بالمجاورة فاذا انتهت اجزاؤها يعود المكان طاهرا كما كان وهذا المعنى حصل بكل قالع
فصار حاصل الجواب في جميع الصور المتقدمة منع التعيين بان يقال لا نسلم بان الشارع عين الشاة
للفقير حتى يلزم تغيير النص بدفع القيمة بل الواجب دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له
فيتعدى حكمه الى سائر ما تندفع به الحاجة فكذا التكبير آلة صالحة للثناء وسائر الاذكار مثله وكذا
الوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه الى الاكل والشرب وكذا الماء آلة صالحة للقلع فيتعدى
حكمه الى سائر القالعات وهذا هو وجه التنظير فان الكل من باب واحد وهو ان ما ذكره الشارع
غير معين بل هو آلة صالحة لما بيناه وبعد التعليل بقي الصلاحية في جميع الصور على ما كان قبله
من غير تغيير بالتعليل فلا يلزم منه نقض ما ذكرنا من الشرط الرابع للقياس **قوله** ولا يلزم
الحدث اشارة الى الجواب عما يرد على المسئلة الاخيرة ووجه الايراد انه لما جاز في ازالة النجاسة
الحقيقية الحاق غير الماء به في كونه طهورا بعلة الازالة جاز الحاقه ايضا في ازالة النجاسة الحكمية
فكان ينبغي ان يجوز الوضوء عندكم بسائر المائعات وانتم لا تقولون به فاشار الى الجواب بالفرق بين

الشرح الكبير

الخبث وهو النجاسة العينية والحدث وهو النجاسة الحكمية فقال لا يلزم ان الحدث لا يزول بساير
المايعات سوى الماء وانما لا يلزم عليه لان محل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال
الذي هو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بازالته طهارة المحل اذ تطهير الطاهر
محال والمزال في الحدث امر شرعي ثبت في المحل غير معقول المعنى لا امر حسي لطهارة المحل حقيقة اذ ليس
فيه اثر النجاسة وحكما ولهذا لو ادخل يده في الاناء لا ينجس غير ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي
لا نبالي بحقيقته بقوله ولكن يريد ليطهركم فلا يجوز اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول عند استعمال
ساير المايعات بالراي لان التاثير غير معقول فلا يتعدى مع انه لو كان معقولا لا يمكن التعدية ايضا
لان ساير المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا في الاعم الاغلب فلا يكون في استعماله باثبات
المزال حرج فاما ساير المايعات كماء الورد والخل وغيرهما فاموال لا توجد مباحة فيكون في اثبات
المزال الذي يلزم منه خبثها وزوال ماليتها بالاستعمال حرج فلم يلحق ساير المايع بالماء لامتناع الالحاق
به قياسا ودلالة بخلاف الخبث وهو النجاسة العينية لان المزال ثمه معقول لانه محسوس فيتمكن التعدية
فيعمل ساير المايعات فيه عمل الماء للاشتراك في كونهما قالعين للنجاسة والطهارة بعلة القلع فافترقا ثم اورد
على هذا الكتاب الجواب سؤالا واجاب عنه بقوله ولا يلزم على ما ذكرنا من الجواب صحة الوضوء بدون النية
يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت الحاق غير الماء لكون المزال غير معقول المعنى كان ينبغي
ان يشترط النية في الوضوء لان ثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في التيمم تقرير الجواب ان ما لا يعقل
صفة المحل وهو المزال الثابت شرعا فاما الماء مطهر بالنص وهو قوله ماء طهورا او بالطبع لانه خلق كذلك
فهو في كونه مطهرا معقول المعنى لم يحدث فيه معنى لا يعقل وان حدث في المحل نجاسة غير معقولة فلا حاجة الى
اشتراط النية ليكون الماء مطهرا في الحالين اي في حالة ارادة الصلوة ونية القربة وفي حالة غير ارادة الصلوة
ونية القربة وفي المحلين اي في محل النجاسة الحقيقية وهي الخبث ومحل النجاسة الحكمية وهو الحدث بخلاف التراب
فانه غير مطهر طبعا لانه مغبر وملوث وانما جعل مطهرا شرعا عند ارادة الصلاة فلتشترط فيه النية فلا يكون
مطهرا الا في حالة واحدة وهي حالة ارادة القربة التي لا تصح الا بالطهارة وفي محل واحد وهو النجاسة
الحكمية قوله وبهذا تبين اي بما ذكرنا ان الزكوة خالص حق الله ابتداء لا حق الفقير اذ العبادة
لا يستحقها الا الله كساير العبادات وانما تصير للفقير بدوام يده باذن الله تبين ان اللام في قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة وهذا في الحقيقة جواب عن النقض الخامس تقرير النقض ان
يقال النص وهو قوله انما الصدقات للفقراء الآية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فيها لوجود
الاضافة اليهم بلام التمليك فكانت مشتركة بينهم وانتم قد عديتم حكم النص بجواز الصرف الى صنف واحد
وكذا لو اوصى انسان بثلث ماله لامهات اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا لا يجوز

الاقتصار على صنف واحد فكذا ههنا تقرير الجواب من وجهين الاول ان الزكوة خالص حق الله لكونها
عبادة محضة لا حق للعباد فيها فلا يكون اللام في الآية للتمليك لان ما هو حق الله على الخلوص
لا يكون حقا لغيره ولكن الله تعالى لما كان غنيا عنها اوجب صرفها الى المحتاجين من العباد فيصير لهم
في حال بقاء يدهم وان كان واقعا لله في حال الابتداء فتبين ان اللام في الآية لام العاقبة فانه يصير
المودى لهم في العاقبة بدوام يدهم لا للتمليك كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن لكن لما ادى عاقبته الى العداوة والحزن
صار كانهم التقطوه لاجلهما ومنه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم ان الولادة و
البناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما كان عاقبتهما الموت والخراب كانهما وقعا لهذين الغرضين
واشار الى الجواب الثاني بقوله او لان الله تعالى اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال
انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال او ذكر اي تصير ورقة المال صدقة انما يتحقق بعد الاداء
الى الله ابتداء بقبض الفقير وانما تصير لهم ببقاء يدهم فلا يكون في الآية دليل على كون الزكوة حقهم
قبل القبض فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة بقي ما يثبت ان الواجب خالص حق الله
وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لهم لعدم استحقاقهم قبل القبض كان ذكرهم لبيان
المصرف وانما صاروا مصارف لفقرهم وحاجتهم لا باساميهم الاخرى من الغارم وابن السبيل والغازي
لو لم يكونوا فقراء لا تحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط
الحاجة كما في المواريث لما تعلقت بالاسماء كالابن والبنت وغيرهما استحقوا الميراث وان لم يكونوا
محتاجين وكذا لو اجتمع في شخص احد اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما
لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا
اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا بالفرض والتعصيب فعلم ان الوجوب
متعلق بالحاجة فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على انهم صاروا مصارف للحاجة
فصاروا جنسا واحدا وهم المحتاجون اذ الحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة كانه قيل
انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا فيتعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس وهو يجعلهم
مصارف صالحة للزكوة بمنزلة الكعبة للصلاة فكما ان الكعبة كلها قبلة واحدة وكل جزء منها
ايضا قبلة اذ الاستيعاب ليس بشرط فكذا يجوز ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها
على الاقتصار وذكر في المطلع ان اللام لتعريف جنس الصدقات على الاصناف المعدودة على معنى انها مختصة
بها لا تتجاوز الى غيرها كما يقال الخلافة لقريش يعني لا تتعداهم ولا يكون لغيرهم وننظر مسئلتنا في
الاصناف المذكورة في الآية لو قال لله علي ان اتصدق بمالي على الاصناف السبعة فان له ان يؤدي الصدقة

الباقية فان صاحب الميزان ركن القياس بشيء واحد وهو وصف اصالي الموزونية بثبوت الحكم
مع وجود مثله في الفرع بثبت من مزيد لذلك الحكم فيما تعليله لان القياس لما كان رد الفروع الا الاصل
لاثبات الحكم فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع الا ان التقوم يثبتا وليس بثبت ان يكون
في الاصل وصف يعلم به الحكم شرعا حتى ينبت مثله في الفرع ويزداد ان الوصف اذا لم يكن يعلم
اثبات الحكم في الفرع قدح في الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف
الحكم كر شرط ربط الحكم بالوصف اذا الركن وان كان الشرط كالعقد في التاجيل بالبلوغ القبول
عند وجود الشرائط من الاهلية والمساهدة والولي عند من يشترطه ثم قال اصاحب الميزان
هذا سوء التعبير وسوء هيئة في الشارع حيث قرن قوله وجايز ان يكون لا زما الى قوله فجعل على
علامة النقض جايز ان يكون وصفا لا زما الى المنصوص عليه بالتأثير فكرة الخبيث عن ذلك فان
الذهب الفضة خلقتا وضعا الوصف لابتغاء بهما فيتجرى الى الحلي فقط فيجب ظهور الزكوة
سواء صيغت صياغة تحل كالحلي الفضة للجوار والنساء مطلقا او تحرم كصاغة الذهب
لهم كما تجب في الخروب لانها اعالي الطالبي المضروب بوصف به شيء ما صار الجلد وموه موجود في الحلي
وكما تعلم حرمة النساء في حق الرجال وموه وصف لازم للمحظم لا ينفك عنها خلقا وشرعا فانتفاء
فانه لا لزام الاختلاف في احد الزمان والاماكن والاوقات فقوله اعراضا كما يجوز
ان يكون ذلك الحق وصفا لا زما كذلك كما يجوز ان يكون وصفا عارضا كذلك وقد علم ان ما لم يبن علة
النقض ظهور علة المستحق انهدام عرق النقوم فانتفى وصف عارضة فبقي لازمة اذ الدم
موجود في الوقتين ولكن ليس بمنتهي ومثل هذا يكفي لنا بالكبرى لان الكبرى يسلم لانه دم
حيض لعلة المحظم والنصرانية انها قد تنافيان وزنا كما كان قوله فرد ان يجوز ان يكون
ما يجعل علما على حكم النقوم فردا واحدا اشيء مركب من وصفين او اكثر كما تعلمنا ابو
ابو الحسين به المحصول هذا وابا لقد رفقوا وجوزان يكون ذلك الوصف الذي يجعل علما على حكم
النقض عددا الى مركبا من وصفين او اكثر كما علمنا حرمة ربوا الفضل بالنقد وان الجنس مما
فانما متعلقة بهما لانتسبت باحدهما وكتعليل علة المستحاضة حيث اعتبر نفس ما لا تحتمل
باسم الدم بل بمعنى صفة النجاسة وما لا تحتمل وبعد ذلك اعتبار صفة الخروج بنفسه الانتقاض
بعذرين الوضوء وكما علمنا في نجاسة سور الهرة ما يسع جيوان محترم الاكل كالهرة من
ولا يتلوى في سوره فجعل الاوصاف الاربعة علة للنجاسة واخلت كفرة فعلم ان الحكم
انما هو بعلة الموجود فانما بعض الاوصاف لا جميعها والجنس الاشوي قوله فقد كون
النقض اي قد يجوز ان يكون ذلك الذي ذكرناه النقض صحيحا لتحقق النقض على الدليل الذي هو العلة حتى تنتفي هذه الثلاثة

الانتقاض

الا فتسر واحدة لانه الزام لمنطق الصدق والجاب العدو مقبول باجماع الله جل ثناؤه ومسئلة الوصية الى
الوصي في بيت الاولة ان التصرف لكون الباعث فيه حق صرف الى البيت الا والاولة من جهة الموصي
عملا له بالصرف الى احسن محاملها فصار الصرف الى البيت مكرما مبالتصرف بشبهة لا الحال لان الشبهة
بغيرها وفيها الزام الخصم فالاولى ان يعلم ذلك فانتفى فانتفى الـــــــــــــــــــ واما كونه واجبا على ما حكم
النقض اما استحق علة الحكم وجعل الفرع نظيرا له في حكمه وجوده مع وجاز ان يكون وصفا لازما
او عارضا وقد اوردنا وقد يكون النقض لعدم علة الحكم انها هو كم عرق النجاسة في جلد الميتة
وغيره فان رخصة السلم معلول بالعدم الحاقة وفساد بيع الاجنبي بالاجنبي عن المسلم وقد يكون
حكما كقدمة الخصم في قوله الـــــــــــــــــــ لما رفع من بان شرط التباس شرع في بيان ركنه وكان
الذي ذكره في مقابلة ما لا وجود له لذلك الذي الاربعة من الاجزاء البداية بركن القيام والركوع لوجود
الصلوة وكلام يكون للقيام سوى وجود الاركان فقط ومن شاط الحكم كان كذلك على ركنا له وقرن الذي
التباس به الله ما جعل علما على حكم النقض الاخرة فيعلم انه شيء وجود الوصف الذي جعل
علة الحكم على الاتي علا الشرع كلها مع زمان لها الاركان واما زمان لها الاصوليات والموزونية
الخصلة من المالية المتقومة حتى لو كان لها في معرض الحكم وجميع كانه تعلم الامعرفة كما
الاعلام الاتقان لتعلم العلامة لا بعرفة كن التباس ولا يخ سنها فرق لان الاتقن الفرق بينهما
ثابت لان الاحكام بالنسبة الى المنافعة الا اصلا كالملك الا ترا والتصاص الى القتل وليست الاحكام
مضافة الى العلامات كالرهم الا الاحصان فجعلها الحكم الشيء ما يجعلها به ذلك الشيء لا يثبت
به والحكم المخصوص ثابت بالنقود والحكم المخصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل
والاحكمة في الفرع كما هو مذهب جمهور الحنفية يكون ذكره علما على وجود حكم النقوم في الفرع وان كان
الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب جمهور الشافعي والكل الاصوليين يكون
ذكرها ايضا علما على وجود حكم النقوم في الفرع اشتراكهما في علة النقوم لان الجنس الذي هو حكم على ما حكم
النقوم لان الاحاد اذا لم يشتمل عليها النقوم اما بصفته كما شاء لها وبوزنها الكيل والجنس او بعين
صفته بوزنا فتنا لكه الشافعي لعدم النقوم الذي هو جنس الاثمان الذي هو الجنس لما كان مستنبطا
من الشيء بمن كونه ثابتا به صفة او ضرورة او لا يكون مستقلا بنا فلا يكون جوابا على ما علم
حكمه والحاقا في الجوع الفرع نظيرا له في النقض في حكمه من الجواز والفساد وغيرهما بوجود ذكره
المعنى في الفرع وبقولها اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس وليست بركنه انتهى وقد مر ان اركان الشيء ما يدخل في نفسه فقط
: جعل الاركان اربعة اولى ان اقتداء القياس كما يتوقف على هذه الاربعة يتوقف على هذه الثلاثة

وهو حدث فعلى الوجوب ذا زمع الحدث والنقض وجد حال وجود الحدث وحال عدمه فالحكم له
لان النقض يوجب انه كحال وجدان الماء وجد الوضوء وكما في يوجد الماء ما كان النقض
بالمفهوم وفي هذا هو الحاصل ان قال لا اصلي مع الحدث ولا موجبا النقض عين ثابت الا الماء
عدم الحدث في ظاهر الشرع بعد ثبوتها الوضوء فلا يصح القيام مع عدم الحدث فيجب ان ثابت الا
ثابت واما ما كان واجبا الوضوء فلانه ينبغي ان الا تقول الصلاة مع وجود الحدث فيجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان عدم الحكم بوجود الشرط او العلة او عدم احدهما فلان في عدم وجوب الوضوء
وان كان ما عدا العدم الاصلي كون جعل هذا حكم الشرع كما افهم ان عدم الحدث او نواقض كما
غلط لكم هذا النقض اصلا وكذا قوله على الدوام لا ينتفي القياس وهو مقتضى في حرمة النقيض فاقتضاء
ونحو هذا الفعل ، وما على الشيخ الدليل على الحكم من وجوه اما عدم ما تحقق حال القضاء مع وجود
الفعل عند وقوع الفعل والجزء عدم شغله بغير الفعل والعطف على ثبوت الذي ثبت وقوعه
الاجنبيين ، واما مع عدم الفعل والنقض فانه في الحالين ولا حكم له فتوى فالحكم وجود
وعدم النقض ، من اصل الخلوة ، وقد مذكرنا له الاصل الوضوء الحدث بيقين وهو ان يكون
صلى الصلاة فلم يعلم الحكم انه على المراد بصلاح الوضوء فلذا عدم انه ولم افتقد به ما يسأله للعلم
المنقول عن السلف من الصحابة والتابعين فانهم كانوا يعلمون بها وصاروا على ذلك للزكام غير
ناقضة عنهما كانا فما قد ثبوت الوقت في سلم احدا لزوجين انا بالاجزاء الاسلام لانه بما سبب
لا الاوصف الاسلام الا ان ناقد بين الاسلام وبين عما يعلم الحدث في الناقضا الما وكذا المحظور يصح سببا
للعقوبة والمباح سبب الضمان كذا في الكشف ، الملائمة ما تجد كونه سالما فيكون الدوام على حاله
وعدا انه انما تثبت بكون مؤثرا في الحكم للحادثة الا ان الوصف فمخ غير محسوس وما لا يحس انما يعرف
ويوقف عليها لا استدلالا بما ثبوته الذي ظاهرا موضع من الواضح بمنزلة حالة الشارع ونفي ظهور
انه دينه فمتحقق في نفاق محظور دينه فانا نرده بنفاقا ظاهرا موضع عن انكار سائر المحظورات
يستدل له على ما تحقق كذلك بالذي محظور دينه اذا نا لا يحرج المحظورات من غير فيما الفتح
ابيه سوا ، فيثبت انه طرح موجبه ما لا حكم الاستدلال ما لا نرد كذا الاعرابي انما لا الاستدلال
بالرد ضمنه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة كقوله تعالى في خلق السموات الا قوله لآيات لقوم
يعقلون ، وقوله وفي انفسكم افلا تبصرون ، اي احوال انفسكم من تركيبها الى غير ذلك ، فيتعين الناس
اعتبار الشارع وهو ان يكون الناس بوصف اعتبره الشارع او الشارع بوصف الناس ، وان العلل الشرعية
ليست لا لموجبة كقوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة المتضمن لبيان انها ليست
الخروج ونحوه والمسح ناقضة لانه يزيل الحجر والنهي والامر من الوجوب ، وهو ايضا ممنوع بانه يجوز

الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لانا لا نسلم ان الحدث ناقض ، كيف والثواب ان
تضمنت بناء الشيء على غيره صار ما من أقيسة الرسول والصحابة رضي الله عنهم ، فالملائمة شرط صحة
العلل بالوصف فلا يصح العلة قبل العلل ، علة لانه ، اي الوصف امر شرعي فلا يدرك من الشرع
واعتباره به كذلك ، علامتها العلل المنقولة من الشارع ، وتقرر بعد هذا اي يجوز العلل بالوصف بعد
العلل ، ممنوعة وكذا ان يعلل العلة الاعلى الدوالة بطريق الاولى ، لان شرط العلة ان يوجد الوصف
شرط الوجوب كما في اشتراط البيع الحال بنقد ، قبل الاجل ، وبعد ثبوت الاهلية بالبلوغ
بنهاد ، قبل طلوع عرفة ، وكذا يجوز العلل بها حتى توقف الفاضي بشهادة الفاسق ، وقد
وقال بعضهم انما يجوز العلل بالوصف لعلة لان الوصف تعرف به علة ، بخلاف العلل بالعلة ، اي الصحة
والبطلان فانه لا يعرف بها علة ، وفي المقاطرات هذا الوصف علة لذلك الحكم كما في ذكر الماء في
غير محسوس ليعلم بالمس ، لكنه ما يجب ذكر بالعلة ، وفي بعض طرق الوقوف عليه كما العلل بالعلة
، وما ذكرته من غير انقطاع الاهلية المحسوسة فانه واقع في العلل بالعلة ، لان ثبوت الحكم
كما تجري عند العلل بالعلة ، وقد مذكرنا له بالاصل الوضوء الحدث بيقين وهو ان يكون
المحسوسة وبالموت فلا يتصور العلل للام لو يتصور من حيث هم كما مذكرنا ، استثنت فلذلك
الحدث فثبت ان العلة لا تحصر بالاجماع ثم عرض ذكر الوصف عند الاصوليين بثبوت عدم ثبوته
بالاجماع لكن اجماعا دون الوجوب متقولة الشاهد المعلوم العدالة بشهادته جائزة والوضوء
على المذكور بعد ذكره نوع اجتهاد فلا يجوز ان يقال ما يعرض عليهم لانه يكون معلوما بالشاهد
المستور الحال فانه غير معرض عليهم لانه يتوهم ان يتعرض ، بعد حصول الاهلية بالحرية والعقل
والبلوغ والاسلام ما يبطل الشهادة من فسق وغيره من ردة وحدث ، وجنابة ، واذا ثبت حدث
لا يزول فاذا لم يكن حالة معلومة عادية لم تناقض الشك عادة لم يجز ان يحتاج الى عدم العوارض ما يعرض
على المذكور فاما الوصف الذي موجود بعد ما ثبت صلاحيته بالعلة ، وعدم ثبوته بالاجماع فلا
يحتاج فيه الى اثبات الشاهد كالذي لم يعرض عليه الاصوليون ، اجماعا ، بل يحتاج فيه الى اثبات
والمعارضة ، وقال الغزالي والاصوليون تعرض عليهم لجواز ان يكون محللا ، بخلاف الشيء ما لم يعلم
وقع تحريما ، نوع اجتهاد لا يتبدل اتفاقا ، وهو الذي عبر الشرع عنه بالوجود ، وكونه متضمنا لمصلحة
، انها الحكم ، نوع تقسيم عبر الغزالي ، وسوائي الشرع اعتبر جنسه بعبر الرازي ، وافرس ذكر
المس لا بعد اذ كانت الصلحة ظنية ، فقد يكون اكثر ، وساعدي السلمين فانه يوجد
اعتبار الشارع ، والحاصل ان الوصف الذي لم يعرض عليهم لانه لم يوجد بعد ، لا يجوز اثباته
قبل العلم بعدم ، لكن وجد اعتبار الشرع ، الرخص في السباحة الجواز ، قد تخرف الضرورة

لا تالف الا لو تركنا هم استولوا على المسلمين وهو ممنوع بل نختار انا المسلمين فنكون
المصلحة ضرورية قطعية لان الحصول المصلحة وهو صيانة المسلمين عن شر الترس قطعية
وقد بينا فيما تقدم انا نعلم بالضرورة ان اباحة الرمي هنا انما تثبت بالاجماع لا بالقياس
نعم لنا ان نقول ان هذا الحكم انما ثبت بالاجماع في صورة الترس الذي هو مسلم
ثم لنا ان نقول ان هذا الحكم ثابت في كل صورة يكون الحال فيها مثل الحال في صورة
الترس في كونها مشتملة على المصلحة القطعية الراجحة على المفسدة المرجوحة
وهذا القدر يكفينا في اثبات الحكم في صورة الترس فان الحكم الثابت بالاجماع في
صورة معينة يجب اثباته في كل صورة يكون الحال فيها مثل الحال في تلك الصورة
في كونها مشتملة على المصلحة القطعية الراجحة على المفسدة المرجوحة
وهذا القدر يكفينا في اثبات الحكم في صورة الترس فان الحكم الثابت بالاجماع في
صورة معينة يجب اثباته في كل صورة يكون الحال فيها مثل الحال في صورة
الترس في كونها مشتملة على المصلحة القطعية الراجحة على المفسدة المرجوحة

الاجماع

الاجماع منع الوقوف بطريق الاستدلال على كونه علة من دليل على انه وجد في العلة فائدة في جواز التعليل
بها لعلة اثناء الصورة وعدم جوازه وفيه انه اذا وجد في مورد النقض وصفان قاصر ومتعد فعلى هذا على
المجتهد ان القاصر علة فلم يصح التعليل بالمتعدي لعدم العلة فيه وعند ذلك يمتنع التعليل بالقاصر لانه لا فائدة في الاعتبار والحالة
الظن بعلية القاصر فما فائدة مجرد وجود وهو ممنوع بل فائدة الظن بعلية المتعدي والمرجح لاذا كان الوصف
القاصر ثبت عليته بالنص كقولنا في العلة الظن بعلية المتعدي والمرجح لم يجز التعليل به لكون علة العلة
فان كان تعليله بالنص كقولنا في المغرب تعليلها بالوصف القاصر فلقائل ان يمنع كون الوصف القاصر علة
فيقول قد بينا ان العلل لا تثبت الا بالنص وما نراه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسألة مبنية على القاعدة فلذا
بنى قولنا التعميم علة للكرة في المغرب سواء كان الذهب في الفضة خلقة للمنين او لبيع انها
عموم صورتي الذهاب الحاجة الاصلية من اجل ما يعرض من موانع التجارة خلقة فيكون من المال الباقي في قانون
المال الناضي وجوبا للزكوة غير شرعا لم يصح كون التعميم علة للزكوة اذ الزكوة انما التعميم من حيث كون
المال ناميا فكيف تكون علة موثرة بانتفاء ان الشارع اعتبر التعميم جنسا في حكم وجوب الزكوة فالعلة في
الحقيقة النماء لا التعميم قال ـــــ وبيان ما قلنا قوله لعدم الدوام للسائمة فانها تجري
التعميم وتمثل قوله فكان صلاحية تمام الشارة الى احكام تلك به وصفا مؤثرة وجوب الطهارة بعلة
انها دم وسواء على الهابع النجس للنجاسة انثر ة اجاب الطهارة وجوب الصلوة بعلة انها دم
خرج ومعاوضة الا انه قارض لا يكون عادة وانبغة فانه لكليف بالصلوة الا يجوز الخروج كذلك
دم الحيض والاركتان لوقت الصلوة بعلة الانجي والموا السيلان الدم فلو وجب بكل حدث
لا يخرج الماء عنها وقوله لعدم الدوام للسائمة انما هو من اطوا فان استقام الحاسة الا مرة
بعلة الطول والموثرة استقلا الحاسة فالتعليل بالوصف موثرة منه هذا الكلام تنبيه على ان الوصف
انما صار حجة بالنسبة الى الاوقات هجز علمائه اولم تعقله والى التعليل فلا وصف سقط مني
الابتداء فلا يرد من انتين بين علة الوقت والشرط وجود الاطراد الا يتمتر وكذا الدوام عند العدم
لان الشرط يعدم وجود ما فيه انما فيه الوقت والاكرام باطل لان ما من شرط صحة التعليل الا يكون
مبطلا للنقض فاسقا ان يكون الاطراد من شرط صحته ولا فلم ان الحرف باب الوضوء نابت
بالتعليل دون النقض اذا قلنا الصلوة الوضوء على صلاتكم وهو ممنوع عن النوم اجيب بالنقض
بالحدث فانه لا يبدل لوجب عاجبه الاصرا فوق ـــــ ساق ما قلنا من ان اتفاء شرط
لصحة العلة والدليل عليه ان العلل المتفق عليها بين علماء الامم مثل قولهم لعاطية بنت جيش
حيض شأنك عدم الاستحاضة انما هو من الحيض ونفي الموقت كما هو علة بالاتفاق الجمع
علماء الامم الاحكام تلك به وعلل رباعيا وخماسيا موثرة اطرادها وجوب الطهارة وقد علمت بالدوام

وموانع علم اللام بالخبر وهو تعليل لمن قال مؤثر في انتفاء النجاسة اذ الدم
بالنجاسة يصلح لانه موضع حكم التطهير والنجاسة انما تنتفي اذا انتفى سببها
يدري انه صار طاهرا فلا يكون اهلا لذلك لانه لا يكون طاهرا الا لله تعالى بتطهير الشباب
بقوله وثيابك فطهر فتطهير الدين اولا وثانيا وجوب الصلوة وتعليله علة مؤثرة
وهو انها دم عرق وضعه الشارع لان لا عارض لا يكون عادة دائمة فيمن فاجأها الصلوة
معه لا بد وان يصلي الا الخارج فيصير عذرا لاسقوط الصلوة بخلاف ما قدم المبتدئة من
ان كل واحد منهما عادة دائمة لما تقدم فان الله خلقه في رحم من لا يمكن الاحتراز عنه
فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وهو منتف في الشرع فصار عذرا في السقوط
الصلوة عنهن فاذا انتهت الاكثرة بطبارة او الحق لو قتيا الصلوة فوجد الانتقاض لعلة
مؤثرة وهو الانتهاء لان الانتهاء عبارة عن السيلان الدائم الملازم فلو وجبت عليهما
الطهارة لكان حدث من نوع السيلان لم يتغير متغيرة بالطهارة ابدا الا بخروجها عنها فلا
يمكنها اداء الصلوة التي هي مقصودة بها فلذلك كيف يكلفان طهارة بها مع وجود الحدث المتأدي في
وقت الحاجة لتمكن الحكم من التحقيق عن مدة التكليف لان التي يحمل اللام لتعليل
ما وصاغ مؤثرة وتحمل ايضا على لام العاقبة لان الله تعالى لم يرد بتحية الانسان الطهارة فمن
فقد حمل التي على اللام لسقوط النجاسة لضرورة الكون عليها وتقدم وزنا لنفي الالم
كلم المرضة والبهيمة فان الله تعالى قد زاده خبثا بخبث بارتفاع والاعادة فان المحيض ١٦ اكثر الحيضة
او الدم يسقط وجعله اعتبارا بما استحاضة لا يعتبر فيها الم فلا بد لكل اضورة فتحمل
التي على اللام وما وصاغ مؤثرة تنبيه من للمجتهدين على ان الوصف اذا صار جنسا يلتأثير
بان ظهر اثره في موضع اخر وقد تنبه للمجتهدين بان يجعلوا ما وصاغ مؤثرة والا كان في الم
تكن غرضه على اللام او التنبيه على ما ذكرنا من ان في تعليلا بالاوصاف المذكورة الكثيرة فان ان
لان قوله على اللام يحتمل نسبة ما عتبارا زائد على ما ذكر من الاوصاف ومعتمد في المتن الزام ومعتمد
اذ الحكم في المنصوص على ثابت لا بالمقدرة في الحق قدر على ان التأثير شرط والان التعليل بكل وصف
لا يجوز الا بشرط ان لا يستلزم في الابتداء ما لا يشاجح ان كان وصف لوجه كونه علة والا وصاف بعضها
محسوسة ومنصوص عنها كما ذكرنا لسامعين واهل اللغة الفقهاء في المقابلة بان والم اختلف
بها الفقهاء، فان كان لفيدا ذا الاوصاف والحق فمن ان المتابعة مبنية على معان فجهلنا لا يكون
وصفه، فان كان كذلك لم يكن ثم من اعتبار التعيين من اعتبار التوقيف الاصلي، وهو الوجود
كما قال اهل الطرد الا يصلح للتعيين لانه يوجد مع الشرط ايضا وقد لا يصلح عدم القيام كعدم الوصف

كما قال اهل الطرد والعكس لما لم يتميز لان الشرط يراجع الوصف ويعبر بعضهن عدم الحكم عند عدم
فان وجد وان لم يكن لم يوجد مع الحلة وجودا وعدما وقد يوجد مع الشرط كذا كفر فان وجودا
الزكوة وجوب صرفه الفطر ووجوب الطهارة كالبيد ووضع الثياب والراس اذا وجد الصلوة
الفرع اسبابا موجودا وعدما تحاكذ كره بيد ووضع الثياب والراس اذا وجد الصلوة
وعدما ايضا وقولهم في العلل مارات فلا يشترط فيه مع بعد قولنا في تعريف ما ذكرنا
العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الا يعلمون الا بنسبة الملك الا بنسبة والقتل الا القصاص
فانه يجب لنقاصح ما للقتل لم يتبت بما يعلم فلا بد من التعيين من العلل والشرط وذكر ما التأثير
وتحدد وامّا اشتراط قيام الفرع لا لكم لا لحاجتين فما لم يكن من شرط صحة التعليل
بنفي الفرع لجواز ان يكون العلل علة ما كان قبل وانما لا يكون التعليل لنفي الفرع لانه لا يدل على
ولا الى الفرع لانا نعلم لا لكون بطلان لكم النفي لا لمعارضة له فاستحال ان يكون ابطال حكم
النفي من شرط صحة القياس وانما التعليل في وجه الاستدلال لنفي فساد والقياس لا دليل
معنه وكيف ينفي التعليل حكم يعلم التعليل ليس من المحضور والتعليل لا الضرورية فان الرسول له
كم اي شيء ينفذ الا الفرع تحاكان قيام النفي لها لنفي والاحكم لا مول يوجد لا بناء والكيف
يحمل اصلا بالنفي ناس وانما صار غير مسلم لانه الاضافي الدين في ابانه الوضوء
نابت بالتعليل فلو بنيتم قولكم لحكما رام الوصف في وجود او عدما مع قيام النفي في الحالين بل الحدث
نابت بنفي ذلك اذا الحكم الا بالصلوة ووجه انكم ان الحدث ان الحدث في كم تحكم الاقتضاء
وجوب الوضوء بحدث قيام بل في كل زكوة من المعلوم والوجوب بالاجماع فلا بد من اضافة
قسم الجماع فلكونه اشد من راد الفتح لا الصلوة من صلا بمعنى بر ليلا ما تقدمون بطن العجاء الكاف
بقرا هكذا والتيمم من المشاجع كذا بنا على النوم والبيع ولا يدل الشرط الا سببه بواسطة استيفاء
المقاصد الا ان الحدث نابت بدليلا لا الصلوة الا ترى انكم ذكرتم الوضوء خلفا عن الوضوء وعلقتم الحدث
حيث قال الله تعالى وان كنتم مرضى وفي سفر وجاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والنص في الحدث يقتضي ان لا يصلوا الى الخلف الا بحدث عند عدم الاصل
ما بعده الا اصول الخلف بنادى الحدث حالم ذكر سببه فتبين ان المراد به الآية اذ الحدث الصلوة
والنجم على دين وانما ذكر الحدث في الوضوء ضمنا وذكره في التيمم ان الماء كان في طهارة فلا يزال على
حكم قيام النجاسة فكذلك ها يجاب بدلالة النفي فما وجد الحدث اكتفينا في التيمم
التنبيه على وجود الحدث لان التراب ليس بمطهر طبعا فلا بد من قيام الحدث ومن ضرورة
التيمم بالحدث ان الوضوء والتيمم يدخله في التيمم ان الوضوء عند عدم الحدث

سُنة لكونه ابتدارًا لطاهر الامر وعند الحدث واجب فلو ذكر الحدث ليعلم انه سُنة وواجب اذ
لو ذكر الحدث لم يعلم كونه سُنة بخلاف انفسل فانه ليس بسُنة لكل صلوة واذا ثبت اشتراط الحدث
بهذين الوجهين ولم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه في الحالين وكذا لا نسلم
ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان قائم في الحالين ولا حكم له اما حال وجود الغضب فانه
لا يحل القضاء لا بعد سكونه فيكون حكمه باقيا واما حال عدم الغضب فعندنا لا دلالة للنص
على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط المفهوم المخالف ان
لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير
الغضب فيثبت التساوي بينهما فلم يوجد الشرط فلا يكون النص حجة على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قولهم ان النص قائم في الحالين ولا حكم له وقد خرجوا باهل الاخالة قال ـــــــ ثم الوصف
الذي يتمسك به في الاقيسة ثلاثة انواع ما ظهر اثره في عين الحكم المدعي تعديته والثاني ما ظهر اثره
في جنس الحكم المدعي تعديته كقولنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية عليها كالثيب
الصغير والبكر الصغيرة وصار الصغر علة للحكم المدعي تعديته ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت
الولاية عليها بالقياس على ما لها كان من النوع الثاني ولو قسنا الفارة والحية على الهرة بعلة
الطوف كان من النوع الاول ولو قسنا على سقوط حرج الاستيذان بعلة الطوف فيما ملكت
ايمانكم كان من النوع الثاني لان حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه اقول ـــــــ
ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة ويجعل علما على حكم النص على ثلاثة انواع على ما ذكره المصنف
الاول ما ظهر اثر ذلك الوصف في عين الحكم المدعي تعديته الى الفرع كقولنا في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فتثبت الولاية لوليها على نفسها وعلى تزويجها كما تثبت له الولاية على نفس الغلام الصغير
والبكر الصغيرة لوجود العلة المؤثرة وهو الصغر الموجب للعجز وهو علة ظهر اثرها في عين
الحكم المدعي تعديته وهو الولاية على النفس والثاني ما ظهر اثر ذلك الوصف في جنس الحكم المدعي تعديته
الى الفرع لا في عين الحكم كما لو قلنا في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فتثبت الولاية لوليها على نفسها
بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من
النوع الثاني ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بان يقول انما تثبت الولاية للاب
في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها في مالها فاثبت الشرع ولاية الاب الذي هو اشفق
الناس عليه لئلا يتعطل مصالحها المتعلقة بالمال وقد عجزت عن التصرف في نفسها ايضا فيجب
القول بولايته لوجود العلة وهو العجز لئلا يتعطل مصالحها المتعلقة بالنفس ولو قسنا
الفارة والحية وسائر سواكن البيوت على سور الهرة في سقوط النجاسة بعلة الطوف في البيت

عين
كان من النوع الاول لان الحكم في الكل سقوط النجاسة للحرج وهو شيء واحد فكان من قبيل ما ظهر اثره في
الحكم ولو قسنا بهما اي الفارة والحية على سقوط حرج الاستيذان بعلة كثرة الطواف فيما ملكت ايمانكم كان من
النوع الثاني اذ حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه فكان من قبيل ما ظهر اثره في جنس الحكم لا في عينه والقسم
الثالث باقي على قرب وهو القياس بالوصف المناسب وهذا التقسيم الذي ذكره المصنف غير حاصر لجميع الاقسام
فالاولى ان يقال الوصف الذي هو مدار القياس لا يخلو اما ان يكون مناسبا اي ملائما او لا فان لم يكن مناسبا
ملائما فلا اعتبار له اصلا عندنا كما مر والملائم اما ان يكون ظهر اثره او لم يظهر اثره والذي لم يظهر اثره سيأتي
والذي ظهر اثره على اربعة اقسام بالقسمة الاولى لان التأثير اما باعتبار تأثير نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
١٠ او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب دون البعيد فانه لا اعتبار له وكذا ظهور اثره في عين الحكم ليس من قبيل
القياس الذي بحثنا فيه فان ذكره من قبيل دلالة النص فلا يصح اخذه فيه الوصف الذي هو ركن القياس كما فعله المصنف
نظرا اعتبارنا تأثير نوع الوصف في نوع الحكم الاسكار في الحرمة ونظرا باعتبار جنس الوصف في نوع الحكم قوله عليه السلام
ارايت لو تمضمضت الحديث فان لجنس الوصف وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم ونظرا اعتبار
نوع الوصف في جنس الحكم قياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بعلة الصغر فان لنوع الصغر اعتبارا في
جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة ونظرا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم طهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة
اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض كالصغر مثلا فان لنوع الصغر اعتبارا في جنس الولاية وجنسه
اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس الباقي عليه قال ـــــــ
وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق لان غاية الامر ان يثبت للسائل علة اخرى لكن ذلك لا يمنع علية هذا الوصف
لجواز ترادف العلل وهذا قريب من دلالة النص بل عينه والنوع الثاني يبطل بالفرق الخاص بان يقال تأثير الصغر
في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس ولا يصح المفاقهة الا بهذا الطريق لان جملة ما يتوجه من الفروق
انواع ثلثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل وبيان وصف اخر هو علة للحكم او بيان زيادة وصف
صالح للحكم من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف فالنوع الاول هو الفرق الصحيح وليس بمناقضة خالصة
وانما هو ممانعة في الوصف واسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عند السائل والثالث من انواع الفروق
فاسد هنا لان المانع من القول بكون الوصف علة منحصر في احد الامرين وهو اما زيادة تأثير هذا الوصف
في حكم الاصل او انضمام وصف اخر اليه ليكون الكل علة لانه لولا احدهما اصلا لا ينضم اليه شيء اخر لتمام العلة وح
يكون هو علة في الاصل ولو كان مطلق الرجحان مانعا لما انعقد علة في الاصل وح كان تأثيره في الفرع كتأثيره
في الاصل اقول ـــــــ وحكم النوع الاول من القياس وهو ما ظهر اثره في عين الحكم ان لا يبطل بالفرق لان غاية
السائل الفارق في الفرق في هذا النوع ان يثبت علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي بان ولاية التزويج
على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر لكن ذا وهو اثبات علة اخرى لا يمنع هذا الوصف وهو الصغر
لجواز ترادف العلل على الحكم فانه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى كثبوت الملك بالشراء والهبة والارث والوصية ونحوها

واللم
والثاني صح

فلا يلزم من ابتاث العلة بطلان الحكم وذلك لان الاصل الفرع لما اتحد العلة وحملها على الحكم
وان افترقا في وجه من وجوه العلة وتعدا في النوع الا ترى ان انواع الناس فيه حي ذلك النوع بعينه
لانه مفهوم لغة انه تتبين له الا علة للحكم به الكبر الصغيرة كذلك يصح ان يكون الاجماع بنت الولاة
على البيت الصغيرة بعلة انه النوع لوجود الحكم وهو الصغر فانه اذا ثبت ان الولاية تحكم على النوع
بحكم الغرب والشتم لاتحاد العلة مع الابتداء المفهوم لغة وهذا يدل على ان العلة قد تكون
اعم من المذكور وان المطلوب لغاية اصلا لا ينتهم الى ان الاصل المذكور في الاصل تحكم ان احكام
العلة اذا اقترنت بم ينتهم اليه وصفا خرج ان يكون المجموع علة بل يبقى الوصف المذكور في الاصل علة
مستقلة تامة وح يكون جواز الوصف المذكور علة في الاصل فيضاف حكم الاصل الى تلك العلة فقط
ويكون ما ذكر كما لو وصف الفرع كما ذكره في الاصل من غير ان يذكر في الاصل فالوجه في الجواب
ان لكون مطلق الرجحان اي زيادة وصف في الاصل من غير ان يتبين ثبوته زيادة ثابتة موهما ان كونه
علة في الاصل انما هو لذلك الوصف الذي لا يوجد عليه وصف ما من غير زيادة ثابتة لم تكن
كذلك يلزم منه سد باب القياس وهو ممنوع فلا يكون الوصف المذكور صحيحا قال ـــــــــ
اما النوع الثاني وهو ما وصفه بوجه الاقتصة وهو القياس بالوصف المناسب ما وجد وصفا
مناسبا يوجب الحكم ويقتضيه عند فجرد النظر الى ما اضيف اليه القياس الحكم الذي هو المناسب الاصل
بكونه علة وهذا وصف مناسب يطلب بالنظر في المناسب كما ان انا انسانا اعمى فجرد ما ذكرنا من
هذا انما اعطاه لغيره ونضط الاعطاء انه مما يقع الدليل عليه فوجد في الفقراء
الفقير فرب لا نصفه الا فقره بل بالاضافة الى ما هو اولا المؤسر من الفقير وغيره الوصف
اما النوع الثالث من القياس وهو ما وصف في وجوه الاقتصة لكن القياس بالوصف المناسب الملايم
المستصبا بالاعتبار من غير نظر الى ثبوت الحكم بمجرد النظر الى ذلك الوصف من غير نظر الى اثر خاص
وقد اقترن بم الحكم موصوف المنقول والاجماع اضيف الحكم الى ذلك الوصف بمجرد المناسبة بقال الرأي
لاشهادة الشرع بكون ذلك الوصف علة وانما افترنا الاصل المذكور في الكتاب بالشرع لانه متداول
للأدلة كلها وقد خرج من بعض كتب المراد بعدم شهادة الاصل لهم بظهر ان ذكر الوصف
بعين ذكر الحكم لوجه ما وجنسه المقترب كالذي ذكر للمسالة الفرع وقالا الغاني الاهم والوجيه الوصف المناسب
ما قوي مجرد العقول وتلقته بالقبول لكن الحكم بالوصف المناسب مع شهادة الاصل بالغاء
وبدون شهادة الاصل بعدا بعض قياس وهو ما ذكرنا بعض الاصح تفصيلا فان كان مقبولا الغاء فالقياس
يسمى قياسا شبها وحاصل ان الوصف المناسب بدون شهادة الشرع باعتباره لكون جنسه مقبولا
وهكذا النوع من القياس يسمى بطريق الذوق المناسب لانه بالفرض يوجد وصفا مناسبا للحكم صورة

كزيادة

الظن باضافة الحكم الا ذلك الوصف فلا يثبت به الحكم لامكان بناء الحكم على الظن وقد يطرد ذلك في الفرق ونقلوه اذا ابانا شخصا اعلم وقد راه حاكما على الظان او كما قطعا لدفع جناية الفقير للفقير وتحصيل مصالح النواب وكذا اذا ابانا وصفا ساسا للحكم وقد اتفقت به الحكم في موضع الاجماع بثبت الظن باضافة الحكم الا ذلك الوصف فعلة الظن في الشرع معتبرة عند الحاكم اما قولها من الدليل الساقط في الحال فلا يعتبر بقرينة ما ذكره الامام في المحرم الذي قتل صيدا في الحرم انه يلزمه الجزاء ولا يسقط بالنسيان لان الاتلاف في حال النسيان كالاتلاف في حال الذكر وهذا ليس بصحيح لان الاتلاف في حال النسيان لا يوجب الضمان في حق المخاطب بالاحكام وانما يوجب الضمان في حق من خوطب بالاحكام وهو الناسي ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص ثبوته في حق شخص آخر ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق الناسي ثبوته في حق العامد وهذا ظاهر جدا فلا يعتبر به

الوجه الثاني ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا بل يكفي ان يكون مظنة للمناسب وهذا هو الصحيح عند الاصوليين وذهب بعض الناس الى انه يجب ان يكون مناسبا وهذا ضعيف لان المناسب قد يكون خفيا فلا يمكن التعليل به فيكون التعليل بالمظنة الظاهرة التي يلزم من وجودها وجود المناسب الخفي اولى من التعليل بالمناسب الخفي

الوجه الثالث ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا لذاته بل يكفي ان يكون مناسبا لغيره وهذا هو الصحيح عند الاصوليين وذهب بعض الناس الى انه يجب ان يكون مناسبا لذاته وهذا ضعيف لان الوصف الذي يكون مناسبا لغيره يكفي في صحة التعليل به فلا يشترط ان يكون مناسبا لذاته

الوجه الرابع ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في محل الضرورة والحاجة بل يكفي ان يكون مناسبا في محل الضرورة والحاجة وهذا ضعيف لان الضرورة والحاجة تبيح المحظور ولا تثبت الحكم

الوجه الخامس ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الصور بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الصور وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الصور يكون مناسبا في جميع الصور

الوجه السادس ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه العاشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه العشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع والثلاثون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع والاربعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع والخمسون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع والستون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع والسبعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع والثمانون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه التسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع والتسعون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه المائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه التاسع والمائة ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه العاشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الحادي عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثاني عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الثالث عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الرابع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الخامس عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه السادس عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه السابع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثامن عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه التاسع عشر ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه العشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الحادي والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه الثاني والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه الثالث والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الرابع والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الازمان يكون مناسبا في جميع الازمان

الوجه الخامس والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الامكنة بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الامكنة وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الامكنة يكون مناسبا في جميع الامكنة

الوجه السادس والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاحوال بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاحوال وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاحوال يكون مناسبا في جميع الاحوال

الوجه السابع والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الاشخاص بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الاشخاص وهذا ضعيف لان المناسب في بعض الاشخاص يكون مناسبا في جميع الاشخاص

الوجه الثامن والعشرون ان الوصف الذي يثبت به الحكم لا يجب ان يكون مناسبا في جميع الازمان بل يكفي ان يكون مناسبا في بعض الازمان وهذا ضعيف لان المناسب في

الثاني لانه اذا كان القياس مجوزا باعتباره فقد منعناه القياس وان كان خليا لضعف
الراجح الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره اذ العبرة للترجيح بالظهور والخفاء وانما
تتبدل بقوة اذا قوي اثره احترازا عن القسم الثاني الذي لا استحسان الذي لا يكون اثره قويا لانه
يتاخر عن القياس كما سيأتي بيانه فانا لا نقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف
اثره وان رجح باعتبار الظهور لانه ضعيف الظاهر لان الحكم انما يضاف الى اظهر ما يتعلق به
منه ولهذا يضاف الطهور الى الماء لكونه اظهر من سؤر الحمار لكن سؤر سباع البهائم وهو اظهر منه
ظاهرا لانه لا يتوقى عن النجاسة كما يتوقى سباع البهائم فكان اظهر منه ومع هذا كان
دون الاستحسان الذي هو ظاهر غير انه مكروه الى سباع الطير فيترجح بالمنع عن سبيل الاخذ
دون الاستحسان المنقطع الظاهر بنفسه خاليا عن معارضة الاثر ظاهرا حتى لو تيمم
بطهارة ثم وقع في الماء حمار فشرب منه ثم اخرج ولم يدر ان شرب منه قبل ان يتوضأ او بعده
لان الاعتبار في هذه الحالة للحالة الحاضرة فكان سؤر سباع البهائم اظهر شربا
بلسانه الذي هو طهر منه في العادة المتولد من لحم الخنزير سؤره وقد كان ثبت ان سؤره
القياس وهو القسم الثالث من قوة اثره على الاستحسان الذي كان ظاهر اثره ونفي فساده وهو القسم الثاني
من ان العبرة لقوة الاثر كما ذكرناه من الظهور كما قد يباع الوقف ان لم يكن فيه غلة بيع الاجرة توخيت
بقوة اثرها وان كانت باطنة كالبقاء والدوام والخلود والتأبيد الا ان اثرها يظهر بالاجرة حتى
وان لم توجب الاستغلال بها كما في الدنيا وان كانت ظاهرة موجودة في الحال لضعف اثرها
وهو الدوام وعدم الخلود وجب الابطال حتى قلنا في بعض روايات الجامع الصغير
والاجرة من حرف في الاجارة الحال المؤبد الذي يباع بالدراهم الفاني كبيع قد كان الامر على العكس
مع الاجرة من الدهر الى الدهر الذي هو من الزمن فيه كالمتصل بالبصر في الوجود الواجب وان كان باطنا لقوة
ادراكه فانه الحكم المطلق على جميع الحيوانات والعقلاء ان ضعف ادراكه بالبصر بالنسبة اليه
ومثال القياس الذي قدمنا الاستدلال به واظهر فساده على الاستحسان الذي استقر فساده
وان ظهر انه من نفي البيع في الصلوة اذا مر كوع بما تبين انا ان الركوع ليس بشيء فيه السجود في
المخنوق وقلنا الطلاق لازم الركوع على السجود في تلوه وخروجا لها وانا لا نسلم ان ساجدا اذا خرج
مما هو مشروع فيه وهو في السجود في تلوه ان ركوعه وقائمته الثانية منها ساقطة فلا يجزيه
بالركوع فلا يستقيم السجود في تلوه لما بينا ان الركوع عن السجود كالصلوة في باب
الزكوة فلما كان سقوط احدهما واحدا لعلتين بالاجماع وانتفت احداهما وهي الاثم لانتفاء
عن السجود والى الشرع امور اخر وتلوه السجود ولم يجد الله تلوه وتلوه السجود فتبين ان الركوع
خلافا لمن جعله تلو السجود وغيره حتى لا يكون له الرفض في الصلوة الا بوضع السجود والصلوة والحكمي

فما يطرد الا بان لا يتبين الركوع عن سجود والتلاوة لان القرب بين ركوع الصلوة وسجود هما بين
حتى ان كل واحد منهما وجب التحريم ومن اركان الصلوة الظهر بن القرب منه وبين سجود التلاوة
وكلها تتولى خارج الصلوة فلكل لهما يتبين لنا ان سجود التلاوة ليس في الصلوة واذا لم يتبين ركوع الصلوة تعذر
السجدة الثانية الركوع شيء آخر وهذا الركوع ظاهر الاستحسان وما كونا لركوع غير السجود
لان المأمور به لا يتأدى بما يتأدى بما فضاء وجد القياس مجازا محضا في ثابت بدليل موجبا لظاهر الدلالة ان
ما يتأدى فرضه بأحد منهما وجد القياس مجازا محضا في ثابت بدليل موجبا لظاهر الدلالة ان المراد
بالركوع في تلوه وخروجا لكما السجود والتأدي فانا لما اشتركا في ان كلا منهما يتأدى بظهور انه لا يدل على
القياس عليه ولكن بمنزلة العمل بالمجاز بمنزلة الحقيقة فيما يتأدى بظهور انه لا استحسان ظهور
فساد القياس فما يتأدى استحسانا فساد الاستحسان واستحسان صحة القياس وقوته فهو تقرير
القياس هنا وهو هنا على الاستحسان بأنه الباطل وفساد الاستحسان فانه ان السجود عند
التلاوة مأمور به لا يعلم ان السجود عند التلاوة لم يشرع مقصودا ولا لم يشرع قربة معتبرة
بطريق الاستقلال بل لاتمام بالقدر المقصود منه مجرد ما يصلح تابعا لغيره وخضوعا للمتبوع به
مما لا قربة لا يكون المتبوع عن السجود واستكبارا والمأمور فيه بقدر ما يتبين بالبديهة ان السجود
واقتضاء الركوع في الصلوة بخلاف الركوع فانه ليس بعبادة لا تحقق وجود الصلوة بدونه
فانه ان الركوع مقاصد والعلم ان كل واحد منهما مقصود بنفسه خلافا بناء في بغيره ضمنا لانه
المعنى القياسي وموجبه والمقصود به الركوع مع الفساد الظاهر لم يوجد ما يوجب الحكم
المعنى بالفسخ وانما وجد ما يشبهه احق من الاثر الظاهر لان الاستحسان موجبه الى ما يقتضيه مع
فساد الباطن موجبه غير المقصود منه وما يوافق المقصود هو الاثر بما في الكتاب والاولى ان يحرر
مع الاستحسان وجه يندفع به ما تشبث الخالفون فنقول لا استحسان لغة استحسان الشيء
الحسن وهو عند الشرع الشيء الحسن والاستحسان حسنه بنا على الاستحسان كذا في المغني وقد اختلفت
عبارات المشايخ في تفسيره اصطلاحا فقيل هو العدول عن موجب قياس جلي الى قياس موجبه
عليه بأنه يوجد في فعل الاستحسان القوي على القياس والاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة
وهو اخص من قياس بدليل اقوى منه وأورد عليه بأنه يدخل الاستحسان تخصيص العلة
وليس كذلك وقوله الدليل الذي هو خصص قياس يقوله تركت فما هو الدليل الذي ترك عليه
الاستحسان فانه ان قال استحسان ما يعلم بأنه ترك قياس يأتي من حيث لا يعلم الكلي
هو ان يجد الانسان عن حكم المسألة مثل ما حكم به في نظائرها لاختلاف وجه اقوى تقتضي الدليل

عن الاول وترتفع على ان يكون العدد لاجل العموم لا التخصيص وعن المشوح الى التنبيه على ان المقتضى
وعن النقل لراجح الى المرجوح استحسانا وليس كذلك والتعارض على ان يجيء القياس الذي يترك
به القياس استحسانا ليعدى هذا المعرف عليه بكلمة على جامع هو العبارات فوق الاصح عند
بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس لانه كما قالوا تركت القياس الاقوى لاجل الدليل
الاقوى بالاضعف انه يجيء جارة وأخيه غنم بان المترع استحسانا لانه اقوى من القياس هو
ولكن اتصل القياس معه اخوه اذ كل الحجج اقوى من الاستحسان فلذلك يترك العمل به واخذ
بالقياس فجعل الاستحسان هو القياس الخفي والمراجح به لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس
الظاهر فكان الاخذ به مستحسنا فلما كان هذا الوجه من القياس وانه قد يكون ضعيفا
ايضا بالنظر لامره وان صار مرجوحا فاذا قال الحنفية تركت الاستحسان وادعيت ان فيه
علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب دخول الحكم وان الاجتهاد يوجب اليه فكما لم يمنع
عندي ما حدثته به وذكرت مدلا لاعلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا من استحسانا شيئا
ومع ان كان القياس اقرب انما كان الاستحسان استحسانا شيئا لامعنى والاستحسان معنى هو
القياس وذكر في ابدع الاستحسان هو القياس الذي يجب به العمل وبترك به العمل ايراد ان احدهما
ان هذا التعريف ليس بسديد لان الاستحسان القياس بدليل اخر يعبر القياس وتابعهما ان هذا
التعريف يصدق في القياس الذي تركه الاستحسان ومع هذا لا يسمى استحسانا لما ذكروه
والاحق تعريف يتدفع عنه لا يراد ان بان يكون شاملا لجميع انواعه ويخرج عنه القياس الذي
تركه الاستحسان فذكر تعليل استحسان ان القياس خفي وخفي فاخفى تسمى بالاستحسان فان
الاستحسان اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا فحاصل ان
الاستحسان قد يطلق على غير القياس كالاستحسان بالاثر والاجماع والتعامل لكن الغالب
وكتب اصحابنا اذا اطلقوا ذكر الاستحسان اريدبه القياس الذي وقع في الصحيح الاستحسان لدليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق الى الافهام فيتعذر تعريفه لدخول بعض انواع الاستحسان فيه
بعد ورفعا يقابل القياس الجلي لخروج عنه القياس الذي تركه الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي
دون الجلي فاذا طرحت الاستحسان تم قائلا بعض الناس خيرا في تعريفه وتعريفه الصحيح
هو هذا فاذا ظهر لمجتهد الاستحسان فلا وجه لما ينسب به فقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان
جهلا منهم حتى قال ما من استحسن فقد شرع وبان الاستحسان قام عليه اجماع الامة والاجماع
والقياس لم يكن مجتمعا لانهم ان اريد بهم جميع مجتهدي الامة فقول المنكر فان انكروا هذا التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان اريد به بعض مجتهدي الامة فالاجماع بعده ابطال الاولة

ارتهنا عين واقاما البينة تقبل في الاستحسان كانهما ارتهنا جملة وفي القياس لم تقبل لتعذر
القضاء بالنصف لكل واحد منهما للشيوع وبالكل لكل واحد منهما لضيق المحل فاخذنا بالقياس
لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق بتسمية على حدة ولم يرض بمزاحمة الاخر
بخلاف ارتهانهما جملة وخلاف ما لو كان بعد موت الراهن لان حكمه الاستيفاء بالبيع في الدين
والشيوع لا يضره وحكمه في حالة الحيوة الحبس والشيوع يضره ونظيره ادعى رجلان نكاح امراة
او اختان النكاح على رجل تهاترت البينتان في حالة الحيوة وقبلتا بعد الممات وهذا قسم
عز وجوده فاما الاول فاكثر من ان يحصى اقول ——— هذا مثال اخر للقسم الثاني
من القياس الذي ترجح لاستتار صحته على القسم الثاني من الاستحسان لاستتار فساده وبيانه انه
لو ادعى رجلان ارتهان عين من واحد كل واحد منهما يقول رهنتني بالف وقبضته واقاما البينة
وعبارة الهداية فان اقام رجلان كل واحد منهما البينة على رجل انه رهنه بالف عبدا له ذكره
يعني وقبضه ففي الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما جعل كانهما ارتهناه معا لجهالة التاريخ كما
في الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس لم تقبل البينتان لتعذر القضاء بالنصف
لكل واحد منهما لانه يؤدي الى الشيوع المانع من صحة الرهن وتعذر ايضا القضاء بالكل لكل واحد
منهما لان المحل يضيق من ذلك لان العين الواحد يستحيل ان يكون كله رهنا لهذا وكله رهنا لذاك
في حالة واحدة وتعذر ايضا القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعذر العمل بهما فتعين
التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن المستتر وهو ان كل واحد منهما يثبت الحق لنفسه بتسمية
على حدة ولم يرض بمزاحمة الاخر في ملك اليد المستفاد بعقد الرهن وذكر في الهداية اوضح منه
فقال لا يمكن ان يكون رهنا لهما كانهما ارتهناه معا اذا جهل التاريخ بينهما وجعل في كتاب الشهادات
هذا وجه الاستحسان كما ذكرنا الا انا نقول هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كلا منهما اثبت
ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبسا يكون وسيلة الى شطره
في الاستيفاء وليس عملا على وفق الحجة وما ذكرناه وان كان قياسا لكن مع ما اخذ به لقوته
بخلاف ارتهانهما جملة فانهما رضيا بذلك وهو عقد واحد فلا يكون شائعا ويكون جميعها رهنا
عند كل واحد منهما فان قضى دين احدهما كان للاخر امساك جميعها وهذا لان الرهن اضيف الى
جميع العين في صفقة واحدة ولا شيوع فيه وموجبه صيرورته محبوسا بالدين وهذا مما لا يقبل
الوصف بالتجزي فصار محبوسا بكل واحد منهما بخلاف التجاوز وبخلاف دعوى الشراء فانا لم نجعل
كانهما اشتريا معا اذ لو جعل ذلك كان ثبت لنا ... كما لو باع منهما بعقد واحد وهذا اذا
كان في حال حيوة الراهن ولو مات الراهن والرهن في ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة على ما

وصفناه

تقبل بينتهما وكان في يد كل واحد منهما نصفه رهنا بحقه استحسانا وهو قول ابي حنيفة ومحمد
وفي القياس هذا باطل وهو قول ابي يوسف لان الحبس للاستيفاء حكم اصلي لعقد الرهن فيكون القضا
به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كما في حالة الحيوة وهما فرقا بين حالة الحيوة والموت وهو
وجه الاستحسان بان العقد لا يراد لذاته وانما يراد لحكمه وحكمه حالة الحيوة حق الحبس والشيوع
يضره لان حبس الشائع غير ممكن ولانه يلزم منه كون الرهن شائعا وهو غير جائز فيفات لفوات
مقصوده وبعد الممات المقصود الاستيفاء الدين من ثمن المرهون بالبيع في الدين والشيوع
لا يضره ونظيرهما لو ادعى رجلان نكاح امراة وادعت اختان النكاح على رجل واقاموا البينة
تهاترت البينتان في حالة الحيوة لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك والمقصود في حالة
الحيوة ملك الحل وبعد الممات المقصود منه الميراث وهو يقبل الاشتراك فافترقا قوله وهذا
اي القسم الثاني من القياس الذي ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن عز وجوده اي قل فانه
نادر معدود قال صاحب الكشف سمعت من شيخي انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع انتهى
ما قاله وقد ظفرت بالنقل عن ابي العباس الناطفي انه محصور في احدى عشرة مسألة قد ذكر في
كل واحدة منها وجه القياس والاستحسان ووجه الترجيح وانا اسرد المسائل بغير ذكر الوجوه
طلبا للاختصار فالمسئلتان المذكورتان في الكتاب لا حاجة الى اعادتهما منها ما اذا وقع الاختلاف
بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول
قول المسلم اليه ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس
لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وهو الماخوذ ومنها ان العبد اذا جرح جرحا خطأ فخير مولاه
بعد البرء فاختار الفداء ومنها ما عيب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس
ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رجع اليه لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد
عليه رجلان بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او وجدا عن
الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات القياس في هذا ان يقام عليه حد الزنا
مائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو الماخوذ وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه
ما بقي ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن
ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو الماخوذ وهو قول ابي يوسف ومحمد وفي الاستحسان لا يرجم
ومنها لو وكل المستأمن مستأمنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان الوكيل
وكيل المدعي لا ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه القياس ان ينعزل الوكيل
والاستحسان ان لا ينعزل واخذنا بالقياس والصحيح ان القياس والاستحسان في المسئلتين جميعا

فالقياس ان ينعزل الوكيلان وفي الاستحسان لا ينعزلان وبالاستحسان اخذنا في المسئلة الاولى
وبالقياس في الثانية ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى
الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان في القياس الشراء يقع للاب ولا يقع للمعتوه وفي الاستحسان
يقع الشرى للمعتوه وبالقياس ناخذ ومنها لو وقع رجل في بير حفرت في الطريق فتعلق
باخر وتعلق الآخر باخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البير بعضهم على بعض فان الحافر
يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث ويكون ذلك على
عواقلهم هذا هو القياس وبه ناخذ وفيها قول آخر ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
الثلث وعلى الاوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر
الثاني عليه واما دية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث فكلها
على الثاني واذا لم يعرف من اي ذلك ماتوا ابطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ ابو
عبد الله الجرجاني يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكر قول محمد
والقول الآخر هو قول ابي يوسف على جهة الاستحسان ومنها ما قال محمد في كتاب نكاح الاصل
رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه ابنتي او قعت العتق في هذا بالقياس وتركت الاستحسان
واما القسم الاول وهو ترك القياس بالاستحسان لقوة اثره فاكثر من ان يحصى هو الذي يتبادر
اليه الذهن عند الاطلاق في كتب اصحابنا فانهم اذا ذكروا انه قياس واستحسان ارادوا به
القياس المتروك بالاستحسان قال ــــــــ ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف
المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والاواني الا
يرى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض لا يوجب يمين البايع قياسا لانه هو المدعي ويوجبه
استحسانا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري ثمنا وهذا حكم تعدى الى الوارثين والاجارة
فاما بعد القبض لم يجب يمين البايع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح
تعديته اقول ــــــــ المستحسن اربعة انواع احدها ما يكون بالاثر كجواز السلم فان القياس
يابى جوازه اذا المعقود عليه معدوم وبيع المعدوم لا يصح ولكن جوزناه بالاثر وتركنا القياس به
وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وثانيها ما يكون بالاجماع
كالاستصناع فيما ظهر للامة فيه تعامل من غير نكير مثل ان يامر انسان خرازا ان يخرز له خفا
من جلد صفته كذا ومقداره كذا بكذا درهما ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا فانه يجوز
والقياس يابى جوازه لانه بيع شيء بعينه وهو معدوم في الحال لكنهم استحسنوا جوازه وتركوا القياس
بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير وقصروا الامر على ما فيه تعامل لكونه معدولا به عن

القياس وفي كيفيته اختلاف مشهور فالحاكم الشهيد يقول انه مواعدة وانما ينعقد بالتعاطي وقال
شمس الايمة الاصح انه معاقدة ونالثها ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والاواني والآبار فان
القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير ليطهر وكذلك
الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس وكذا الدلو يتنجس بالنجس وكذلك
الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا
يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس
وللضرورة اثر في سقوط الخطاب وفي التخفيف واليه الاشارة بقولهم مسائل البير مبنية على اتباع
١٠ الآثار دون القياس ورابعها ما يثبت بالقياس الخفي كما مر في طهارة سور سباع الطير لما تقرر هذا
فالمصنف بين الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة فقال
المستحسن بالقياس الخفي يجوز تعديته الى الفروع لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم
من الاستحسان وان اختص باسم الاستحسان باعتبار خفائه لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه
التعدية وبخلاف الاستحسان بالثلثة الباقية فانه لا تصح تعديتها الى الفروع لان الحكم فيها معدول
عن القياس ومن شرط صحة تعدية الحكم ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كما مر في الشروط
فلا يصح تعديته ثم اوضح ذلك وبين مثاله بقوله الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض يعني اذا اختلف
المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب هذا الاختلاف يمين البايع قياسا بل يوجب يمين
المشتري فقط لان البايع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكره والقول قول المنكر مع اليمين
اعتبارا بسائر الخصومات واما المشتري فلا يدعي شيئا في الظاهر لانهما اتفقا على البيع فيكون المبيع
ملكا للمشتري بلا خلاف فلا يكون المشتري مدعيا على البايع شيئا وفي الاستحسان يجب اليمين على
البايع كما يجب على المشتري لان البايع منكر ايضا وجوب تسليم المبيع بالقدر الذي ادعاه المشتري
ثمنا كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن فيكون كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيتحالفان وهذا اي
وجوب التحالف قبل القبض لما كان ثابتا بالاستحسان الذي هو قياس خفي تعدى حكمه الى الوارثين
حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض جرى التحالف
بينهما لقيامهما مقام مورثيهما وكذا تعدى هذا الحكم وهو التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف
المتعاقدان في الاجارة في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع
الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ كالبيع ويمكن
جعل كل منهما ... فيجري التحالف ... اما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار
الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع بالقياس لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البايع اذ المبيع

من مشايخنا الى جوازه وتخلف الحكم عن العلة لمانع وذهب الامام ابو منصور الماتريدي وفخر
الاسلام وشمس الائمة واكثر مشايخ ما وراء النهر الى منع تخصيص العلة وفائدة الاختلاف
انه اذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل تخرج العلة من كونها علة في غير تلك
الصورة حتى لا يجوز التعليل بها اصلا في صورة من الصور ام لا تخرج فعند المجوزين التخلف
لمانع في صورة لا يمنع من العلية عند عدم المانع ولا يوجب انتقاضها وعند المانعين لا يجوز
التعليل به اصلا فيكون من شرط العلة عندهم عدم التخصيص وقيل ان الخلاف المذكور
مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن جوز عروض العموم للمعاني كالجصاص وغيره
ممن وافقه جوز تخصيص العلة من غير ابطال بالتخلف في صورة النقض كما جوز تخصيص
العام من غير ابطال ومن لم يجوز عروض العموم للمعاني كفخر الاسلام ومن وافقهم لم يجوز
تخصيص العلة لان التخصيص انما يتصور فيما فيه عموم فما لا عموم فيه فلا تخصيص فيه والعلة لا عموم
فيها لان العلة من المعاني والغرض انه لا عموم في المعاني فلا تخصيص في العلة قال في البديع والحق
ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية او لا فان قلنا انه ابطال للعلية فلا يصح
تخصيصها وان كانت العلة عامة وان قلنا ليس بابطال بل تخصيص كالعموم اللفظي يصح التخصيص
وقيل يجوز التخصيص في العلة المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس واختار بعضهم في
المستنبطة عدم جواز التخصيص الا لمانع او عدم شرط وفي المنصوصة اختار جواز التخصيص
اذا ثبتت العلة بظاهر عام استدل المجوزون بان حكم تخصيص العلة كحكم تخصيص العام و
تخصيص العام لا يخرجه عن كونه دليلا في غير الصورة المخصوصة فكذا لا يخرج العلة عن كونه
علة في غير صورة المانع والجامع ان كل واحد من النص العام والعلة امارة على الحكم فيما صدق
دليلهم في جواز تخصيص العلة القياس على الادلة اللفظية وسيأتي جوابه بالفرق بين
تخصيص الدال وتخصيص العلة استدل المانعون بانه لو صح تخصيص العلة لزم التناقض لان
كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال
تخلف الحكم عنها مع وجودها فيلزم ح ثبوت الحكم حيث وجدت نظرا الى وجود العلة التامة
ويلزم ايضا عدم الحكم نظرا الى التخلف لمانع بسبب النقض وهو تناقض وايضا تخلف الحكم عن
العلة لا يمكن الا لمانع او انتفاء شرط لان التخلف بدونهما مشعر بانتفاء العلة فنقيضهما
وهو انتفاء المانع ووجود الشرط اذا جزاء العلة التي يترتب الحكم عليها فالعلة هي المجموع فتخلف
الحكم مع [illegible] لم يتخلف عن المجموع فلم
يتخصص العلة فان قيل النزاع في جواز تخلف الحكم عن علة نزاع لفظي لانه ان اريد بالعلة التي

وقع الكلام في جواز تخلف الحكم عنها العلة التامة فنحن نمنع التخلف عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم
عن العلة التامة وان اريد بالعلة الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرطان في اثبات
الحكم بالباعثة لا جزآن لها وتنوع التخلف مع وجود الباعثة ولا يقدح في عليتها قلنا الكلام في نفس
العلة فلا اعتبار للعلة عندنا الا ترتب الحكم عليها والذي لم يترتب الحكم عليه لا يكون علة وح لا تكون
العلة الا تامة يترتب عليها الحكم ثم من اجاز من اصحابنا تخصيص العلة بنى على هذا اي على جواز
تخصيص العلة تقسيم الموانع على خمسة اقسام احدها ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان البيع
علة للملك فاذا اضيف الى الحر او ميت يمنع ذلك من اصل الانعقاد علة للملك لعدم المحل كانقطاع
الوتر في الرمي وثانيها ما يمنع تمام انعقاد العلة في حق المالك لا اصل الانعقاد كبيع مملوك الغير ١٠
بغير اذنه فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل الاجازة
اذ لا ولاية للاجنبي عليه فلم يعد التصرف من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية في حقه ولكنه
لا يمنع اصل الانعقاد في حق العاقد ولذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولي حق ابطاله
كما اذا اصاب السهم حائطا او حجرا فرده عن سننه وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كالبيع بشرط الخيار
فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذي من جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه فان
انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع ثبوت الحكم بالخيار ولذا لو سقط الخيار يثبت الحكم بالعقد
كما اذا اصاب السهم المرمي لكنه دفعه عن نفسه بدرع او ترس ورابعها ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه يمنع تمام الحكم دون ابتدائه فان الملك ثابت ولكنه غير تام لتمكن الفسخ بدون قضاء ولا رضى
لعدم التمام كما اذا جرح السهم لكنه اندمل بالمداواة وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
يمنع لزوم الحكم مع ثبوت الملك معه حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء
ولا رضى فدل على انه تام ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد بالعيب كما لو جرح وامتد حتى
صار طبعا له وانما اختلف مراتب هذه الخيارات الثلث لان في خيار الشرط فقد وجد اصل السبب وهو
البيع لما عرف ان الشرط دخل على الحكم ههنا دون السبب باعتبار ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على
الحكم اسهل من دخوله على السبب لما فيه من تعليق التمليك على الخطر وفيه معنى القمار فاذا كان داخلا
على الحكم لم يكن الملك ثابتا لان المعلق بالشرط عدم قبله واما في خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من
غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه
حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجدت الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فيكون له الخيار فهو مثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت لا على فوات اصل الرضى
ثم المشتري يتمكن من رده بالعيب في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار

ثم بيّن ما نافى العلة عن وجود الحكم فعلة وانما الكلام هل هو مؤثر او الاضوب ان يجتهد
لكن ما ذكرته ابوه من اضافة عدم الحكم الى صورة التخصيص لا عدم العلة موجود بل الاضوب
كل مجتهد ذكر كلاما او علة موثرة ثبت تخصيصها بدليل توجب عدم تحقيق غيره متفقة
فلذلك يقولون عدم الحكم لا عدم العلة بل اما بتخلف شرط او وجود مانع اقوى فيلزم
للعلة وفق نسب الامانع واذا كان كذلك فكل مجتهد اذا ورد عليه النقض ان يقول
قد وجدت علة لصورة النقض لم يأت وصف ومنع او نقضانه وموقوف شرط
ويخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيتبع عليه صحيح النقض فبكون كل مجتهد
مصيبا اذ لا اثم على الاول اذا لم يعلم انه اقتحم العلة عن النقض يسلم اجتهاده من الخطأ في نفس
الامر ليلزم ان لا يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر اذ قد يكون ما يأتي به سليم اجتهاده عن الخطأ
في نظره وجب عليه العمل به اذ لا يسعه اجتهاده وهو يسمى تحديدا وان كان كل مجتهد مصيبا في حق
انفسنا لا مرد ولا يلزم ذلك عما ذكرته وهذه المسئلة مختلف بين المشائخ العظام والاولة من
كل جانب متعاضدة اختصرنا عن اطنابها وتركنا ما لا اختيار لنا فيه واما مخالفة تخطئة
حكم المنعول عليه ان نقض ليست فيه بأيدينا فرأى ما اختار الخطأ فالتعديه حكم لازم للتعليل
عندنا وعند اصحابنا نحو صحيح بدون التعدية فهو جوّزنا التعليل بالخيرة. واخرج بان هذا
لما كان من جنس الحجج وجب ان تعلق به الحكم مثل تعلقه بسائر انواع الادلة لا كون الوصف
علة لا يقتضي تعديته بل قد يوجد الوصف وجود علة ان لا يوجد الحكم لانه قد يمنع مانع
عن العلة وهذا لا يوجب عملا بالخلاف ولا يوجب عملا لانه نفاه بالنقض
وانه فوق التعليل فلا يتبع وتخرج فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية ولا يقال التعليل
بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم المنصوص به لانه حصل بنكر التعليل عن التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى فيتعلق ان انواع الحجج اذا تعرضت لما فرع عن بيان القياس
وشرائطه وأركانه وانواعه تبع ذلك بيان حكمه والحرج الذي يحققه فذكر انها حكم اي
حكم القياس من حيث الاثر الثابت به تعديته الحكم الثابت بالنقض او الاجماع اما الاثر فلا اجماع
ولا يتوقون اثباته بل يثبتونه لكم فرأى في الفرع بخلاف ذلك اثبات الاثبات بالرأي
ليس بصواب فلهذا اذا اجتهد فنفى التعدية فيه حكم لازم عندنا للتعليل فيرتبط الحكم عند
عدم ما يجاب عنه الشافعي لانا نجوز التعليل بعلة قاصرة عندنا وهو الوصف المتحقق بعد النقض
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة القدرية وهو مذهب بعض اصحابنا من مشائخ سمرقند ويسمى

الشيخ ابو منصور انما نريد بمن ومجتهدا رصد حيث لم يبلغ وجهه واصحابنا لا يجوزون ذلك الا اختلاف
في العلة المستنبطة امّا التعليل بالعلة المأخوذة المنصوصة فهو جائز بالاتفاق احتج الشافعي
ومن وافقه بان التعليل لما كان من جنس الحجج وجب ان اثاثه كالحكم باجماع القياسين وجب ان
تتعلق به اثبات الحكم مطلقا كسائر انواع الحجج من الكتاب والسنة ضرورة الحكم بما ثبت بها وعامة
الا كبرى ان دلالة كون الوصف حجة معقولة وهو التأثير والملائمة والاخالة والدوران في
الاصول والاطراد والانعكاس على ما عرف ولا تختلف طرقها وانما تختلف الحجج بالنظر اليها
تعرّى وجود الوصف وعدمها بالنصوص وموضوعه الوصف فلا يتحقق التعليل بما بعد وجود
شرط الصحة الا بمانع وكونها قاصرة ليس بمانع للاجماع على صحة القاصرة المنصوصة وقد قولنا
ان دليل الشرع لا يدل على كونه موجبا علما وعملا او عملا دون علما كما ان بعضا وحدا التعليل لا يوجب
علما اصلا فانه لا يوجب الا العلم الظني بالاتفاق ولا يوجب عملا الا المنصوص عليه الحكم وهو فيما
لا النص دون العلة اذ النص فوق التعليل فلا يبقى قطع الحكم عن النص ابتداء لعدم الرجحان في المجتبى
الا اصحّ ما يراد به العدل فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية لما الفرع فتحرك لانا نقول ما لا
تعدية له ذاتا بما لها هي الموثرة في الحكم وان لم يكن بالعلة وحكم الحادثة المنصوص القاصر في الشارع فان
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم
ذكر تعليلا بما لها لا يوجب التعدية بل يوجب ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالنص لا بالعلة وانما
عليه بالنص لا بالعلة وانما يوجب التعدية اذا ذكر تعليلا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم
علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم وان قال لم اعلم علة بالنص ولا بما لها المؤثرة في الحكم

حكما للقياس لاشرط له لان الشرط هو الذي يذكره بـ الشروط وهو المقدمة تركه فما يتضمنه الشروط
الثالث فلا تذكره على ما يرد عليه الاعتراض ومن تبعه فانه جعل التعليل من شروطه ثم جعلها
حكما له وهو انكار لان كونها شرطا ينتفي بانتفاء القياس لئن تركه عليها وكونها حكما له
بقتضيه ذاتها حتى هذا حد الحكم متأخر عن علته اذ الموثر يتقدم على اثره فيحتاج الى محمل بان
يقال اراد من كونها شرطا انتفاء الحكم لئلا يكون صحيحا لانه نفسه لا كونها شرطا وجود
بمنزلة الشهود في النكاح اذ لا تنتفي بوجود العلة بل قبل سماعها فالمراد بكونها شرطا
الشرط للعلم بصحته لا شرط نفس القياس وهو العلم بصحته موقوف على وجود هذا قال ف
الشهود فانها شرط لوجودها شرعا وهذا الجواب قريب جاذب الى التنقيح حيث قال ان
تعليل العلة موقوف على التعليل فتوقف فهم علة ما وقد تبين وقف على علة ما في الوصف
حاصلا في الفرع بعد التعليل لا تتوقف على العلية بل توقف على علة ما في الوصف حاصلا في
غير مورد النقض وفي البديع اجاب عن هذا بوجه آخر حيث قال لا نسلم ان معنى العلة الناقصة
قالوا انه توقف صحة العلة على تمام سوغ قبل التعليل على صحتها والا لزم الدور واللازم
باطل بالاتفاق فان العلة موقوف تحققها على صحتها بالاتفاق بمعنى الملازمة لئن توقف قبل
التعليل على صحتها لزم الدور واجاب بان توقف كل واحد من صحة العلة والتعليل على الآخر
لا توقف معه لانعدم فلا دور وقد ابطلنا هذا الجواب بما ذكرنا ان معنى العلة الناقصة
وصفه والشرط او وصفه والحكم انه لا يحل بالقياس لانبات هذه الاقسام او قبضها
لا يحل مثاله الجنس باعتباره موجبة حرمة النساء والسلم باعتباره موجب سقوط شطر
الصلوة اما لا لانها باعتبار وصفه الاسامة موجبة للربوة ام لا لانها الوطي بصفة الحيض موجبة حرمة
المصاهرة اما لا والتسمية شرط لحل الذبيحة والتهود شرط للنكاح وصف العلة انه الكون ناقصة
شرطا له لا واركانها الواجبة وحكمه بعض اليوم مشروع ام لا اذ الوتر الاتحيته والاعتداد واجب
ام لا والمانع لا يحول النكاح بنفسه بالقياس لانه نصب للشرع اوروعه وطريق معرفته لصاحب متى
يقرر عليه الوجبي الا الرأي والا يلزم صوم يوم النحر والتشريق الاتفاق فهو في صفة كالمهني وذلك
لا تثبت بالرأي والا لما انها انكانا هو العلة الجزاء الم يجد له اصلا يجب تعليلها فاما اذا وجد لهن
اللعم الرابع الذكر في تحقيقه بكما اختلف في مسح الرأس اكثره الشافعي بالفرض وغيره
بالمستحبات والاختلاف في شروط التفاريض في سمع الطحاوي بالنظائر اكثر من هذه الشروط لكن
بسبب الايمان بالاتفاق فان في شروط التضحية قال ابو حنيفة السلامة من العيوب التي تنقص اللحم
او انبائه لا يضاعلا يتبين اذا كان الباقي مذكى او غير مذكى وهو من اتباعي اقوى

ما ذكرناه ان حكم التعليل التعدية الا ما لا تتوقف فهم غايتها الرابع ما ذكرناه بين جملة ما يجعل نفسه
جملة ما يجعل اياه يجمع ما يكفي في بقاء التعليل من الوجوه بين القاسين لأجله اربعة اقسام الاولى انبات
الموجب اي العلة التي هي كن القياس او وصفه الثاني انبات الشرط او وصفه الثالث انبات
الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم معلوم بوصف منضبط الواقع هو ونظيره الآتيان من الحلو
لان انبات نجمع هذه الاقسام او نفيها بالرأي ابتداء من غير رد الى امر يدل على الحكم
بعينه ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية من غير الموقع بالشرائط المعروفة صحيح وتكلم
اختلفوا في انبات الجملة الشروط صفتها بطريق التعدية بان ثبت علة او شرط لحكم بالنص
او الاجماع هل يجوز ان يتعدى العلة او الشرط الذي لا موقع الخروج جامع يسير دون العلة التي علة
او شرط الحكم لحكم فهم علة يتحقق من الذي فقده اذا لا يجوز قال ابو الحسن الكرخي اطلت هذا
لعامة اصحابنا ابتداء وذهب الاصطخري الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الجنان
وهو مذهب محمد الاعلام فانه ذكر في اخر ايابات وانما انكرنا عليه الجملة ان الواجب اصلا في الشريعة
بيع تعليلها فاما اذا وجد فلا بأس به والصحيح تابع لكلامه فظهر بهذا ان المراد من قولنا ان الحكم
بالقياس لانبات هذه الاقسام او نفيها لا يجوز التكلم لانباتها وانفيها ابتداء لا التعليل بطريق
التعدية وسيأتي بيان علة ذكر الصحيح الاصطخري بطريق الشرح فما الاختلاف
الموجب اختلافا في اللفظ كما زعم الجنيني بانفراده اي بهذا لقد صح الجنيني الشبه ام لا وهذا لا
يحرم وعندنا الثاني لا يحرم لهذا اختلافا وقع في الموجب للحكم فانه يوجب الحكم فيه بالقياس
بالرواية او الاثبات فالمنفي لا يوجد اصلا يوجب نفيه الرأي فان قال اذا اختلفا تمسك بالوجه الذي
هو الاصل فعلما بطلانا لا يبطل حقهما فانه ثبت ان ما ادعاه الخصم دون حجم بين لم يحل
التمسك بالوجه فلا يشتمل الجنيني بانفراده محرم الشبه الا بالنقل او الرأي وقد بطلا
فتصاله لان اثبات بمجرد الاوصاف الحكم كما ثبات بالنقل فكذا بالنقل بالنقل وموقوفا الراوي
بمعنى الذي علم فلان يروايا او الرسالة عن حفظ الرواية عن شبهة اذا لرسالة هو الحكم
والشبهة في شبهة الرواية انما تقع في النسبة الان بالتعديل تؤمن فيها النسبة وهذا لان حفظ الرواية
تثبت بخفية العلة وهو الفقه ومع الجنيني لا يمنع من جهة انه يعتقد علة ما يعلة شبهة
العلة فانها تثبت شبهة الرواية شبهة العلة احتياطا الا ان الشبهة فيها تمنع العمل بالحقيقة وكذا الاختلاف
في السقوط هو موجب سقوط شطر الصلوة الا انه موجب وعندنا الشافعي ليس موجب
فلا يجب التكلم فيه بالقياس بل الحق فيتكلم فيه بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بعدقة فاقبلوا صدقته واتصدقن ما لا فكر اختيار التكلم اسقاط كحتى لا نقص عن الفصاص

والصلوة مالا يحتمل التملك وكان اسقاطا فلا يجوز ردها سقط الله يوجد ومثال الاختلاف
في صفة الموجب صفة الصوم في الأنعام هل تشترط لوجوب الزكوة ام لا فالشافعي اشتراط
صفة السوم لوجوب الزكوة والاستدعاء بالرأي بل استدعاء اشتراطه بالنقل والمعنى ان علم
فيها من اسائمة شاة ونحو لبس في الغوارض والحوامل والعلوفة عدة وكذا الاختلاف
في اشتراط صفة الخلو الوطئ الموجب لحرمة المصاهرة فلا وجه لاشتراطه وتعليله بالقياس بل
يرجع فيه الى النقل فان ثبت صفة الخلو فيما نقل وجب ان تثبت الحرمة بها والا فلا وبهذا
ونحن نقضيه بقوله فلا يثبت الحرمة بالوطئ الحرام او بموجبه في البطن فيكون الزنا سببا لحرمة
المصاهرة ومثال الاختلاف في اثبات الشرط نفيا الاختلاف في اشتراط التسمية في الذبيحة
فعندنا هو شرط فلا تحل متروكة التسمية عمدا وعند الشافعي ليس بشرط وكذا الاختلاف في اشتراط
التهوذ في النكاح فانه شرط عندنا لانعقاد النكاح خلافا لمالك رح فلا يجوز الكلام فيه بالقياس بل
انبتناه كله بالنقل وهو قوله تعالى لا يتأكلون اسمائهم الا مما ذكر اسم الله عليه فتوقف الحل بالتسمية الا
بشهود ومثال الاختلاف في اثبات صفة الشرط الاختلاف في صفة الشهود فيشترط صفة
الذكورة والعدالة فيهم عندنا خلافا لمن لا يعتبر ذلك ويقبل شهادة العبيد والنساء ولا رجل وامرأتين
ولا واحد يمين وعندنا لا يشترط صفة العدالة بل يكفي الذكورة في جميع الشهود حتى يجوز شهادة
الفاسقين او رجل وامرأتين للدليل الذي بينا ان هذا من باب ضمان الوصف بالرأي بل بالنقل
فانبتناه بقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وفي نفيه بالحال دون قوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان لا طلاق قوله لا نكاح الا بشهود ومثال الاختلاف في اثبات الحكم
الاختلاف في ان الزكوة في الخارج من ارضه العشر او نصف العشر فعندنا ما يجب بشرع سقي عذبة
فلا يكون الثاني شرعيتها ونفيها بالقياس بل بالنقض فيما ذكرنا فقوله عليه السلام
فاذا اخذت الشفع فاترك بركة ومن اخذ شفعته فليأخذ بتلك بل لا رأي فيما نهى النبي عليه السلام
عن التبذير والاكثار في الصوم بعطل يوم فانه يجب شرع عدم التبذير وعدم التأخير بعض الناس
شرع فيه بعض اثبات شرعيته ولا نفيها بالرأي وهذا لان اختلاف في صفة الحكم لا اختلاف في
صفة الوتر هو سنة او واجبة وكذا لا اختلاف في صفة الاضحية انها واجبة او
سنة فلا جرم الكلام فيها بالقياس بل بالنقل وهو قوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن
لم يوتر فليس منا وقوله عليه السلام اذا زاد علوق او هي الوتر فصلوها وهو قوله عليه
السلام لمن كتبت علي وهي اكم سنة الا ان تطوع او الاضحى وهو قوله عليه السلام من وجد
سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وكذا الاختلاف في صفة العرة واجبة كما قاله الشافعي

او سنة كما قالها فلا يجوز التكلم فيها بالقياس بل بالنقض فالشافعي استدل بقوله عليه السلام
العمرة فريضة كحج فريضة الحج فحين استدل بقوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع مع
قام بالرأي وراء انها فريضة حتى لو ساعدنا على ان كلمة ان في الآية ليست للوضعية بقيت الواجبة على
الجواز لتكلم لا هذه الاقسام كلها بالقياس بل لان القياس من مظاهر حكم الشرع عندنا بل في
اثبات الموجب او صفة انبتنا الشرع بالرأي اما اذا اثبت الموجب فظاهر اما اذا اثبت
صفته فلان الموجب لما لم يوجد بدون صفته كان اثباتها كاثبات نفسه فلا يجوز بالرأي وكذا التعليل
لاثبات الحكم او صفته او نفيهما ابتداء بالرأي ما لم يدل على اثبات الشرع ابتداء وليس
ذكر العلة الا اثبات وقتي لاثبات الشرط او صفته ابتداء رفع الحكم او نصبه ابتداء بالرأي ما لم يكن ثابتا
قبل الشرط وبعد ما علم ان شرط هذا الشرط كان متعلقا به ومعرفا ما جعل وجوده وكان اثبات
الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم اثبات او نصبا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط
لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لتوقف الحكم عليه كتوقفه على الشرط وكون اثبات وصفه
رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط ونصب الاحكام ورفعها ابتداء بالرأي ما لم يدل طريق
معرفتها السماع عن ينزل عليه الوحي وهو النبي المعصوم وفي الرأي قول والبلوغ
صوم يوم النحر هو الجواب عن سؤال يرد عليه ما سبق من ان اثبات الحكم ابتداء بالرأي لا يجوز
وتقرير السؤال ان اختلاف اهل العلم في صوم يوم النحر وقع في الحكم وهو ان الصوم المشروع
أم لا وموجبه لا يصلح للدلالة على انه ليس بمشروع اذ الاختلاف في الحكم بالرأي تتأتى
الجواب ان اختلفوا في الصوم ليس اختلافا في مشروعية الصوم بل في اثبات الرأي بالاختلاف
فنحن بما علم الاختلاف في موجب الامر وموالي الذي يوجب الانتهاء عما وجه بقي اصل
ملزم عام يوجب الانتهاء عما وجه الا بترك اصل عام وهو النهي عن الصوم المذكور
الا بترك بالرأي بل بالنقل وهو قوله ان هذا يوم لا يحل الله فيه نفسا الا ما سمعنا وقوله ولا يحل لاحد
احسن عملا من متعبد قد تفرغ ان يكون ما كان في العيد عيدا وبتاما دخل الخان في وقت
واحد اذ هو الذي يوجب الكلفة فيشترط كون الانتهاء الواجب امرا اختبر بالكون
العيد مبتدئ بنفسه ان يكون ثوبان وبتي الباب الذي عند فتح فيه وبلزم منه بقاء مشروعية
الصوم لان الامر المشروع لا يوجد الا مرتبطا بمن مشروعا عنه الذي المنصوص والجمع بينه
ملزم لكلام بالا بطال وهذا لا يجوز اما الاول فلان النهي لا يكون الجملة اي استعمال لان
هذه الاقسام انما توجد اصلا اذا شرع بيع تحليلا ونفيذه فكما انه اذا عدم اصل

في الشريعة بيع تعليل وتعليقه حكم فلا بأس باستعمال الرأي فيه وانما نهوا عن القياس لكل اختلال في جميع الرأس هل ليس تنليثه الا لخانه بوجده اصلوا في آلات فيها لحدة بالحلويات فيشق تنليثه والجامع الركيبة وحق الحلق خصائه بالمحوجات كيف الحق ليس تنليثه والجامع بان المحرم ينهى عن التخمير وكالاختلاف في شرائط التفاريق في بيع الطعام بالطعام فان اشتراط التقابض عندنا ليشا فرع وان كان انما شرط فانه يوجد اصل عنده وهو الصرف بيع الذهب والفضة والجامع اتحادهما الا ان جريهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لحقه العقد كالذهب والفضة وكذا عدم النزاع عند نا وجد له اصلا وهو بيع سائر السلم بالاثمان كبيع الثوب بالدراهم فيجب الخلل المقدرة فاذا في اشتراط هذا الفصل فقلتم عن اصول فقول الاسلام وانما ذكرها وهذا في آلات اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا لان البيع وقد ذكر في الحاوي الباب وانها اذكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لها في الشرع اصل يجب تعليل فانما ذا وجد فلا بأس واراد اذا كان لا يجوز هذه الامور الا لاذا كان لها اصل فانما معنى تخصيص هذه الامور بعد الحكم والفائدة في التفصيل بل يكفي ان يقول لا يجوز القياس الا اذا كان له اصل وهذا الحق معلوم من تعريف القياس فانه تقدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة مخرجة هذا ما لديه ويمكن ان يقال انما خصر هذه الامور لما ذكرنا ان بعض المحققين من اشافعية وعامة اصحابنا لا يجوز ان اثبات الاسباب والشروط وصفتها بطريق القدية وان كان لها اصل الا الشريعة فاراد فخر الاسلام نفي ذلك وانبات ان الحكم عندنا انه لا يجوز ذكر ذلك ابتداء الا بطريق الحقية فيجاز اذا كان له اصل الا الشرع في نفسه فخله والتسمية الى آخره هذا جواب عما يرد على ما سبق من قولنا فاما اذا وجد له اصل فلما سوبه بان يقال قد وجد بشروط الاثبات التسمية لجعل الذبيحة اصلا وهذا لشرع كان شرطي بعلة لتقدية الحكم الا الفرع وهو حالة العيد وكذا وجد لعدم اشتراط الصوم في الاعتكاف فاصل وهو الوقوف وبعد فانه ليست الشروط فيه الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف كان شرطي بعلة تقول الجواب ان المدعي الاشتراط التسمية لجعل الذبيحة اصلا وانما هذا شرط بعينه فليس عليه ولا يجب الكلام هو القياس والثاني لا يسلم ان يكون اصلا اذا هي ذكر كل الصيام المكتوبة مقام الكل وبدلا له قوله عليه السلام الصوم الى قبل كل رمضان فيما نقله شرعا التسمية ولا يصلح منعنا عليه اذ الكلام في الصوم الذي يحكم بنفليته لا الذي كم يجزي صوم الكل نا سبانه عما الذي حكم

من ما بالكل ليست الفعل الصاحب لحق بنوله علم لا للنافلة اطلقوا الله وسفاكرا وان كم الثاني معدوم له بعد عن القياس وعند نفه مثل تعديه الحكم بالطرح ان العامد لبس كالناسي الصوم العذر لا حقه لكون معروضا عن تسميته عمدا لا يجزي كالم لبس قياس لعامد عما انا سمي الصوم انما فاذا فكذا ههنا وكذا الوقوف في بقرة لا يصلح اصلا للاعتكاف لعدم المناسبة بينهما اذ اشتراط الصوم ما الوقوف فيلحق الى الخرج لا يوجب اشتغال بالافعال الشاقة في المغارة ولا كذلك الاعتكاف فح ان الفرع منصوص عليه بنفي لعدم الاداء الاعتكاف الا بصوم فلا يوجد رابط لهم بالقياس فا ـــــ وما ذكره فنفوذ لان الفضل تسمى طريقة ومؤثرة وعي كوفي ضروب من الدفع اما الطريقة فوجوه فيها اربعة الفرق المؤثر العلة ثم المانعية ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما النقوض لوجب العلة اذا لذا ما يلزم منه المحال تعليل منقوض فولهم ان رمضان اصوم فرض فلا يتأدى الا بنية ابتية فنقوض عندنا لا يجب الا تعيين النية ابضا واما الجواب زوه بالطلاق المنفعة الاستمتاع فنقوض ولهم المختلعة منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كنتضية العدة فنقوض الوجه ان الطلاق لا يلحقها بزوال الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح وقولهم المحرم كمن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا كتثليثه حسني عندنا بطريق الاستيعاب وبين فالاذكار مسنون كما تعلم فان لا نسلم ان تثليث الغرفة المجزأ وقولهم انه ينقض ما سنة فلا يلزم بالاقساد كالوضوء فنقول بموجبه لكن يلزم بالشرع فان لا يجب بالاقساد كالوضوء وقلنا مع

هذا الوصف لما يجب الفدية عند زال بوصف فما يجب بالذر واقوى

لما فرغ من بيان القياس وشرائطه واركانه وحكمه شرع في بيان وجوهه وهي الحاجة اليه وهو ان الدوران وجوداً وعدماً عندنا يدعي او وجوداً فقط عندنا بالبقاء لا بالحالة كالسبق تقويم وهي عمر معتبرة عندنا وموثرة وهي الحق بالمعنى الراجح بنفي او اجماع عند الخالفين وهي المعتبرة عندنا وكالوضوء في الطريقة والموثرة ثم وقوع اي انواع من الدفع اي نوع من الاعتراضات الواردة اما الاصل الطريقة فوجوه وفيها والاعتراضات الواردة عليها اربعة الاول النقوض لوجب العلة والثاني في المانعة والثالث بيان فساد الوضع والرابع المناقضة اما النقوض لوجب العلة لانه يرفع الخلاف فهو أحق بالتقدم اي المسبوق الا ان النزاع مع امكان المداخلة وحصولها اقوى ما اشتغالها بالتسمية وهو ما ذكر بعد المانعة وقد تنها بما عيرها اذا النزاع فيها اقرأ بالتسمية لما عادة وهذا ما لن يثبت

ثم ذكر بيان فساد الوضع وقد مر عدم انقاضه الا قوى في الدفع منها كما سيأتي اما القول
بوجب اهلة فهو لتزام السالم لما يلزمه المحلل بتعليل بقاء الدوام في المحل والا لدفع
هذا القيد والى تركه للمستدل منعناه ان يفعل لا سالم للمعلل بهذا التعليل في التزمت قلت
ما ذكرته تعليله لكن لا يلزم من هذا مطلوبية الابتداء وهذا النوع من الاعتراض انما
يستقم اذا ذكرت العلة تعليلا مايوجم الزام المحل بالدوام لا بمجرد كذا كما يمكن للمسائل
ذكره في الالتزام موجه مر بقاء ما هو المقصود هنا فلهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون
ما حذف للعلم به للسالم لا يوجب ذكره ويلزم منه بقاء نزاعه في الحكم الذي ذكرت ليس
ما نحن فيه وذكر هؤلاء انما فعلته وتعيين النية صوم رمضان اذ هو صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية فتقول لموجبه ونسلم فانه عندنا لا يجب الا بالتعيين وان التعيين واجب
غير موضع بحثنا بل وصف الفرض يوجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب تحصيل
الاصل فكيف يتأدى بنية الفرضية ليس هو عن غيره وكذا انما جوزناه بالمطلق النية
عما ان الاطلاق تعيين لان التعيين ساقط وهذا لانه متعين بتعيين الشارع حيث لم يشرع
في شهر رمضان صوما آخر فكان منفردا فالاطلاق لمزاحم فيصلح لملاقاة النية كالمنفرد في الدار
اذ تتعين الدار بالاكون أدنى من تعيين المكلف فقد التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب
التعيين وانما وانما لكن نبينا ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في انه الاطلاق تعيين
ام لا فمنعنا تعيين كونه متعينا شرعا وكونه لا شافعية ايضا في المرأة المخالعة انها منقطعة
النكاح فلا يلحقها الطلاق كنت قضية الجدة فنقول لموجبه ان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف
ولهذا منقطعة النكاح بل انما يلحقها الطلاق بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان
العدة انما النكاح لحصولها في ضمانه وانه والا لدعي فيكون صحيحا وان اهل المصنف فانها
اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد لا يتبع عليها الطلاق لا اتفاقا وهنا النزاع منا موجبه علته
وعلوم ان منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف وبيننا وصفا آخر صالحا للاضافة
اليه مر فيقال لهم ما نوجم انما حذفا لعلم المخصم بتبرئي ذلك فليس ما حذفه وذكر انما هو الموجب
بحثنا فيه فانا لم نحذف لكوننا قائلين بما هو معنى العلم من حاصلة فحذفه والقسم
الآخر وهو ما حذف لانه قائل فيه لكنا لم نذكره في موقع الاحكام المبنية على الاية الخواص
والعوام، من موقعة المدار كره انما حذف وقلنا ان يقول ايرد في العلة المذكورة المختلفة
عن الملك فانها يعترض عليها بانها تختلف عن نكاح صحيح مع انها لا يقع عليها الطلاق الكلم
الآن يقيد بانها مختلفة عن نكاح صحيح بالبينونة الصغرى كقولنا ان انا فعيته ايضا في انا

كون التثليث سنة في حق الرأس والمسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كقول الوجه فنقول
موجبه انما التثليث عندنا مسنون ايضا ولكن بطريق الاستحباب فانا الفرض يتأدى
عندنا بما يقع عليه اسم الغسل وبالاستحباب يحصل التثليث وزيادة فانا في هذا
بعد قدر الفرض ككون مثل الوضوء وزيادة لان الاستحباب سنة فكذا التثليث بهذا
المعنى سنة ولكنه موافق وليس بمتبع التثليث الفاء المحلى فانا غير مقدم العادة
على التثليث الا الكلام المقتضي الفاء وغير الوجه المحلى بتوليد ركن فيسن تكراره
كقول الوجه فنقول لا نسلم ان الكلام مسنون في الاصل وهو محل الوجه بل المسنون
في الوضوء التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن القدر الذي اتى به من المحل لا يمكن
التكميل الا بالتكرار فصار كما اذا به خلق عن الاطالة وما نحن فيه في الاصل وهو التكميل
بالاطالة ممكن لاتساع محل فيصل التكميل وهو التكرار فالحاصل ان اراد به
بالتثليث جعله ثلثة اصل الفرض فممنوع قالوا لهم به لان الاستحباب تثليث وزيادة
وان اردتم بالتثليث التكرار ذلك مران نمنع هذا الاصل بان نقول لم لا نسلم ان الركنية
توجب هذا بدليل الركنية فوجب الاكمال كما في الصلوة فالاعتراض عما قدمنا بان يراد
بالتثليث جعله ثلثة اصلا الفرض ممنوع فلا يوجب العلة وعما قدمنا من الخبر وهو لهم
يراد به التثليث التكرار فالاعتراض ممانعة فلا يكون من قبيل القول بالموجب وكقول
الشافعية في ان الشروع في صوم التطوع واصلوة التطوع لا يوجب الاتمام والقضاء بالا فساد
ان شرع في وقت الكراهة وتم فلا يلزم بالافساد والقضاء كما لو نوى، فنقول لموجب هذا
التعليل وسوى القضاء وتم يلزم بالافساد ولم لا يجب عندنا بدليل الافساد فانها لو وجد
الفساد بدونه لوجد بوجب الفساد في شرع في النفل وما لا الصلوة واجب الاداء
خلق الصائم المتطوع وجب عليه القضاء وان لم يوجد بدونه الاداء وما لا وجب القضاء بالفساد
كما وجب بالافساد عمدا مضافا الى ما مر آخرا لم لا نسلم وما هو الشروع الذي يصير الاداء بعضه
عليه وفوات المضمون يوجب القضاء والمذكور فان عبر بالحكم العبارة وقال لم لا يجب بها زيادة
لا تخلو فاسدها فلا يجب الا بالشروع والا بالاداء كما نوى فنقول لموجب هذا التعليل انها
وسوى القضاء لم يجب عندنا بهذا الوصف وسوى الشروع في عبادة التي لا فاسدها والافساد
بل بوصف آخر وهو انها انما يتعين بالشروع في عبادة تلزم بالمضي وانما يتعين اضافة الحكم اليها
لوجود صفة فلا يلزم من اضافته اليها وصفه يجعل الموجب الذي هو كعلة الحكم وما لا يتعين علة للوجوب
لان الوصف وهو انه مايلزم بالمضي وعدم اللزوم ما تعينا والوصف الذي ذكره الخصم لا يمنع اللزوم

ياعتبار الوصف الذي ذكرنا والوصف لا يلزم بالذات فلا يلزم بالشروع خلافا في الصلاة والصوم فانهما يجبان بالذات فيلزمان بالشروع وهذا لا يخفى فانه راجع الى ما ذكرنا في انتهاء الدراية قال ـــــ واما الحنفية فهي اربعة وجوه هاهنا في نفس الوصف كقولهم هي عقوبة متعلقة بالجناية فلا يجب الا بالكرار كما هو رأي فخر الاسلام تعلقا بالجناية بل الاظهر في تعليل الوصف الجناية الصغيرة توجب عشرين شاة فالتكرار الا بدليل كما ذهب اليه الحنفية فلا تسلم ان الجناية هنا اي الوصف هي الداعي الخاص بوجوب الحد هاهنا المنتظر منه قوة تامة مع فيئتي شبهة كما تخلف قتل الحر الا ابنه في انتفاء حد من الآباء لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم وهي الحكم بان الاسم استمان تتلف الحد بالشبهة كيف بقتل الاصل بالاصل بدل على انتفاء الاستصوب عند استغراق الفرض محلا والا نسلم ان غرضه التكفير بالامتثال وفي اضافة الحكم الى الوصف كقولهم النكاح ليس بعلل فلا تقبل شهادة النساء كالحدود والتعقيب الاخ جليلة لعدم البعضية كما بين اليوم والغد لا نسلم اضافة اليوم الى العدم فيها اذ هو ـــــ الثاني من وجوه دفع الجلالة الطوعية قال فاما فعلان اذا عمل فالحد متى في منع مقدمات دليله وبقي هنا ما يمنع الاستناع السائل عن قبوله واوجه المعلل هي اساس المناظرة لان السائل بمنزلة المدعي فعليه نصيب الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار المعاندة والمعاندة عما ذكرناه اوجه الوجوه الاولى المعاندة وتمنع وصفه بمعنى تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع لا انا لا نسلم كون العلة هذا بل غيره فنقول لا نسلم ان الوصف الذي ذكرته علة موجودة في محل النزاع كقولنا في قتل الحر هو في اي الكفاءة عقوبة متعلقة بالجناية عمدا في نفسه ومعان فلا يجب بغيره من الاكرار الشرب كما ترجم الكافي متعلقا بين الخصمين لا يجب بغير الجناية فنمنع ذلك هذا الوصف وبيانا متعلقة بالجناية ممنوع بان تتعلق لا نسلم تعلقه في تعلق الحكم المتنازع فيه وتوجيهه الكفاءة في الاصل هذا الوصف متعلق بالجناية بالاتفاق متعلقة بالافناء وهو كثرة الفهم مع وجه كون جنايته كاملة بدليل انه لو جاء ما يسيء لموجه لا يهدر موجبه لقدم القطع وجود الجناية وان كان يمكن ان يقال ان الجناية وتوجاح ذكرنا لموجبه بعسر لوجود القطع وان كان بالحلال وهذا لانا لا نسلم الجناية التي تعلق بها الحكم بالاتلاف في الاصل وهذا الوصف وهو الاقطاع عام متناول الجاني والاكار فانه يسمى عاصيا في الاصل بدليل الآيات التي اوجبت موجب القتل عليه وفيها جناية الوصف هذا ان سلمنا لا نسلم الجزء الثاني من المعاندة ومنع صلاحية الوصف

للحكم لاحتمال ان يتمسك بوصف لا يصح دليلا كالطردية والتعليل بالعدم فان آن نمنع وصف الاسم الذي الوصف الذي تدعيه علة صالحة للعلية لانا نمنع الوصف بجوره وغيره صالحا للاثبات الحكم وليس يخفى نفسه وانما يحسن جهة بعناده وتنازعه فكل وصف لم يظهر لنا غيره فالخصم لم يمنع كونه دليلا وجهة يظهر لنا بموه المعاندة وذكر كون الوصف الذي ذكرته الصغيرة لا يزيد وجوبا هو انها تسبب ترجح منشوء انها بالوقوع فلا تكون اسبابا كما تسبب المعاندة فنقول لا نسلم صلاحية الوصف فانكم تريدون بها معنى الرأي القائم في المحال اعم اراي الذي يتحقق شبها بالوقوع فان نريد ون القائم في المحال فلا وجود في الوقوع ولا في نفس الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف وان نريد ون بالوقوع الذي يوجد هناك في المحل الخارجي الحاضر فلا وجود في الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف وان نريد ون بالوقوع الذي يوجد هناك في المحل الخارجي الحاضر فلا وجود في الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف وان نريد ون بالوقوع الذي يوجد هناك في المحل الخارجي الحاضر فلا وجود في الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف

وان نريد ون في الرأي المنتظر الذي يتحقق في المستقبل وجود ثماني في الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف وان نريد ون بالوقوع الذي يوجد هناك في المحل الخارجي الحاضر فلا وجود في الصغيرة ولا في الكبيرة بل في المحل وهو المكلف

الثاني الحنفية فاني ارها موجودة ليس ينتظر شرعا انتهاس ان يكون الوصف منشوء كما في الاصل والفرع فانه لم يكن منشوء كما سيجيء لا يكون صالحا للافادة الحكم هذا تقرير ما ذكر في المتن ولكن ابراه هذا الحل دليلين بالفتح الاوف لانه معاندة في وجود الوصف في الاصل او في الفرع لا في صلاحية الوصف بعد الوجود وكونه الثاني في ظهارة مسح ليس كذلك وانما يقبل فنقول لا نسلم صلاحية هذا الوصف لعلية الكفارة لان المسح ينبئ عن التخفيف فلا ترى في التتلف والوصف بدل الاثر لا كون صالحا للافادة الحكم لكونه بناء المسح للما فتتلف لا يسع كما في التتلف لانا نقول لا نسلم ان المسح مخفف بل لا يكون اعتبارا واحدا مما الاخر قوله وفي الحكم هذا اشارة الى الوجه الثاني من المعاندة في نفس الحكم بان نمنع وجود الوصف وصلاحيته للسبب في الحكم موجود في الاصل كقولنا في المسح انه مشروع في الوضوء فيسن تتلفه كغسل الوجه فنمنع الحكم في الاصل ونقول لا نسلم ان التتلف سنة في الاصل وجوب العمل بالسنة هو التكرر بعد اتمام الفرض كما مرّ وان الصلوة والزكاة في الحكم الاصل لا يكون انتهاس ذلك لانا نصل بعد ان كمل الاصل بعض الفرض في الفعل لما شرعت في كمل صيرورة التكرار ضرورة والفرض في المسح يشرع في محله لانتهاء فاكمل تكميلا بالاستيعاب الذي هو مشروع لانه زيادة على الفرض فلا يتصور التكرار ولهذا لم تكن الفرضية ولا كونه انتهاء بالطهارة الكفارة بشرط ان التكرار كما كره في نفس لا نسلم ان شرط الكفارة ان الاستقاء الكبيرة بالتكرار في الطعام بالاجماع كما مرّ في تتمة من قبل ان الكبيرة اسم للطعام المقدر بالمد بالاجماع كما ذكر في الكافي فالكفارة بالمد ليس بدون نصف صاع وفي اضافة الحكم الى الوصف هذا اشارة الى الوجه الرابع من المعاندة

وهي الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف المذكور بان نقول بعد تسليم الوصف وصلاحه ووجود
الحكم لا نسلم ان الحكم في الاصل ثابت بهذا الوصف بل بوصف اخر وذلك مثل قول الشافعي
النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه
اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فنقول نمنع ونقول لا نسلم بان الحكم في الاصل وهو
عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى الوصف وهو انها ليس بمال بل الى وصف اخر
وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفي شهادتهن شبهة البدلية فلا يمكن اثباتها بما فيه
شبهة بخلاف النكاح ولا نسلم بان الحكم في الاصل وهو الاعتاق مضاف الى الوصف الذي ذكرته
وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف اخر وهو عدم القرابة المحرمية للنكاح وهذا
معنى قول المصنف نحن لا نسلم اضافة الحكم الى العدم اي عدم قبول شهادة النساء في النكاح وعدم
اعتاق ابن العم الى العدم وهو انه ليس بمال او لعدم البعضية فيهما اي في الصورتين المذكورتين
فاذا لم يكن حكم الاصل مضافا الى العدم الموجود في الفرع لا يثبت الحكم به فلا يتعدى اليه وهذا
لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاستحال كونه موجبا فلا بد من اضافة الحكم
الى وصف مؤثر واقامة الدليل على ان الحكم ثابت به على ان العدم لا يوجب عدم الحكم لجواز كون
الحكم معلولا بعلل شتى قال ــــــ واما فساد الوضع فمثل تعليلهم لايجاب الفرقة
باسلام احد الزوجين من غير توقفها على الاباء والقضاء لاختلاف الدين كالردة لا بقاء
النكاح الى انقضاء العدة مع ارتداد احدهما بعد الدخول لتاكده به اعتبارا بالطلاق فاسد
في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا والردة لا تصلح عفوا وكذا تعليله في الصرورة يحج عن
سواه او نفله يقع عن فرضه لمطلق النية لانه حمل المقيد على المطلق ولا خلاف في فساده
وانما الخلاف في عكسه وفي طول الحرة انه ارقاق الجزء عن غنية فلا يجوز كما لو كان تحته
حرة لان تاثير الحرية في جلب زيادة الكرامة لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق ومثله التعليل
بالطعم والثمنية لتحريم الربوا الشرع حاجة الناس اليهما فيناط به تحريم الربوا تضييقا
لطريق الوصول اليهما اظهارا لخطرهما فان ما ضاق اليه الوصول عز في الاعين اذا اصيب
واذا اتسع هان اعتبارا بالنكاح وهذا فاسد في الوضع لان ما هذا شانه لا يصلح علة للتحريم
بل السبيل فيه الاطلاق بابلغ الوجوه هكذا جرت سنة الله تعالى اعتبارا بالماء والهواء
والتراب فاما الحرية فعبارة عن الخلوص فصلحت علة للتحريم اقول ــــــ الوجه
الثالث من وجوه دفع العلل الطردية فساد الوضع وهو عبارة عن اضافة الحكم الى وصف
غير صالح لذلك الحكم بل هو صالح لنقيض ذلك الحكم مثل تعليل الشافعية لاثبات الفرقة باسلام

احد

احد الزوجين بان قالوا اسلام احد الزوجين يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في الحال من
غير توقف على القضاء او اباء الاخر عن الاسلام بعد العرض عليه كردة احدهما فانه توجب
الفرقة في الحال من غير توقف على شيء فكذا اسلام احدهما فقاسوا الاسلام بالردة والجامع
بينهما اختلاف الدين الموجب لفوات مصالح النكاح وهذا فيما اسلمت المراة اولا والزوج
ولم تكن المراة كتابية قوله ولابقاء النكاح اي وكتعليل الشافعي ايضا الابقاء النكاح
الى انقضاء العدة في المدخول بها مع ارتداد احد الزوجين بان قالوا هذه فرقة وقعت بسبب
طارئ على نكاح متاكد بالدخول فيتوقف الى انقضاء العدة اعتبارا بالطلاق بعد الدخول
فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح الى انقضاء العدة
مع الردة في المسئلة الثانية وتعليلهم في هاتين المسئلتين بما ذكروا فاسد وضعا وذلك لان
الحكم يضاف الى الحادث او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى واخر الوصفين
الاسلام ولا يجوز اضافة الفرقة اليه لان الشرع جعل الاسلام عاصما للحقوق فلا يصلح جعله
قاطعا لها وكذا الحادث في المسئلة الثانية الارتداد وهو اخر الوصفين ايضا فوجب اضافة
الفرقة اليه لانه مناف للنكاح مبطل للعصمة النفس والمال فاذا كان كذلك فالتعليل لابقاء
النكاح الى انقضاء العدة بعد تحققه فاسد لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد
بقوله والردة لا تصلح عفوا اي كما لا يصلح ان يكون الاسلام مبطلا للنعمة فكذا لا يصلح ان تكون
الردة عفوا ولو بقينا النكاح مع الردة المنافية له لزم منه جعل الردة عفوا اي جعله معدوما
كان لم يكن حتى يمكن الحكم ببقاء النكاح لكن الردة لا تصلح عفوا لكونها في نهاية القبح واعظم
الجنايات قوله وكذا تعليله اي تعليل الشافعي في الصرورة وهو الذي لم يحج حجة الاسلام
فانه قال الصرورة اذا حج عن غيره او نوى النفل يقع عن حجة الاسلام لا عن ذلك الغير او النفل
لانه اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل او بنية الفرض عن الغير فقد
قاس المقيد بالنفل وبنية الفرض عن الغير على اطلاق النية فهو حمل المطلق على المقيد
فكذا المقيد على المطلق وهذا التعليل فاسد لانه لا خلاف في فساد حمل المقيد على المطلق فانه
لم يقل به احد وانما الخلاف في عكسه وهو حمل المطلق على المقيد فقد قاس المتفق على المختلف
وهو فاسد الا يرى ان مطلق الدراهم منصرف الى غالب نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد
بنقد بلد اخر لا يحمل على المطلق او على نقد البلد والفقه فيه ان المطلق انما يحمل على المقيد بدلالة
حال المؤدي فاذا صرح بالنفل فقد اتى بالاقوى لان الصريح اقوى من الدلالة فيترجح على قوله
وفي طول الحرة اي وفي مثل تعليل الشافعي في طول الحرة لمنع نكاح الامة بان قال لا يجوز للحر ان يتزوج

بان لم يحج حجة

بالامتع المقدرة على نكاح الحرة الا فى نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة ارقاق الجزء
الذى هو الولد على ما مر فى نكاح الامة فلا يجوز لكونه فى معنى نكاح الامة عليها فكذا
هنا والجامع بينهما الخوف من ارقاق الرقيق الشاغر بنكاح الحرة فالحاصل ان نكاح الاماء
عند عدم الطول انما يباح بشرط الخوف من نكاح الحرة لخشية العنت وهذا المعنى فاسد
عند مالك فانه يرى ان الحرية فى جانب الزيادة الكرامة حتى لمحل الكتابى ان يتزوج اربعا دون
العبد وعلى هذا الترمس الشافعى فانه لا يحكم العبد الا فى سبعة مالا يملك على الرقيق ونكاح
الامة جايز لو خيف مطلقا على ما يجئ المخيلوم من مسئلة ولا يلزم على الحرية الا يملك
على الرقيق وهو فاسد وعلى ما ذكرنا فكما انه لا يمكن المعنى له نفقى الاصول فى الحاصل ان نكاح
الامة عند ذلك مطلق لان ولد رقيق الا طلاق المقتضى وقد احتاج على تحصيل الحرية للولد
لا ارقاقه وله ان لا يحصل الولد بالعزل او غيره فيكون له ان لا يحصل وصف الحرية للولد
قوله ومثله التعليل بالمعنى مثل التعليل السابق فى كونه فاسدا وضمنا تعليل
الشافعى بالطعم والتعبية لخروج الربويات فى حاجة الناس اليها اى الطعم والتعبية
شديد يحتاج اليها الانفس واطلاقه يتناول جميع المطعومات وبقاء الانسان ببقائها حوائجهم
بلا تانى اذ لا تحل لهن مال يعيش به فيباع اى يتعلق بكل واحد منهما لهم الربوا
تعتبر لتعلق الوصول الاكل واحد منهما اظهر اذ الحظ هما اى شرعا فان ما مآل اليه
الوصول وعن ابى حنيفة كالمعنى الذى هو اخر النسيئة والتباب الفاخرة واذا انتهى الوصول الى شئ
شئ هان كالمال والتراب وكذا ما كان المطعوم داخلا بشرط لم شرط زايد هما فتقاعد
كالنكاح فانه لما كان مما يتعلق به قوام العالم فانه لحصل به النوالد والتناسل الذى به يبقى العالم
لبقاء العالم الا الوقت المعلوم عنده الله شرط لجواز الشهود والولى عند تغيرهم اظهارا
لخطره فلما هذا التعليل فاسد فى الوضع لان ما هو مآل شئ اما ان يكون ماهيته اليه اشد
لا يصلح علة للحكم به بالسبيل فى مثله الطلاق اى الاباحة بالبلوغ الوجوه بان يوثق
الامر فيما لا باحة لا يمكن الوصول اليه بالكلية ثم قد هذا جرت سنة الله اى عادته بان
كل شئ يكون الحاجة اليه اشد يكون وجوده اكثر واوسع واخف كالماء والهوا فان الحاجة
اليهما لما كانت اكثر كان الوصول اليهما اسهل واسرع لما كانت الحاجة الى الخواتم اقل
كان الوصول اليه اشق وتعسر واما الحرية هنا اشارة الى الجواب عما كان يرد على
الشافعى وهو انكار تقديم الحرية على الحاجة بقوله لما ظهر خطر الحرية فى نفسها
عن نباسة غيره فانى الحق بالمعنى لدفع واستبداد غيره عليه كانت الحرية مما فيه
المطلوب

الذكر هو ان كانت موثقة دفع استبداد الغير عليه فصلحت حرية علة للحرم الاعراض
فان اشرع انما باح حرمة الزنا لدفع اختلاط الانساب المفضى الى قطع التعاون بين الناس
الضرورة لما حلت الحرة الواحد وهذا المعنى غير موجود اذ المعلوم ان الاعراض فلا يقاس
على النكاح قال ـــــ اما المتقدمة فمن فروض الوضوء والتيمم انها طهارة وانما
كلف افتراقا لان النية بتنقض بعمل النوب والبدن فيضطر الانسان وجه المسئلة
وسوان الوضوء تطهر حكمى لانه لا يعقل المحل لخاصة فكان كالتيمم فيشترط النية لتحقق
التعبد وقلنا المائية مطهرة بتطهيره كالمتوضئ بالحدث بهم البدن بنا والمكان بحدث وهو
حدث خفى لا يخرج الا الى الشرع اذ اقتضى ما غسل الاعضاء الاربعة تيسيرا فما يكثر فوقه
وتها غيرا وبقاء مع اصرار القياس على الحرج والحيض والنفاس ثبت ان ما لا يتعقل
وصف كالبدن بالنجاسة والاقتصار على غسل البعض والنية للمقيد القيام بالماء
لا الوصف القيام بالمحل فكان مثبوتا غسل البعض بخلاف التيمم لانه تلويث وانما حصل طهرا
حالة ارادة الصلوة وبعدها يتعفى عن النية ايضا لهذه الوجوه تلقى اصحابنا الطرد
الى النوب بالنص بقوله ـــــ الوجه الرابع من وجوه دفع الدليل الطردية
المناقضة وهى تخلف الحكم عن العلة وهو تلقى اصحابنا الطرد الا الى المتوضئ بقولهم انما فتحت
الى شرائط النية فى الوضوء انما اى الوضوء انما تطهر بالنص كما ان كيف افترقا النية
وهو استهم فى بعض الاشكال واى فارق فى شرائط النية بين البدن والنوب فى قولك
هذا التعليل ينتقض بتطهير النوب والبدن عن الخبث فانه طهارة ولم يشترط فيها
النية ويضطر الخصم عند ذكر الاجابة وجه المسئلة اى المعنى فيه الذى يقع به الفرق
وبتدفع به النقض وسوان يقول الوضوء تطهير حكمى اى ثبت شرعا بمعنى معقول لانه
لا يعقل فى الحاسة من ثوب او بدن فصل اذ الاعضاء طاهرة حقيقة وحكما حالة
فطاهر وانما حكما كما ان الرجل الصالح يحدث فجاءت الصلوة واذا ثبت انه
تعذر فى حكم الشرع بالنجاسة لحق الصلاة محلها كالخمسة كما ان محل التيمم ثبت جعل
الشارع ما لبس بمطهر حقيقة مطهرا حكما فيشترط فيه النية كما يتيمم لحق التعبد
اذ العبادة لا تتادى بدون النية فخلاه عن غسل الخبث فانه معقول فالمانع ان ازالة
عين النجاسة عن الثوب او البدن فلا توقف على النية وهنا توقف على جواب الماء
بطهارة وطاهره وانه قال مطهرا فى الله تعالى وانزل من السماء ماء ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان وانما كان كذلك لخصل الطهارة باستعمال سواء كما فى البئر وكما انه

تحصيله الاجزاء وانما يصدر الحدث بعد البدن فيتحرج فيسرع الى الهدم والهدم يوصف بكل وصف فلا يحدث كسائر الصفات التي ليس بعض الاعضاء اذ كما يليس ان بعض اذا لوخرق بعض الاعضاء بالحدث فخص موضع خروج النجاسة بذلك لانه اول الموضع من لخروج النجاسة منه وكذلك شخص قاله لانقال لخرجته محدث فاذا شخص لخرج لكم الحدث فيعيبه اولى واذا ثبت ان البدن كله موصوف بالحدث كان القياس غسل كله الا ان الشرع اقتضى غسل الاربعة الى ان الامهات المذكورة يتيسر او استوعب غسل الباقي فيما كثر وقوعه كالحدث الصغر ثم دعا الى الخروج وفعاءداه وهو الذي لا يكثر وجوده كالحدث الاكبر صلى الله عليه وآله والجنابة والحيض والنفاس فرتبها الاصوليث اوجب غسل جميع البدن وفيما فتت عادكرنا ان ما لا يتقدر معناه وصف كل البدن بالنجاسة مع كونه طاهرا حقيقة وحكما دون شخص الخرج بها وكذا الاقتصار على غسل المعتاد في بعض البدن وهو الاعضاء الاربعة بعد سراية الحدث الاجسام البدن غير معقول وكونهما مما لا يتقبل الوجب نقيض موضع المطهر فيتقبل الماء مطهرا كما في قبله مطلقا والنية لو اشترطت لم تتقرر للقصد الى القيام بالماء وهو التطهير لو احتيج الا النية للوصف الطاهر المحدثة وهو الحدث لانه ثابت بدون النية وقد بينا ان الماء فما يقوم من صفة التطهير لا يحتاج الا النية لانه مطهر طبعا فكيف ان يتطهر به معقولا فلا يحتاج الا النية كما لا يحتاج في غسل الخف فانه في اثناء الاثر فانه غير مطهر بطبعه كيف وكونه مطهرا بالطبع والماء مما وهو اثر مما حال اداءة الصلاة شرط فقد الماء فاذا وجدت نية اداءة الصلاة صار مطهرا وجودا اداءة الصلوة وجود به وهو اثر مما تستغني عن النية اضعاف الاخفى الماء عنها فلا فرق بينهما فمن الوجوه وهو الاعتراض انا الواردة على الوجه الاول من الفول لوجب اعادة والمحاذة وفسادا الوضع والمنافضة تلم اجاب الطرد الا الفول بالتفرقة ان لا نسلم ان هذه الاعتراضات الاربع توجب الاسلم ان انتاثير فما ذكرته اصل الاوصاف الطردية اما في محل المناطرة او فيما يعلم منها في الجاس ثم قال ـــــ واما الحالة الثانية فلسلم ان المحاذة نفس المحدثة لان منهم من يجعل ما يلبس المحدث وفي وصفها كفق الفائل بايداع الصحيح فيما اهلاكه وقوله النبي يوضع المشروعية وفق رهما تمسكه به وهو مع هذا فيه منع والاتم كلامه في سرها على ما سلف من ان الذي حال الوضوء يجب به علة وسبيله في جزاء كلم الانكار وانما يتجه الانكار في اذا يجب الفي للنوم لانه لا مدفع يدعي ذو الرؤية

فالفقو فعلا لا منكر معنى وبعد المحاذة ليس لانا لا نحاذيه لانها لا تحاذي المحاذة وفساد الوضع بعد ملاقيها نرها بالكتاب والسنة والاجماع وكذا الاستبراء لحكم انعدام العلة لاحتمال علة اخرى ولا الفرق لوجوه احدها ان السائل مكرر بوصف الرفع دون الذكرى لان الخلل واما الاستبراء لا يمنع المخلول هنا يتفرق هيهنا وللم يضع عافا لا لان انا نا عدم العلة وذلا لا يصلح دليلا عند معارضة العدم عند معارضة الحجر اولا اتوى ـــــ لما فرغ من بيان دفع الحلل الطردية شرع في بيان دفع الحلل الوثوية والمقدم دفع الطردية منها الموثوية ان دفع الطردية اسهل يتصور بطريق كثيرة فتكون اكثر وقوعا فلم دفع الحلل الوثوية بطريق فتن بطريق صحيحه وبطريق فاسدا ما الصحيحة فوجهان احدهما المحاذة اما المحاذة فاربعة واصحها الاول المحاذة نفس المحدثة اي يمنع كون ما يمكن به المستند لعلة بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي ذكرته صلح كونه علة وهذا سواء الصحيح ان المستند لا يقدر بمكن به الا يصح ان يكون علة وهذا علة كما اذا كانت العلة طردية او عدمية او ثابتة بنفاذ في الاشياء او بالاضافة فلم منع يكون من الفحم نجسا وما يلبس نجسة اصلا كقول الشافعي مثلا في النكاح الذي لا ولي فلا نسلم شهادة النساء حر ارجال كما في حدود والقصاص قلنا ان منع هذا التحليل بانه تحليل بالامر العدمي فلا يقبل والنفاذ المحاذة وصفها في وصف المحدثة كونها طائفة موثرة هكذا ذكره المصنف في سائر الكتب ذكر هكذا الثاني المحاذة وجود الوصف ٤ الاسراء والوقوع بعد تسليم ان الوصف صالح للعلية قال الخلل قد يمنع بوصف مختلف ٤ وجوده لا لكونه علة فلا نسلم ان منع وجوده فلم تمنع بانه لان ركن القياس يتم به كقول ابي حنيفة ومحمد في ايداع المسجي انه مسلط على الحفظ فلا يضمن كالمحفوظ ومو ابو يوسف ان منع وجود هذا الوصف في المتنازع وان كان صالحا فنقول لا نسلم انه مسلط على الاستعمال كما ذكره ساير الكتب فانه محاذة ٤ وجود الوصف لا وصف الا ان يراد بالوصف وجوده فيكون موافقا لما ساير الكتب وكقول الشافعي في صوم يوم الشك منهي فيجب ان يمنع صوم المشروع عنه اذا انهي عن شرع شيء عند فلا بد لدليل التحقق قلنا ان منع وجود ذكر الوصف المتنازع ثم نفق له ان سلم ان النهي يدل على هذا فمنع المشروعية بل لا بد من بيان المشروعية ثم نقول لم لا يجوز ان يكون النهي لمعنى في غير المشروع عنه بل لمعنى في المشروع عنه فلا يدل على المطلوب قال المصنف بان قال لا نسلم ان هذا يدل على المطلوب لانا نعلم ان المشروع عنه فلا يدل على المطلوب من المنع والا لكان المنع عن كلام خصمه

والثالث من وجوه المانعة شرط المانعة شرط الحجة على ما سلف اى فى شرط الغاء ساذا النفى لاثبته وان شرطه والجانب ان يمنع منها ما هو شرط صحيح عليه وقد فقد فى الاصل او الفرع لينفيد منه بطلان التعليل وعين المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فانه فعلو المحلل هذا ليس بشرط عندى وح يتوجه الكلام الا ان مانعه السائل هو هذا شرط للصحة ام لا وذلك مما لا يعلم المقصود انما ان الحكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط ولو قبل يكون انتقالا من بحث الى آخر كمن قيل له لم قلت ان الماء المراد احد عوضى البيع فيقول حالا وهو جلا كمن قيل له لم قلت ان من شرط التعليل ان لا يفيد حكم النفى وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وقد فقد هذان الشرطان هيهنا اما الاول فلان كلام النفى يتغير بتغير محله الخليل فصير ما هو بخصوصه نقل رخصة استطاعها عرفى واما الثانى فلان الاصل هو جواز السلم معدولا به عن القياس لكونه المبيع معدوما فالمعارض هو المانع الذى صار المبيع بذلك المحل علة ودليلا وهو الاثر فلما وجد فى العلة انما تصير حجة موجبة شرعا بالاثر فلا يدرى بانه فلك المنع حتى يثبت اثره وسيأتى السائل عما ذكره وهى الممانعات المذكورة الانكار ومطالبة الدليل وهو اصل المناظرة فلا حاجة بنا وزعن هذا المقام بان لا يتعرض للنكرى لان السائل الانكار دون الدعوى لان المناظرة على ما المفهومات الواضحة وحقوق السادة فلا تدعى بدعى لزوم الحكم والسائل بدفعه عن نفسه بمنزلة المنكر فى القول الا ان باب الحلل يليق بالمجتهد وهو الدليل الملزوم والعبرة للانكار مع الاصرار اذا لا عتنا والمعانى دون الصور والمعانى لا يرى ان الموضع اذا اتى بدليل الوديعة لا صاحبها وهو منكر فانه تقول الموضع هو اليمين لانه منكر المعنى وهو ان كان مدعيا فى الصورة وصاحبها مدع المعنى وهو ان كان منكرا للرد صورة قوله وبعد المانعة ليس لهذا المعارضة اى حيث انها من انواعها من القبيل المكس والمعارضة الخاصة على ما سيأتى بيانه ان شاء الله هذا المانعة والمعارضة هما الاعتراض على الصحيح على ما الموثرة لا غير لانها اى الموثرة لا تخلو المانعة اما ان يثبتوا الوجوه الثلاثة او ترك الموثرة وهو ابرعة المانعة ضد الاصل الوضع وجود الحكم او احدثه عرضت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع اما ابطال المانعة ضد الوضع فلان التناقض ثابت بالكتاب والسنة والاجماع لان التناقض لا يستحيل الا بدليل مع على وبعد ظهوره التناقض بعدم الادلة لا تخلو التوقف واما الوضع اذا يوصف هو ان الادلة منها

لوجوب عصمتها منها فلا تخلو العلة الموثرة هذه ان لا اعتراض عليها فلا واما ان تعترض بوجه يرد عليها هذا الوجه والمانعة لا تستطاع الدليل بل يقرره وقد تقع هذا وضع فى النصوص لكن ربما تنسخ من المنسوخ فكذا بين العلل التى لا تستطاع منها وليلزم منسبة الجهل اما ان الشارع المانعة نقضا نفسه لدليل ويلزم منه نسبة الجهل الى الشارع وهو ممتنع يقبل بجواز ان يرد النقض وفسادا لوضع على العلل الموثرة لانها ادلة المجتهد يرد الى ما يدعيه المستدل لكن هذه موثرة مخيلة ظهر اعلى الشرع وهذا حسن فيما اذا كان انتفاء بالاستصحاب اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالته او اقتضائه فلا قوله وكذا لا يفيد. قيام الحكم هيهنا اثباته لا الفرع الثالث من اقسام الوضع للاعتراض الفاسد للعلل الموثرة وهو قيام الحكم فى وجوده مع عدم العلة مانه لا يفيد العلل ولا بد ايضا فساد علته لان غرضه بيان ان هذه العلة موجبة لذلك الحكم فاذا ثبت انها جنس ذلك الحكم وجب ان يثبت بها وتعديم ان ثبت شبكة لذلك الحكم بعلة اخرى وتعليلهم بمنع لا بطال علة اخرى منع يلزم بطلان تعليل وجود علة اخرى بدليل علة ومنع لاثبات الحكم وهو حاصل مع الثبوت بها جواز ان يثبت بغير هذا وهو باطل يفيده اذا ثبت بعلة لا يثبت بالعلة اخرى اذا كان ثبت بعلة حتى فلا كون قيام الحكم مع عدم العلة منعا حاد حالة وحاصله ان العكس وهو عدم العلة ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان صح مرجعا واما الطرد فهو وجودا لحكم عند عدم العلة شرط لصحة العلة والم يكن دليلا الصحة خالم قولنا لا جرم ذهبت المشاع الذى يقبل النسبة الموثرة كما لا يجاب موثرة النسبة على ابواحد وهو باطل ذكره الابليدى عليه بعض تعصبه من شريكه فانه لا يجب والم يلزم منه موثرة النسبة لا يا تقول هذا لا يلزم ما ذكر تاما بل يلزم الحجز وهو لكم عند وجود العلة ليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون لحكم ثابتا بعلة اخرى حتى لا والفرق هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام الوضع الفاسد للعلل الموثرة وهو الفرق وهو عبارة عن معارضة علة المستدل بعلة اخرى اما فى الاصل او الفرع بان يقول السائل العلة فى الاصل عندى معنى آخر غير موجود فى الفرع المتنازع فيه لان كل واحد من العلل مستقل بالفرع والخلف فى قبول هذا الاعتراض بين هو بعض الا اذا اعتراض صحيح وذهب الجمهور الا ان فاسد والبرهنى الفساد وجوه ثلثة الاول ان السائل ما ذكر فى مسلك الوضع بالكلية وان فى الدعوى فاذا ذكرنى الاصل علة اخرى فانصرف عن الخطوط الى بحث وتأسيسها ان التعليل لا يتوقى الا ببقع التعليل وما يتوقف كل الوضع بغير غاية السائل ان يذكر

علة اخرى في الاصل لا يتعدى الى الفرع وذلك لا ينقض المستند لجواز ان يكون الاصل معلولاً
بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدهما دون الاخرى فعلم ان الوصف الذي
يريد به السائل الفرق لا يمنع المستدل من تعدية علته ولا يقدح في كلامه فيكون الاشتغال
به عبثا اذ كل سوال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا
وثانيها ان الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يتضمن السائل بما ذكر من الفرق
في الفرع الا ان اراد انا عدم العلة المعينة فيه وعدم العلة المعينة في الفرع لا يصلح دليلا
على عدم الحكم عند مقابلة العدم اي لا استدلال بعدم العلة على عدم الحكم ابتداء عند
انعدام الحجة على الحكم لا يصلح دليلا لما مر من فساد التعليل بالنفي فلان لا يصلح عند مقابلة
الحجة اي عند قيام الحجة على الحكم اولى فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة
بما ليس بحجة قال ـــــ لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة كما نقول
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
ما اذا لم يسل ندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل
عرق دما فاذا ازيلت الجلدة كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو
وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب تطهير البدن
باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم
لعدم العلة ويورد عليه ايضا صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث
موجب للتطهير بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسوية بينه وبين البول وذلك
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا هاهنا اقول ـــــ فقد ذكرنا ان
المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لكنه اي لكن الشان انه اذا تصور مناقضة اي ورد نقض
صورة لا معنى او نثرا اي وتحقيقا بل انه مناقضة يجب دفعه اي يجب دفع ذلك النقض
بوجوه اربعة الاول بالوصف الذي هو علة بان تمنع وجوده فتقول ما ذكرته علة ليس
موجودا في صورة النقض فلا بد لتخلف الحكم فيها على فساد العلة والثاني بالمعنى الذي صار
به الوصف علة وهو الاثر بان نقول ليس وصف العلة وهو التاثير موجودا فلا يكون الوصف
بدونه علة فلا يثبت النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم والثالث بالحكم المطلوب
بذلك الوصف بان نقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن الوصف بل هو موجود ولكنه لم يظهر
لمانع فلا يكون نقضا وهذا انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة والرابع بالغرض المطلوب
بذلك وسياتي تطبيق الكل على المثال وهذا كقوله في الخارج النجس من غير السبيل انه خارج

الحجة

[illegible]

نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السبيلين فيورد عليه ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز
الموضع يلحقه حكم التطهير فانه لا ينقض فانتقضت العلة به ومعلوم ان هذه العلة
لا تقبل المناقضة لظهور اثرها بقوله عليه السلام للمستحاضة توضئي فانها دم عرق انفجر
فندفع هذا النقض اولا بالوصف اي بمنع وجود الوصف وهو الخروج فنقول لا نسلم ان
ذلك خارج فان الخروج لا يتحقق الا بالانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد هذا المعنى
في غير السائل اذ النجاسة بعد في محلها لا يعطى لها حكم النجاسة وذلك لان تحت كل جلدة رطوبة
وفي كل عرق دما والجلدة ساترة فاذا ازيلت الجلدة كان ذلك صار دما تحتها ظاهرا لا خارجا
١٠ ثم يدفع ثانيا ذلك النقض بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار العلة علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وذلك بالمعنى
الثابت دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره ولهذا اوجب غسل ذلك الموضع ووجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي
كما مر فيسري الى الكل فيجب غسل كل البدن الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة لدفع
الحرج فيما يكثر وقوعه وهنا كان فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لكونه غير خارج
فلا يجب غسل سائر المواضع ايضا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فانعدم الحكم لعدم
وصف العلة فلا يكون نقضا وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من
النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع دون غيره ولا يسري الى سائر المواضع
فالدفع الاول هو بنفس الوصف والثاني بمعناه الثابت دلالة وذلك لان المعنى الذي يفهم
من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس صيغة ذلك الوصف يدل عليه لغة كفهمنا معنى
نمر الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج وثانيهما بمعناه الثابت به دلالة وهو انا
فان المسح يدل على التخفيف وكان ايضا ثابتا بالوصف لكن دلالة بواسطة الاول
فجاز دفع النقض به ايضا ويورد عليه اي على التعليل المذكور وهو ان خروج النجاسة علة
للانتقاض صاحب الجرح السائل حيث لم ينتقض طهارته في الوقت مع وجود الخارج النجس
من بدنه فندفع هذا النقض بالحكم بان نمنع عدم الحكم في صورة النقض بان نقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد الوقت للضرورة ولهذا تلزمه الطهارة بعد
خروج الوقت بذلك الحدث لا بخروج الوقت فانه ليس بحدث والحكم قد يتصل بالسبب وقد
يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة

معارضة فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تباين اذ المعارضة تستلزم صحة
دليل المستدل والمناقضة تتضمن بطلان دليله وايضا المناقضة لا ترد عما ليس بعلة الموثرة
فكيف تقبل هذا النوع وفيها منافاة بعضها بعضا وايضا لم سمي قادحا ليست العلة المدلول
مطلقا بل هي معارضة ع بالحكم صورته وهذا نفي الدليل مع دعوى عدم سلامة متعلق المعارضة
ولا يكون بينهما تناف اذ المفهوم من كل واحد منهما الابطال لكن يمتاز المناقضة بتبني نقيض
المعارضة وكم من شيء ثبت بدليل ثم ابطلت فعدوا في الدليل معارضا اذ المناقضة قبل الابطال
علم انه لم يكن موثرا في الحقيقة والمناقضة انما تقع اذا لم تقع بما هو موثر في حقيقة فاما ما هو موثر
امارات لكون بدليل الحال بزيادة شيء وامايد ليل اخر فان كان بدليل اخر فهي ايضا معارضة اما صحة
وسلامة فقضية واما ان كان بدليل الحال من زيادة شيء فهي معارضة فيما سلف من قضية وهو اثبات عين
قلب وعكس لانه اذا ذكر ايجابا فنفيضه الحكم بعينه وقلب وان ذكر حكما كان خلافه وان ذكر نفيا كان
ثم اقلب عين ما توجبه احد هما قلب لعلة حكما ع الحكم لعلة والمناقضة قلب الوصف نفسه هذا هو الحكم
بعد كونه مثالا هذا هو ذكر ان القلبية المقلة بستحق المعنيين احدهما جعل الشيء متروكا اعلة
اسقط واسقاط العلة كقلب الاناء ويقوم ضربت مزالا عتراض في وتأنيثها جعل باطل المنفي
ظاهرا وظاهره باطلا كقلب الضرب بقوم ضرب الحرمن لا عتراض وكقلب المعنيين يرجع الا
تغيير هيئة الشيء كان عليها مع بقائه واثره فليلة العلة المخوذ من هذين المعنيين لا فصل
به بغير هيئة التعليل لا هيئة لها التي لا يسته الا وما الاول فلا يقوم به من الاعتراض هو
ان يجعل العلة حكما والحكم علة مما ذكرنا قبل الاناء ان العلة اصل لكم مقدم عليه رتبة اوزمانا
والحكم تابع له اوجود منها خر فكون العلة اعلا وتسمية من الحكم بهذا النوع من القلب يصير ممنوعا
اعلاه اسقط واسقاط اعلاه وهذا النوع معارضة من حيث الصورة فيها مناقضة اي ابطال التعليل
المحال من قبل ان ابدا عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليله ولا يتأتى هذا النوع
من القلب لانها ان اعلل المعلل الحكم بان جعل كلا الاصل علة لحكم اخر فما ذا اعلل المعلل بالوصف
بان جعل علة الاصل موثرا فلا تختار هذا القلب الى الوصف لا يصير كالوجود والا يصير
الحكم الذي هو علة الاصل واحدا والحكمين هو ان يصير علة الاخر وا لكلمن هذا النوع من
القلب قد الف فجملة ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان الى اكفا وجنين فجعلت عليه ما
ذا ان فاتبع كم تتبعهم فمركالمسلمين ان كان له مائة غائبة حراً فكم الرجم غائبة حداً فليس فاذا وجب
ان يكون غائبة وجب ان ليس غائبة ايضا فان الدعوة كلها فانت اكل فالحق بالعبد فليس الحق
حراً هما كون غلطا فاذا وجب ان لكل مائة وجب ان ليس المزمن ذكر فليس هذا الرجم فان

الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم لنقد الحلوى انما يرجم بكل هم مائة لانه يرجم
بسببهم لان بسببهم يرجم الامر فجعل بكل هم فعلى ما تقتضيه علة الاصل وجلد المائة بكل
واحد منهم كما قدمه ومورجم الثيب علة لوجوب الرجم جلد المائة لوجوب الجلد ومورجم الثيب الصغيرة يوفي عليها
بما ولها فيوفي عليها بنفسها كما يكمل الصغيرة فيختم جماعا بالثيب الصغيرة وهو خلاف
الشافعي فيوفي عليها بنفسها في المسلمين وان يتولى امرها الولي بالجلد ولانه بلزم بالشرع
واعايوفي عليها بكره ما انما لا يوفي عليها في نفسها لانه يفضي الى اخذ الشيء بالاستدلال
باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما في الشرع الا ترى ان العبد يوفي على النصف
في الحد والشرع كما وجد احدهما سبب لتحصيل القربة بتمامها وان لم يلزم الشرع لانه
لما وجد رعاية ما هو سبب القربة وهو الحد فلانه يجب رعاية ما هو حقيقة القربة
اولى وكذا الولاية انما تثبت على النفس والمال والثيب والبكر فيهما سواء الا الحجر ملازم
للصغر فلا تتولى ان الولاية انما ثبتت لحاجة المولى عليه في النفس والمال ولقولنا كلما ثبت الحكم لعلة
معلولة لعلة واحدة وهو العجز فكل ما يناسبه ويناسب فاذا ثبتت احدى هاتين العلتين
الاخرى
ان حمل المتن وبين واحد منهما اذا ان يستند كل واحد منهما الى الاخرى والدور باطل ويتقدم الشرع
الصغر وتنتهي علة الولاية وهو العجز والدوام من لزوم القضاء بالاداء وهو الشرع
فلا لما قلنا والرجم اداء ان يثبت انه يمكن انما المحاكم عن القلب وسلمة الشرع في الفعل
وفي الثيب الصغيرة كما كان ثبوت المساواة والايمان للشاهد في المحاكم عن القلب وسلمة
الرجم والقراءة لعدم المساواة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد منافيان لانه يستحيل
ان احدهما فعل ممكن والآخر ضده غير ممكن فلا يكونان منتهيا وبان وكذا اضافة الشرط
غير وجههما الى نفسه ط للرجم لا يصلان وهو الوجه لان الشرط صحيح والشرط المحكم كذا شرط
لم الاسلام عندنا والاستثناء ط للجلد فاذا انتقل لنتأوى بينهما الاصل الاستدلال الى غريمة الاخ
لا تقدم لكل غريمة الانتقال اما في مسئلة القراءة الى الماء وهي قدرة الركوع والسجود والقراءة لا
القراءة ركن زايد بنفسه بدليل الاقتصار عند العذر خوف فوت الوكعة عندي كما في السهو بان
ادرك الامام في الركوع فانه يسقط القراءة عنه ولا كذلك الركوع والسجود فهي الشرع الاصح
ان القراءة ط لا يجب القراءة على العاجز عن الصلاة بالايماء العاجز عن الاداء والعاجز
عن القراءة لا يكلف الا بحسب عمله الاداء وهذا المساواة بين اشتراط الاول والثاني القراءة
لان قراءة الواحد ساقطة عن الثاني دون الاول كذا الجهر ساقطة عن الثاني دون الاول وان كان يختلف
عدم المساواة لا يصح الاستدلال به هذا معنى الاخر فلم يبق لك فيه تحكم على العلة فان

كل واحد منهما على الاخر كما ان قولنا من وقد كان منهما تو لما ما يلزم بالتقدير يلزم بالشرع اذا تحقق
كما في صلوة المسافر والصوم بالشرع نظر عما حالا في الماضي فيجب قياسا فيما بقي لان الاصح
احتراز عن الشرع في يوم الغيم والوجوب بالتقرير وكذا قولنا الثيب الصغيرة يوفي عليها
بما ولها فيوفي عليها بنفسها كما يكمل الصغيرة فيختم جماعا بالثيب الصغيرة يوفي عليها
الثيب فيوفي عليها بنفسها في المسلمين وان يتولى امرها الولي بالجلد ولانه يلزم بالشرع
واعايوفي عليها بكره ما انما لا يوفي عليها في نفسها لانه يفضي الى اخذ الشيء بالاستدلال
باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما الا ترى ان العبد يوفي على النصف في الحد
والشرع كما وجد احدهما سبب لتحصيل القربة بتمامها وان لم يلزم الشرع لانه
لما وجد رعاية ما هو سبب القربة وهو الحد فلانه يجب رعاية ما هو حقيقة القربة
اولى وكذا الولاية انما ثبتت على النفس والمال والثيب والبكر فيهما سواء الا الحجر ملازم
للصغر فلا تتولى ان الولاية انما ثبتت لحاجة المولى عليه في النفس والمال ولقولنا كلما ثبت الحكم لعلة
معلولة لعلة واحدة وهو العجز فكل ما يناسبه ويناسب فاذا ثبتت احدى هاتين العلتين
الاخرى
ان حمل المتن وبين واحد منهما اذا ان يستند كل واحد منهما الى الاخرى والدور باطل ويتقدم الشرع
الصغر وتنتهي علة الولاية وهو العجز والدوام من لزوم القضاء بالاداء وهو الشرع
فلا لما قلنا والرجم اداء ان يثبت انه يمكن انما المحاكم عن القلب وسلمة الشرع في الفعل
وفي الثيب الصغيرة كما كان ثبوت المساواة والايمان للشاهد في المحاكم عن القلب وسلمة
الرجم والقراءة لعدم المساواة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد منافيان لانه يستحيل
ان احدهما فعل ممكن والآخر ضده غير ممكن فلا يكونان منتهيا وبان وكذا اضافة الشرط
غير وجههما الى نفسه ط للرجم لا يصلان وهو الوجه لان الشرط صحيح والشرط المحكم كذا شرط
لم الاسلام عندنا والاستثناء ط للجلد فاذا انتقل لنتأوى بينهما الاصل الاستدلال الى غريمة الاخ
لا تقدم لكل غريمة الانتقال اما في مسئلة القراءة الى الماء وهي قدرة الركوع والسجود والقراءة لا
القراءة ركن زايد بنفسه بدليل الاقتصار عند العذر خوف فوت الوكعة عندي كما في السهو بان
ادرك الامام في الركوع فانه يسقط القراءة عنه ولا كذلك الركوع والسجود فهي الشرع الاصح
ان القراءة ط لا يجب القراءة على العاجز عن الصلاة بالايماء العاجز عن الاداء والعاجز
عن القراءة لا يكلف الا بحسب عمله الاداء وهذا المساواة بين اشتراط الاول والثاني القراءة
لان قراءة الواحد ساقطة عن الثاني دون الاول كذا الجهر ساقطة عن الثاني دون الاول وان كان يختلف
عدم المساواة لا يصح الاستدلال به هذا معنى الاخر فلم يبق لك فيه تحكم على العلة فان

بالتقدير يلزم

والثاني قبل لوصفه شاهدا على الخصم بعدان كان شاهدا له وموسوما خود من قبل الجراب للاول كمولهم صوم
ظهر او ابيك فصار وجهه ابيكا لانا لن هذا لا يكون الا بوصف ذا بدفع تفسير الاول كمولهم صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقولنا ما لا يتوصل الى صوم الا بتعيين عن
النية بدل تعيين كصوم القضاء اقول النوع الثاني من نوعي القلب قلت
الوصف هو ان يجعل الاسم الممدل شاهدا على الخصم بعد ان شاهدا الخصم فيصير
شاهدا لنا بعد ان كان شاهدا عليه من قبل الجراب وموسوما خود من قبل ظهرانبي بطنا وبطنا ظهرا
لانه كان ظهرا لوصف ابيكا حيث كان حجة مُلزمة له كذلك ظهرانبي تحتاج عنكر نصارا وجهه
بالقلب ابيكا ظهره الخصم حيث صار حجة مُلزمة به عليه وهي تحتاج عن خصمه هو الجاب
هذا اذا كان الخطاب في ابيكا للمستدل واما كان للمعارض كان المعنى على ظهره ابيكا كما مر فظهر
الوصف عرضا على كون شاهدا للخصم عليكم قصارا بقلب جهد ابيكا في صار شاهدا لكم على خصمكم
وانما يكون هذا النوع معارضة لوجود ركن من حيث ان قوله تقليل وجه خلاف ما وجبه
تقليل المعلل فيما نحن فيه اذ ربط الحكم بالاول الذي هو المطلوب هو الحكم او الوصف الواجد
او اي كان شاهدا للخصم وعليه لكون مثبتا لحكم وناقيا له فكون قصارا قضاء نفسه كان شاهدا
او شاهدا لاحد الخصمين وجاد تم لهم الخصم عليه وعين لكل احد ذكره فانه بثبتا قبل كلام
فخلاف المعارضة اذ المعارضة اثبات بقيا من خرجت لا يكون مناقضة لان المتعارضين يوجبان اثبات
فيتعذر العمل باحدهما الذي يظهر ترجحان احدهما وهذا لا يوجب ابطالا لان قوله تسليم
للدليل مع مانعه وقد يدل على ان هذا اي حذا النوع من القلب لا يتادى الا بتحقق الايصوف ابد
عمل موصف المعلل اعني ترك ذا لوصف لذا بد تفسير الوصف الاول وتغيير له لا تغيير له وهذا
جواب عما قال القلب انما تحقق بتعلق الحكم بذكر الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر من بقي
الا وقد تغير علة بل يتبدل وصار بذكر احدا الجموع غيرا لذي فكون هذا تعلقا للحكم بعلة
اخرى فكون معارضة لعلة غير متضمنة للابطال فلا تكون قلبا لذيس فيما نحن فيه
تقرير الجواب ان هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعل في حكم
علة اخرى مثاله قولنا الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا بد ان لا يتعين النية كصوم
القضاء وصوم فرض يستحيق عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء والا ان تعيين
الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع تعيين الشروع لانتفاء سائر الصيام عن رمضان فيقع بمجرد الدلام
اذا نوى ليلة شعبان فلما صوم رمضان وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين او بعد
فرزخ ما لا قبله وبعد تعيينه وهو تفسير لما ابهم الخصم حيث بين انه متعين في هذا

ان يرد في خلاف سننه وهذا النوع ليس بمكروه فضلة لانه ليس بداخل في قوله لا يكره كل واحد من اقسام الفعل وابوابه الى المشتبه بقوله وما اضيف وجوه الفعل وسيأتي بيان ضعفه وانما اورده في القسم الاول من قوله ما اتاه الفعل بكونه شبيها بالمكروه من حيث موقوف للحكم الذي اطرد والذي كان في حال نسخه وفي كونه الى النسخ اقرب منه الى عدم نقوم النفل العارض للشروع صلاة كان او صوما حلوة النفل عبادة قد التبس في اداء سببها قبل لزوم بالشروع كالوضوء واحدث وتوضأ قد التبس في اداء سببها بعض ما افسدت لاجب انامها فيتوضأ والمضي فيها على الخلاف الذي اشرنا اليه ثم المضي فيها لان كذلك الاداء سنوى صلوة النفل كالوضوء ثم لزوم وجوب المضي فاسدها وجب ان يتوقف عمل النفل والشروع في صلوة النفل كالوضوء وحاصل ان كان عدم وجوب المضي في الفاسد ملزم لعدم الوجوب به بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كالوضوء فانه لا يخرج في اسلم وما يجب بالشروع والنذر وقبلهما سواء النذر والشروع في الصلوة ابتداء وكذا الصوم يلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بمقتضى الاستواء وكذا هذا النوع من الفعل ضعيف للقسم الاول وجه الاول ان المعترض في هذا القسم لما جاز حكم اخروه واستواء ذهنه الى ما تقتضي الفرع شرط في ثبوت الفعل ولكن ذا في الدعوى للمستدل لان المستدل لم يثبت الفرع في كون الفعل من المشتبه فقط بل استدل على ما يبين بعد رده وهو ان ذلك اخرج الفعل عن ان يكون محكما وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد بهما والثاني المقصود من تقرير الكلام معنا لا الاول وتوهم الاستواء مختلف بالنسبة الى الفرع والاصل فانا سنواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء بالنسبة والعدم بهما واستواء النذر والشروع في الفرع وهو صلوة النفل لما مضى والعدم بهما والدليل ان فصلنا في ذلك الوجه بين النذر والشروع انتفاء الدليل الذي اشرنا اليه من ان الوضوء لا يلزم بالنذر فكذا بالشروع لان الوضوء لا يلزم بالنذر لان النذر لا يتعلق بالمحال والوضوء محال لانه لا يبقى زمانين فلا يتصور الوفاء بالنذر فيه فكذا بالشروع بخلاف الصلوة والصوم فانه يتصور الوفاء بالنذر فيهما فكذا بالشروع فيهما وهذا الدليل غير صحيح فنقول من هذا الوجه الا ان الفساد لما كان غير متصور في الوضوء لانه لا يتجزأ بعد فتوى من خرج فصحت المعارضة بما يصلح سببا للاستحقاق في الاولى واحتيج الى الترجيح بالمحفوظ وقيام الحكم قبل ثبوت المانع من النوع الاول في المعارضة مع التي فيها مناقضة شرع بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة الخاصة عن مبنى المناقضة مع بيان حكم احدهما الاصل وحكم الفرع والثاني في علة الاصل اما الاول في المعارضة فحكم الفرع فيها ثابت وجه قولنا ان المعارضة تبدأ بتقرير ان يكون هذا النوع لجمع اقسامه الخمسة صحيحا وليس كذلك لان منها ما صحيحان بلا شبهة وذلك منها فيما اذا سبقه العجز الاول وسواء وجد وهو اداء الفرع الذي هو حكم الفرع في المعارض السائل وثبت نقيض حكم المستدل بعينه من غير تغيير بدليل آخر من غير تعرض للاول بما ذكره المستدل كقول الشافعي في الوضوء بنية المس ركن في الوضوء فينبغي ان يكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ كما لو نسي فتوضأ ثم مس ذكره فانه لا ينتقض كما لو نسي فتوضأ ثم مس فرجه فانه ينتقض فقوله ثم مس ذكره تعرض لبيان حكم محل الفرع الذي هو حكم الفرع في المعارض وقوله فانه لا ينتقض تعرض لبيان نقيض حكم المستدل بعينه من غير تغيير وهو تفسير الاول وتقرير له كقوله ان المس ركن في الوضوء فينبغي ان تكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ بعد ما كان الاول كذلك في مقابلة قولهم المس ركن في الوضوء فينبغي ان تكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ بعد ما كان الاول كذلك في تغيير الوضوء بالقيء وهو تفسير الاول وكذا قولنا صوم رمضان صوم فرض فيستحق تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء في معارضة قولهم صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقد زاد في قولنا فيما زاد في قولنا فيستحق وهذا النوع من المعارضة هو النوع الذي من نوعي القلب كما مر وهو معارضة صحيحة ايضا كما ان الزيادة تغيير للاول فيكون مغيرا له لا مغيرا له اذ كون الاول كذلك لا ينفي بروز هذه الزيادة وانتهاء الامر بها فاذا انتفت المعارضة الاولى والثانية لم يكن احدهما الدليلين لتدافع كل واحد منهما

بعد تسليم كلموم القضاء وهو هذا القسم لما فتح احتاج فيها الى الترجيح ومعارضة فيها الخلال بوضوح الخافي كقولنا انها بالنية لانه اما متكفر كالظهر او فيقال الدليل الاخ نفي وجها كما انها وهذا تفسير ان التعليل لاثبات اولوية النفي الذي هو عدوان دلالة الاخوة اذا بطلت بطل سائرها جملة فيتحضن على الاول والاخ بالكسر كما قلنا الكافر يملك بيع الخمر المسلم فكذا نراه كالمسلم فقولنا وجب ان يستوي بقاؤه وابتداؤه كالمسح والمراد مسح ما تحت الخف كما غيرا الاول لكن غيرنفيه كقوله المسح على الكتيب احق بالوجوب للقيام دراية وهذا معارضة بان بان الخف اصلب فرايتي حاصره الفساد لانه لا يفيد كالخ نزوه بما يفوت دون ما هو معارضة لانات حكم غير الاول الذي الفاسل غير الصحيح فنصرف من هذا الوجه الا ان الفساد لما لم يمنع انباته من زيادة بعد ثبوته من غير تغيير فصحت المعارضة بما يصلح سببا للاستحقاق في الاولى واحتيج الى الترجيح بالمحفوظ وقيام الحكم قبل ثبوت المانع من النوع الاول في المعارضة مع التي فيها مناقضة شرع بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة الخاصة عن مبنى المناقضة مع بيان حكم احدهما الاصل وحكم الفرع والثاني في علة الاصل اما الاول في المعارضة فحكم الفرع فيها ثابت وجه قولنا ان المعارضة تبدأ بتقرير ان يكون هذا النوع لجمع اقسامه الخمسة صحيحا وليس كذلك لان منها ما صحيحان بلا شبهة وذلك منها فيما اذا سبقه العجز الاول وسواء وجد وهو اداء الفرع في حكم الفرع في المعارض السائل وثبت نقيض حكم المستدل بعينه من غير تغيير بدليل آخر من غير تعرض للاول بما ذكره المستدل كقول الشافعي في الوضوء بنية المس ركن في الوضوء فينبغي ان تكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ كما لو نسي فتوضأ ثم مس ذكره فانه لا ينتقض كما لو نسي فتوضأ ثم مس فرجه فانه ينتقض فقوله ثم مس ذكره تعرض لبيان حكم محل الفرع الذي هو حكم الفرع في المعارض وقوله فانه لا ينتقض تعرض لبيان نقيض حكم المستدل بعينه من غير تغيير وهو تفسير الاول وتقرير له كقوله ان المس ركن في الوضوء فينبغي ان تكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ بعد ما كان الاول كذلك في مقابلة قولهم المس ركن في الوضوء فينبغي ان تكون نية المس شرطا في الوضوء قياسا على تبليغ بعد ما كان الاول كذلك في تغيير الوضوء بالقيء وهو تفسير الاول وكذا قولنا صوم رمضان صوم فرض فيستحق تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء في معارضة قولهم صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقد زاد في قولنا فيما زاد في قولنا فيستحق وهذا النوع من المعارضة هو النوع الذي من نوعي القلب كما مر وهو معارضة صحيحة ايضا كما ان الزيادة تغيير للاول فيكون مغيرا له لا مغيرا له اذ كون الاول كذلك لا ينفي بروز هذه الزيادة وانتهاء الامر بها فاذا انتفت المعارضة الاولى والثانية لم يكن احدهما الدليلين لتدافع كل واحد منهما

لمقابلة يحتاج فيها الا الترجيح فاذا ترجح احدهما وجب العمل به حتى فان قيل فما ذكرتم النوع الثاني اقسام المعارضة المحضة بعد ما ذكرتم اقسام القسم الاول الذي هو معارضة فيما مات قضية تكليف تكون شيء واحد فاعلا وغير فاعل قلنا هي معارضة فصار اذا تها ومنا قضية ضمنا فاوردتم عليها نظير الاول اذا تها وقد نظرا الاماء ضمنا وهذا الجواب ايضا في الاشكال اذا قالها ضمنا تاني ان يكون مما مات قضية قصدا وضمنا معا عند هذا التقسيم المعارضة المحضة ليس بصحيح اذ المثبت الخمسة معارضة بعد ذكر الحكم لكن مع تغيير شيء مما اثبته المستدل لا يحصل سبب ذكر الغير احال الوضع النزاع وذكر كل منهما وذكر الاية البتة ضرورة انها بنية ضرورة ثبت عليها والاية المبتدئ كما لك انها لا تعقل الا شيء هي المعارضة هذه صغيرة فالاولى ان يقال هي الاية الاخرة فيما تساوي المال فان الاخ الاية لذاته مالها الا انتفاء كذا ما يتضمنها لمن معانة فيما تغير للاول ان تقول لا نسلم ان ترك الاب والاية الزوج مثلا ما يتضمن على الاطلاق الا تعين الاولى والمنافي المعارضة هم بنى مطلق الاولية بل الاية بل الاية بعينها وهو الاية الاخ في هذا الوجه هذا الحكم بعين الحكم الاول اذا الحكم المخرج عليها لمثل هذا التقرير تنتفي الحال في المعارضة لكنه يلزم من نفي هذا الحكم المطلق لاستلزام انتفاء الاية انتفاء الاولية مطلقا لعدم القابل بالخصوص اذ كان من نفي الاجماع بولاية الاخوة نفي الاجماع بولاية الجوهرة غير هما وهذا لان قرابة الاخوة اقرب بعقرابة الولاد من قرابة الجوهرة والاخ هو الاصل بعد الاب والجد فاذا انتفى بهذه المعارضة والاية الاخ بنفي سايرها بطريق النوع الاولى فانا لا نسلم ان الاخ والجد الذي لا يدافع الاثنا معروفي الاثنى مغير ضمن فصور الرابع من الجمع هو انواع الثاني من نوع الحكم الذي ذكرناه وهو ادراج خلاف سنة وهو ذلك مثل قولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراؤه كالمسلم فيما رضنا انه ضمني وبيان انكار المالك بعده وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم وكان كافرا لتقوم هذا الملك بالمسلم فيه بالمبيع البيع يفيد قوة فتحقق الاستواء بينهما فوجد انه معارضة اثبات مالية المستدل الاصل بنفي التسوية بين الابتداء والبقاء بالتثبيت بتسوية بين البيع والشراء فلا نكون هذه المعارضة منصلة بمحل النزاع فكون فاسخ الاذان ضمنيا صحيحة من وجه من حيث انه يوشك ما ذكره السائل من استواء هذا الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل وهو انه ليست استواء البقاء والابتداء اظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشرك لا يوجب الملك ابتداء فيتصور موضع النزاع من هذا الوجه لكن لا نضاد لها بين ابتداء الاهلية وبقائها لتوقع بين الابتداء والبقاء، ليس لها السائل ان يقول اذا ترجحت جهة الفساد وأراد هذا النوع في اقامة المعارضة

فصار ما ثبته الخامس من الخمسة المعارضة بانا ان حكم الخرج غير الاول وصورته لكن نمنع الاول مع ذكر كل مثل قولنا امرأة الزوج الذي ارتج البعد وجها بالكتاب اي الحرمت الموت زوجها من نحو الثاني لما مات نعيا ذا الخبر بنى زنه فاعتدت المراة وتكبت زوجا اخر وجاءت بولد فجاء الزوج الاول وادعى انه ولده عنه لا يلحقه صحيح لقيام نكاح بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج يزوج اخر وجاء بالولد اذا ادعاه فيستوي هذا ابو يوسف ومحمد رضا قول الحنفة ان الزوج الثاني صاحب فراش حاضر والاول صاحب فراش غائب فكون الثاني احق بالولد ان كان فراشه فاسدا لان عندنا والفراش لا يخلو يثبوت النسب كمن تزوج امرأة بخبر شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا ههنا فمن المعارضة انها فاسد لان شروط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل قال لان الاثبات النسب للاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثاني والسائل قال لا ثباته من الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات في علة واحدة فنمنع انها معارضة من هذا الوجه وانما كانت صحيحة لو قال لنفيه عن الاول فقط اذ كان فيما صحة من وجه ما عيا ما تضمن نفي الاول وذلك لان النسب ثبت من الثاني بثبت من الاول لعدم نصور ثبوت النسب من شخصين في ملك النكاح فيلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فصحت المعارضة من هذا الوجه ولكن الحكم الذي ادعاه المستدل لا ينفي الا بعد اثبات انا سلنا الحكم الذي ادعاه وليس فيما ذكرتم الا ابطال ما ذكره فقد تحت جهة الفساد فما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكرتم انا نحتاج المستدل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره انا سلنا ان لا سبيل لعدم المعارضة الا الترجيح فبقول فرائض الاول صحيح وملكه فيما هو متصل وفراش الثاني فاسد لفساد النكاح فكان الاولى بالاعتبار كما لو كانا حاضرين والحد الفراشين فاسد فانه يترجح الصحيح عليه فاد اعارض الساريان الثاني حاضر والماء واحد وقد وجد ملابسة بهذا السبب وهو الفراش الفاسد فكان اولى بالاعتبار فكان احق بالولد كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا او احدهما حاضرا فان الولد لحاضر فبرد هذه المعارضة بان حق فراش الاول قد وقع بالحكم حقيقة مع كونه غائبا احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب ما هو فيه فراشه والنفاذ حكم حقيقة لكن الفاسد بوجه لشبهة والصحيح بوجه الحقيقة فلا يبقى الشبهة الحقيقة الا ان فراش من لقوته والضعف وانما يصار الى الترجيح بعد ثبوت التساوي

فيطربه فتلك المسئلة واعلم ان في حمل اقسام المعارضة الخاصة على الفرع خمسة فمنى اذا
اثنان منها ليس في المعارضة الخاصة بواحد منهما دون قبيل القلب والثاني من قبيل العكس كما مر
فالاولى ان يجعل قسما مستقلا لما ذكره بعض المحققين من الاصحاب قال ـــــ في
في علة الاصل بثلثة اوجه بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الا فصل مجمع عليه مختلف فيه وذكر
باطل لوجهين كليهما اما الوجه الاول فلانه لا انفصال في موضع النزاع الا في حين ما يتم
تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يراد بما هو معلول له احد وكل ما لم يجمع في
وكل الاصل يذكر في سبيل المعارضة فذكره في سبيل الممانعة والدليل اساسا في المناظرة
كقولهم لا يعتاد ان لا رجل امرأته تصرف بيلا ولا ثوب لها حتى لم تهبها بالابطال لكان موجودا كما يبيع فقالوا
ليس كذلك لانه يحتمل ان يمنع الحكم لخلل في المعنى والاوجه ان يقال لا نسلم ان تعدية كل المعنى
دون تقريره وكل الاصل وفي ما نحن فيه الرق والنسخ وانت في الفرع تبطل الاول اما الاصل فلم تبطل
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من المعارضة الخاصة شرع في بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة بعلة الاصل وهو المقسم فيه بان يذكر السائل علة اخرى
في المقيس عليه لم توجد تلك العلة في الفرع وسموها بذلك اوجه واعلم ان المعارضة بعلة لا تتعدى
اصلا الى الاصوص النزاع والا لكان هو بعينه معارضة بعلة تتعدى وهو خلاف ما قالوا من ان المعارضة
قبول بالجملة فلا يتبع سبيله به متفاعلا كما ذهب اليه الفقهاء لجعل المستدل على الوصف في
الاصل وهو الرجب والفضة الوزن مع ان يعرض فيجاوبه السائل بان العلة في الاصل الفضية
دون الوزن مع الجنس الفضية موجودة في الفرع وهو الحديد بل الفضة اشتهر للحرمة وقد تبين بها
المعارضة بعلة تتعدى لا تصلح جمع عليه اذا علل المستدل في موضع الجمع بالجمع متفاعلا
بان يكون قول بعضهم بعينه متفاعلا فالوجه ان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل الكيل المبني
فعارضه السائل بان العلة في الاصل طعم ما ذكرت وهو الاقتيات والادخار وهو غير موجود
في الفرع وهذه العلة تتعدى الى الفرع مجمع عليه وهو الارز وهو اسم بالسم والذرة بالذرة
وسائر ما يقتات ويدخر من حبوب الاشياء فنقول لا نسلم ان هذه العلة تتعدى الى الذرة
بالتعليل الاول اما بيان ذلك فلان المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه كما في معارضة السائل
في مسئلة الجص بالجص والنقد حيث قال حينئذ لا نسلم ان العلة في ما ذكرت بل العلة هو
الطعم او بجدول الفرع والعلة بالطعم تتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الذرة حينئذ بالذرة
او الفضة بالفضة وذلك لان الفرع وهو المعارضة في علة الاصل فيه امران احدهما الثلثة بالثلثة
اما الاول فلعدم العلم به وعدم التقدير الكمي كما ذكرنا واما الثاني فلان الخليل

عن التقدير بطل الحكم عن الفائدة وانما غير متعدية اصلا فلا يصح التعليل به وأيده
انا والمصنف بقوله وكذا ذكر اطلاق العلم كله واما الثانية والثالثة فلانها وان افادتا
تعديته الا ان مجمع عليه مختلف فيه ايضا بما مر بيانه لان الاتصال الموضع النزاع العدم
من حيث انه يتوهم تلك العلة فيه اي في موضع النزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
ان يراد بما هي تراد وان العلة على عدم ما هو المراد الحكم لجواز ان يثبت حكم واحد بعلتين تتعدى
احدى العلل لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قد وجد شامل الدليل الذي على
الوجهين وقولنا اقتصر المصنف على قوله او افسادها وانما اقتصر على الدليل الذي عارضه
لو افادت تعديته وانما قال بلفظه لا ان الدليل الاول وهو قوله لعدم تلك العلة مختص بفساد
الوجه الاول الذي هو المنع الثاني وهو قوله او افساده بمعلوم دليلا لفساد الوجوه كلها
وذلك لان الوجه الذي يدعيه السائل ان الاصل تحقق فيه ما في وغيره متقدم بالاثبات فيتوجه
الدليل وهو عدم المستند لما ذكرنا من ان الحكم لجواز ان يثبت بدليل شرعي فلم يصح
شيئا وقد ذكرنا فيما سبق وجه فساد المعارضة بعلة الاصل وسواء ان السائل يدعي علية
اخرى في الاصل بعينه فتنقلب المعارضة المذكورة فساد وانما ان يدعي بعض اتفاقا من الاصل
استثنى المعارضة بعلة الاصل اما فساد المسائل الثلثة لان المخصص اتفاقا في الاصل احد
الوصفين لا كلاهما فاذا عارض السائل فساد ملزم وعلة المستدل متحدا نعين فاذا
صحت احدهما بطلت الاخرى ضرورة فتبين المعارضة وقد صح ذلك بان الاجماع يشهد بصحة
ان العلة احد الوصفين فتصدا بالاتفاق واقع على احداثنا وهو بعينها لا يجوز ان تتعلق
الحكم بكل واحد منهما بانفراده وظهر ان الشارع عين ذكر هذا وانما الاجماع على فساد
احدى العلتين لمعنى فيه مختص بالمحل الاخرى مع انبات الفساد والحديث يشهد
الصحة الاخرى بالدليل الدال على بيان حين معتمد نفس الوصف الذي لا فساد فيه
الا بدمن ذكر وصف صحيح لتثبت الصحة ضرورة لا يكفي الاخلاق في فساد القسم الاول اذ لا يلزم
احد من خصمائنا ان التعليل بالعلة المتأخرة جائز ومكون القسم الاول وهو المعارضة بعلة لا تتعدى
باطلا بالاتفاق وانما اختلفوا في القسمين الاخرين وقد بينا بطلان ما ذهبوا اليه فيما قبل هذا
ان قيام ان من شأنه ان يتعدى الى بعض صور وصاحب المنار في غرضه جواز التعليل
بالعلة المتأخرة فكيف صح قوله ليس احد من خصمائنا يجوز التعليل بالعلة المتأخرة قوله
وكل كلام صحيح في الاصل الاخر مثبتين ان المعارضة بعلة الاصل لا تبطل السائلة فاسدة قوله

لا تقبل وتسمى بالمفارقة عند الجمهور وقد يقع الفرق في صحيح وهو ما أراد ان يبين وجه
ايراده على طريق مثل ما لا يكون فاسدا وهذا التعليل يقع في المناظرات فقال وكل كلام
كذلك فهو اصله ونسبه صحيحا بان يكون في الحقيقة معارضة للعلة الموثرة فاذا ذكر كما ذكر
الفرق مع الجدل في وجهه فيجد كره على سبيل المنع لاعلى سبيل الفرق حتى لا يتمكن الجدلي
من رده فيكون معنويا كما ان المعارضة اساس المناظرة اي السائل يكون سبيل الانكار
دون ان يدعي وذكر مثل ذلك فيقول الشافعي رحمه الله في اعتاق الراهن اذا اعتاق نفذ من الراهن
بلا اذن المرتهن بالاجماع دون رضاه فبرد كما لو باع فانا نقول في جوابه حتى يستقيم على
سبيل المطارحة سلمنا البيع والاعتاق ليس هذا الى الاعتاق كالبيع لانه اذا باع البيع يحتمل الفسخ
بعود وتوعده فيمكن ان يقول بانه عاد وجه يمكن المرتهن ان يحكم فيه فلذلك نفذ والعتق فانه
لا يحتمل الفسخ بعد ما حكم رضي اهله فلا يمكن المرتهن من فسخه فينفذ لانه افقد
في حق حبس فهو في نفسه كذلك فمنع توجهه لانه يمكن ان يقرق بينهما ان شرع لتقرير حكم
الاصول لا لتقرير الاصول والتقرير في المانع ضعيف لكم الاصل ان حكم الاصل وجود
البيع على وفق ما يحتمل الرد ابتداء والفسخ بعد بقوله لان حق المرتهن في المنع انعقاد
البيع من الراهن بالاجماع حتى لو فسخ حقا واجازه نفذ والمنع والاعتاق يشتمل
اصلا الا ترى ان الفسخ فان العبد المرهون اذا اضيف الاعتاق اليه بعد موته عن الاستيفاء والايفاء
ايضا لا الاسقاط ولا الحدود بخلاف البيع وهذا تقرير لحكم الاصل لان حكم الاصل الاعراض
الا لضرورة وهو وجه الوقف قال فصل واذا قال مت المعارضة كان
السبيل الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المتلازمين على الآخر وصفا كزيادة احد الشاهدين
يستوي الكل في ما يقوم الفاضل في نفسه لا احد منهما شيء الا يقوم به الفاضل والترجيح
لولا الاصل لم يجز ترجيح فضيلة الوزن في قضاء الدين فانا نعلم بالاصل ان وزن الدراهم
والدنانير لا يزيد ويصير في الاعتاق بمعنى الاعتاق ورجحان احدهما بزيادة وصف
فيه لا يحدث زيادة في الاصل ولا في الوصف فلا يجوز الترجيح بها وكذلك الشاهدان
لشهوده ولهذا قلنا لو اقام الشاهد على ميت شيئا واحدا وكذا الحديث واكتاب وانما يترجح
بقوة في الوصف كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما
يرجع الى المتن كحديث الخبر الذي هو صحيح راجح واحد وانما يترجح بقوة فيما

منع به الترجيح اذ لا يكون وصفا بما هو كذلك فاذا ادى العلماؤنا القياس الى الترجيح بغير ما ذكرناه
يصلح دليلا مانعا وارده ولا يصلح وصفا تابعا ولا يصلح به الترجيح وكذا الحديث لا يترجح قدم
الخبر او متاخره وكذا النقل لا يترجح بنقل خبر ما وكذا يترجح الدليل الذي اخر بقوة شاهد الفرع
وصف المدلول ليس بصالح ان يكون موجبا للحكم بانفراده فكذا يترجح الذي هو من تمام الظاهر والمقترن
على الحق والحكم الشرعي الخمسة هي الجائز والصحيح على الكتابة والعبادة على الاشارة
والاشارة على الدلالة وكذا يترجح الخبر بحكم بانه كان من الحج قد سمعه انصاتا لرسول الله
كالمشهور على خبر الواحد والمتواتر عليهما اذا الخبر انما يصير حجة بسبب تحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقوى كان اولا وكذا الترجيح بفقه الراوي وعدالته وضبطه وبكونه مصروفا بالرواية لا بالمعنى
فيما يعرف بعلة نص ظاهر على علة ايماء وما عرف بعلة ايماء وما عرف بالمناسبة
فعرف ان ما يرجح به الترجيح هو ما لا يصلح علة ابتداء بل لكونه من قبيل ما يقام به الدليل مقوما له فما
صارت العلة موجبة وكما لا يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا خرج احدهما جوابا والاخر
ابتداء كذلك في خطاب واحد فان من ذكر قاضيا على نصاب في الزكاة والاخر شاهدا على نصاب
لا يترجح احدهما على الآخر بذلك لان كل واحد منهما لا يصلح علة لاستحقاق الولاية
بهما الترجيح فلا يكون لزيادة العدد مزية ما لم يترجح احدهما على الاخر بكثرة القوة فاستحقاق
كانت احدهما لا تتحمل الموت عنها عادة كجراحة القلب والبطن والاخرى تحتمل ذلك
احدهما بموت وجرأة الاخر وشدته او سلطه فانه لا يترجح احدهما على الاخر بذلك
البدل لزيادة القوة فهو على هذا القتل الذي لا يتوهم بقاء المجروح معه والجرح الذي لا يوجب
وكذا اذا شهد اثنان لمحدود في قذف على رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا
والبينة بينهما تتصادق بالتعديل لا يترجح احدهما على الآخر بكثرة العدد لان الزنا لا يثبت
بشهادة اقل من اربعة رجال عدول ولا يثبت بشهادة رجلين وامرأتين فكان كل واحد من
الفريقين مستقلا بالشهادة لو انفرد بها فلا يترجح احدهما على الآخر بكثرة العدد
وكذا اذا شهد اثنان على رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا وكذا اذا شهد اثنان على
رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا وكذا اذا شهد اثنان على رجل بالزنا وشهد اربعة
على اقراره بالزنا وكذا اذا شهد اثنان على رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا
وكذا اذا شهد اثنان على رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا وكذا اذا شهد اثنان على رجل بالزنا وشهد اربعة على اقراره بالزنا

مستدرك وكونها علة لاستحقاق الميراث مخصوصا بما هيئة اجتماعية فيصير مجموع الاخوين
قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف لخلافه فلا والبين فلا يجوز الترجيح
بكثرة النهود ويجوز بقوة النهد والبحر الترجيح بكثرة الاتصال كاستحقاق الشفعة بالجوار
ويجوز بقوة الاتصال كالخليط على ما عرف والذي يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر
مع الحجة فانها كانت الافضل لتحقق معنى الدليل فيها ولا استحقاق لمعارضة النفي
قال الا ان حق حكم الآثار لحرة منع الامة الا من ورق مأروه عائشة فكان حرا فكان الذي تحته
حرة وقد ثبت هذا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت هذا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
صفات الكمال واسباب الكرامة والدين مستحق لمحل محبب ان يكون ارتفع ان نصف الحر
مثل الحر الا ان يزداد ارتفاعا اتساع حلوة ويزداد وضوحا بانتفاء فاقة حر رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتسع شوقا والامتناع لشرف مأروه عائشة كره ضعف فاقة تحته والمزيد لزيادة
الحرة فالاقتران او كذا يجوز نكاح الامة من مكلف سرية يستغني بها عن وقار اسلام احد
الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضاء البوين كذا الردة سوى بينهما وقالا اسلام
ليس من اسباب الفرقة وكذا بقاء الآخر على الاجماع كما كان اجماعا فوجب اثباته مضافا الى اثبات
اعراض الناكح عند ابا ولا الآخر حقا لان كل سالم وبسبب ظاهر الى كل ولاية والعنان
والمفاوضة والدعوة عامة الردة ثابتة ولا يلزم ارتداد ما لا ثبت ما جاء الصحابة
اقوى بناء عاما كذا بان ان الترجيح انما يقع بقوة الدليل لا لدليل الحق فلا يقع
الترجيح بكثرة النهود وخبر لواقام رجل شاهدين على عين وآخر اقام اربعة لم يترجح
الاربعة لان شهادة شاهدين على علة تامة الحكم لو بسبب وصفا وهو يجوز الترجيح بعدالة
النهود وخبر لواقام احدهما على ميت مسلم ولو والآخر على ذمي ترجح شهادة العدلين بالعدالة
لانها تؤكد صحة الصدق في الشهادة وكان منهي ان الترجيح بعض النهود ببعض زيادة العدالة
بناء على ما هو الصحيح في حواشي قريب وكذا لا يقع الترجيح بزيادة شاهد احد الزنا على شاهد
حجة تامة في الاحكام التي قبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح ايضا وكذا الاخر الترجيح
بكثرة الاتصال في الاستحقاق الشفعة بالجوار لكون اتصال دار احد الجارين اكثر من اتصال
دار الآخر لا يترجح به بل يكون الشفعة بينهما على السواء اذ الاتصال بكل جزء يصلح علة تامة
للاستحقاق فلا يصلح لمعارضة جزء آخر ولا يترجح بقوة الاتصال كالخليط في الشركة نصف المبيع
تقدم على الخليط في الطريق والجار والمخالط في الحق المبيع يقدم على الجار لقوة الاتصال اذ
الاتصال بالبائع كما في نصف المبيع اقوى من اتصاله لانه اتصال بكل جزء وبعض الاتصال لا يخفى

لانه شركة في امر افق الملك والترجيح يترجح بقوة السبب قوله والذي يقع به الترجيح
اربعة لما بين ما لم يصلح للترجيح اراد ان يبين ما يصلح للترجيح فقال والذي اي المعنى الذي يقع
به الترجيح على وجه الصحة اربعة اقسام اولها قوة الاثر وثانيها قوة الثبات على الحكم
المشهود به وثالثها كثرة الاصول ورابعها العكس اما الاول وهو قوة الاثر فلان المعنى الذي
صار الوصف به حجة الاثر فمهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل في نفس الحجة اي
لزيادة معنى به صار الوصف حجة فيقوى نفس الحجة بها على مثال الاستحسان في معارضة
القياس فان الاستحسان راجح عليه لزيادة قوة الاثر فيه كما مر فان قيل ان الشهادة انما صارت
حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض
بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض بعد وجود اصل العدالة من الجانبين وكذا كان ينبغي
ان لا يترجح احد القياسين على الاخر بقوة الاثر بعد ما ظهر اصل التاثير فيهما قلنا الشهادة
انما صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية في ذلك سواء والعدالة شرط للترجيح جانب الصدق
وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها وحاصل الجواب انه منع ان العدالة
علة بل هو شرط والترجيح انما يكون بزيادة اثر في العلة دون الشرط ولئن سلمنا ان العدالة
صارت حجة بالعدالة فكان علة لا شرطا لكن لا نسلم ان العدالة انواع متفاوتة حتى يظهر
لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض لان العدالة هي التقوى والتحرز عن ارتكاب ما يعتقد
بالمقارحة منه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة العدالة متعذر لانه امر
باطن فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه
اذ التقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز بين انواعها ولا وقوف لنا على حدودها
حتى يرجح بعضها بزيادة قوة عند الرجوع الى حد بخلاف قوة تاثير العلة فانها عند المقابلة
تظهر على وجه لا يمكن انكاره قوله ومثاله اي من الامثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة
الاثر ما قال الشافعي في مسئلة طول الحرة القدرة على نكاح الحرة تمنع جواز نكاح الامة
لانه اي نكاح الامة يرق ماءه لان الولد يتبع الام مع استغنائه عنه بنكاح الحرة فكان
حراما كما اذا كان تحته حرة وهذا الوصف الذي علل به بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما
لان اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه
فيكون الارقاق نظير القتل من وجه ولهذا خير الامام في الاسارى بين القتل والاسترقاق
فكما يحرم قتل ولده يحرم ارقاقه الا عند الضرورة ولا ضرورة عند طول الحرة بخلاف عند عدم
طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا هذا نكاح اي نكاح الامة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا

دفع

دفع اليه مهرا يصلح للحرة ايضا وقال له تزوج من شئت فكذا يملكه الحر كسائر الانكحة وهذا
اقوى الاثر اي قياسا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي لان الحرية من صفات الكمال واسباب
الشرف كالعقل والكرامة وتوسعة الحل اذ بها يصير اهلا للولاية ومالكا للاشياء والرق
من اوصاف النقص ومن اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح فانه يحل للحر
نكاح الاماء الاربع ولا يحل للرقيق الا نكاح الثنتين فيجب ان يكون الرقيق في النصف
مثل الحر في الكل تحقيقا للتنصيف فاما ان يزداد اثر الرق في اتساع الحل له فلا وفي
منع الحر عن نكاح الامة مع جوازه للعبد توسعة بالرق وفيه خلاف المعقول ونقض الاصول
فان حل النكاح كرامة يختص به البشر فكيف يجوز القول باتساع الحل بسبب الرق حتى
يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر
فانه قد اتسع الحل للنبي عليه السلام حتى جاز له التسع واما شاء من النساء على ما روي عن عائشة
انها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله له ما شاء وهذا لان النبي عليه السلام
لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا وما ذكره الشافعي من الاثر وهو الارقاق فضعيف
عند الرجوع الى الاصول فان ارقاق الماء دون تضييعه لان التضييع اهلاك حقيقي عند
الرجوع والارقاق اهلاك حكمي فلما جاز له التضييع بالعزل باذن الحرة وفي الامة مطلقا
فالارقاق اولى وكذا ما ذكر الشافعي من الارقاق ضعيف بحاله فان نكاح الامة جائز
لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الامة مع استغنائه عن تعريض الولد للرق ولكن
له ان يمنع ذلك فان عنده لا يجوز ذكر في التهذيب وقال الشافعي هذا مثال اخر للترجيح
بقوة الاثر لان الشافعي قال اسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة
فكذا الردة يعني اذا اسلم احد الزوجين فان كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الاسلام
وان كان بعد الدخول لا تحصل الفرقة بنفس الاسلام بل يتوقف على انقضاء العدة وكذا اذا
ارتد احدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال بنفس الردة واذا ارتد بعد الدخول
لا تقع الفرقة الا بعد انقضاء العدة فسوى الشافعي بينهما اي بين الاسلام والردة في
كونهما سببا للفرقة عند انقضاء العدة قلنا الاسلام ليس من اسباب الفرقة بل هو سبب
لعصمة الاملاك قال النبي عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولهذا
لو اسلم الاخر استمر نكاحهما فلا يجوز ان تضاف الفرقة الى الاسلام وكذا بقاء الاخر على ما كان
ايضا ليس من اسباب الفرقة اجماعا لانه غير طارئ والحكم يضاف الى الحادث لانه ما لم يكن
حادثا كان دواما لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب القطع ضرورة وهذا لانه كان موجودا

وضع معه النكاح ابتداء فكذا بقاء واذا لم يصلح واحدا منهما سببا للفرقة فوجب اثباتها اى اثبات هذا الحكم وهو الفرقة اضافة الحكم الى السبب حادث وهو فوات اغراض النكاح بآبائه الآخر عن الاسلام ... الذى الحكم هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فابت شرعا بالاباء واذا كان كذلك صار معدوما الا القاضى الركنية وصف عام للصلوة والوضوء وغيرهما وليس للركنية زيادة فوق اثباتها ... فكذا هذا الوجه الانكار والى الانكار ... فيه ... الاصل لكن الى الاباء والمباح والحيض والنفاسة فان المتعين فى هذه الاشياء اثبات هذا السبب مضافا الى ما كان فوات الاسكان ... فى جهته ... فلم يشرع كانوا القيام والركوع فى الركعة الواحدة الاكان ... ركنا واحدا ... بل كل جهة ... ركن على حدة ... بعد ... ولكن ... ركنا ... الصلوة ... الاكان ... الوضوء والاستيعاب ... فقط ... الركنية ... ع المضمضة والاستنشاق واما الترتيب فى المغسل فلانه ... ظهرا فى المسح ... الخف والجبيرة ... وآخرا ... فلانه ... ظهرا فى الاستيعاب فاما مسح ... فقد شرع ... الانكار ... مضافا الى ... اصل هذا الحكم ... المقصود منه ازالة النجاسة العينية ... الانكار ... فحصل هذا المقصود وكذا فى ... وضعا ... فلا يحتاج الى ... تعيين النية اثبت ... سقوط تعيين النية من ... انما ... الوضوء ... فرض فلا يشترط ... تعيين ... الاستعمال ... تعيين ... الفرضية توجب الامتثال ... تعيين ... لكن ... لها اثر ... التعيين ... بوجب التعيين فاذا ... من العبادات ... العبادات ... اما فى العبادات فكالزكوة فانه لو نصف ... لكل نصاب ... الفقير ... تتعين الزكوة ... عمل ... الوديعة لانا ... فلا يحتاج الى ... تعيين ... جهة ... بالاجماع ... العشر ... ملكه ... عليه ... المستحق ... عليه صاحبه فحين ... بعد ... الصلوة ... فلا يحتاج الى ... الزكوة ... مستحق فى هذه السنة ... الحكم ... شرعا ... جهة ... عليه ... الحكم ... عليه ... فرض متعين ... عن الفرض ... واجب عليه متعين ... فلا يجب ... اصل الزكوة ... جانب الحنث ... جهة الحنث

احد الغيار سين لزم ... الحكم المتعلق بهما من الوصف فى الاحوال الوصف اما صار مجتبا بانه ... ذا ازداد ... اتما ... الحكم ... ازداد قوة ... بعضو ... مقامه ... الذى كان به ... حجة ... ادرج كفوق ... ما وصح ... الرابى ... لم يشترط ... فانه ... اثبت فى ... الحنث ... من ... فو ... الذى ... فيشترط ... ذكر ... لا ... تعلق ... الركنية ... وصف عام ... للصلوة ... والوضوء ... وليس ... الركنية ... زيادة ... اثباتها ... الانكار ... فكذا ... الوجه ... الانكار ... ان كان ... الصلوة ... فلانكون ... الوصف ... الركنية ... انه ... الانكار ... الى الانكار ... الى الاكان ... اكان ... اطلق ... عليها ... بالاكان اى ... بالاطالة ... ذه ... الانكار ... لم يشرع ... كانوا ... القيام ... والركوع ... فى ... الركعة ... الواحدة ... الاكان ... ركنا ... الصلوة ... ليس ... بل ... لكل ... جهة ... ركن ... على ... حدة ... بعد ... وكذا ... ركنا ... الصلوة ... الاكان ... الوضوء ... الاستيعاب ... فقط ... فكذا ... الركنية ... ع المضمضة ... والاستنشاق ... واما ... الترتيب ... فى المغسل ... فلانه ... ظهرا ... فى المسح ... على ... الخف ... والجبيرة ... وآخرا ... فلانه ... ظهرا ... فى الاستيعاب ... فاما مسح ... فقد شرع ... الانكار ... مضافا ... الى ... اصل هذا الحكم ... المقصود منه ازالة النجاسة العينية ... والانكار ... فحصل هذا المقصود ... وكذا ... فى ... وضعا ... فلا يحتاج ... تعيين النية ... اثبت ... سقوط ... تعيين ... من ... انما ... الوضوء ... فرض ... فلا يشترط ... تعيين ... الاستعمال ... تعيين ... الفرضية ... توجب الامتثال ... تعيين ... لكن ... لها ... اثر ... التعيين ... بوجب التعيين ... فاذا ... من العبادات ... العبادات ... اما فى العبادات ... فكالزكوة ... فانه ... لو نصف ... لكل ... نصاب ... الفقير ... تتعين الزكوة ... عمل ... الوديعة ... لانا ... فلا يحتاج ... الى ... تعيين ... جهة ... بالاجماع ... العشر ... ملكه ... عليه ... المستحق ... عليه صاحبه ... فحين ... بعد ... الصلوة ... فلا يحتاج ... الى ... الزكوة ... مستحق ... فى هذه ... الحكم ... شرعا ... جهة ... عليه ... الحكم ... عليه ... فرض ... عن الفرض ... واجب ... عليه ... فلا يجب ... اصل الزكوة ... جانب ... جهة الحنث

قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الترجيح وذلك بان
يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فانه يترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه يشهد صحة التيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا اصل واحد وهو الغسل وكذا في صوم رمضان
انه متعين يشهد له رد الودايع والمغصوب ورد المبيع والايمان ولم يشهد لوصفه الا الصلوة
ثم ذكر بعض اصحابنا وبعض الشافعية ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر فكذا هنا ولانه
من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور الترجيح
بها صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة
التاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات
على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف باعتبار كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في مواضع
في هذا الحكم فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهاد في السنن فان كثرة الرواة ليس
بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن بكثرة الرواة يحدث قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير
مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح
بقوة التاثير وثباته على ما ليس كذلك وهو القسم قريب من الثاني لان المعتبرة فيهما كثرة
اعتبار الشارع للوصف في الحكم وهذا قال شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته
في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وكذا ذكر في التقويم ان الاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها
باعتبار الجهات ويتحصل الفرق بين الثاني والثالث ان الترجيح في القسم الثاني باثر ثابت بكثرة
الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي القسم الثالث بنفس كثرة الاصول لا باثرها فترجح
احدهما بالاثر والاخر بالمؤثر فيتغايران وليس هذا كترجيح القياس بالقياس الزايد
لان ذلك انما لا يجوز لان كل قياس دليل على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد
الا ان اصوله كثيرة قوله والترجيح بالعدم عند العدم هذا اشارة الى القسم الرابع
من اقسام الترجيح وهو الترجيح بالعكس يعني الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا حيث اذا
وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الوصف الذي اطرد ولم
ينعكس مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قول الشافعية انه ركن
فيسن تثليثه لان تعليلنا ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره كالغسل وتعليلهم غير منعكس

لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وهذا اي القسم الرابع
اضعف وجوه الترجيح وقد منع بعض العلماء الترجيح به لان العدم لا يتعلق به حكم فان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا ولكن الجمهور قالوا انه يصلح للترجيح
لانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه دون الاخر فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية الاخر لان الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم بعدمه كان ذلك
اوضح لصحته فالدوران وجودا وعدما مع التاثير دليل قوة الوصف واختصاص الحكم
به وزيادة تعلقه به فيصلح من محاسن هذا الوجه لكنه مع هذا ضعيف بالنسبة الى
باقي الاقسام لان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتى فيما يرجع الى تاثير العلل في هو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم
قال واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان
الذات اسبق فصار كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل الفسخ بغيره ولان الحال قائمة بالذات
تابعة له فلا يصلح مبطلا للاصل فقلنا في صوم رمضان انه يتادى بالنية قبل انتصاب
النهار لانه ركن واحد يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا
فرجحنا بالكثرة لا بالعبادة لانه ترجيح بالحال وكذا اتفقوا ان ابن ابن الاخ لاب وام
يرجح في العصوبة على العم ترجيحا لذات القرابة على الحال وكذا العمة لام مع الخال لاب
وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها راجحة في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب
والخال لخالها وهو انما اتصاله من الجانبين بام الميت ثم ابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ
لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فيترجح بالحال وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث
مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فيترجح بالحال اقول لما ذكر اقسام
الترجيح اراد ان يبين المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح
احدهما دفعا للتعارض فقال واذا تعارض ضربا ترجيح احدهما بمعنى في الذات والثاني
بمعنى في الحال فالترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف الحالي لوجهين احدهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعدما وقع الترجيح بمعنى فيه لا يتغير بما حدث باعتبار
معنى في الحال بمنزلة اجتهاد امضي حكمه لا ينسخ باجتهاد يحدث بعده والثاني ان الحال قائمة
بالذات تابعة له فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الاحوال بمنزلة التبع اذ الذات
قائم بنفسه فيكون موجودا بالتبع من وجه فكان الترجيح بالذات اولى اذ لو اعتبر الحال على وجه
يضاد الذات ورجح عليه كان التبع مبطلا للاصل وهو باطل وهذا قلنا فيمن لم ينو الصوم من

انه يتأتى بانية فيما انتصاف لها وخلافا للمشائخ الا في الصوم وكن واحد وهو الا
عزائم الطهارات تتعلق جوازه بالعزيمة اي بالنية فاذا اوجدت العزيمة في وقتها
دون ابعض فما وضاءاي تحاوز بعض الذي وجدت فيه النية مع البعض الاخر الى البعض
الذي لم يوجد فيه النية وفي قاسم العدم النية فاذا لا اعادة بدون النية وابعض الذي
وجدت فيه النية وقع محلها لوجود النية لكن الصوم لا يتحرى صحة وفساد اقما ان
يفسد الكل او يبقى الكل فلا يتحرى ترجح احد هما على الاخر فوجب الشافعي الفساد اذا نحكم
بوصف العبادة للان وصف العبادة يوجب الفساد احتياطا كما يأتي العبادة وهذا اذا
لم يجتمع فيه صحة وفساد يرجح جانب الفساد بالاتفاق وقد يترجح الصحيح
على الفساد بكون النية واقعة في اكثر النهار فترجحنا بالكثرة والى من يترجح الشافعي
بوصف العبادة لان الكثرة وصف يقوم بالكل فيوجب اجزائه فكون وصفا ثابتا المراد
بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحيث ذاته وبحب بعض اجزائه ووصف العبادة
للصلاة كما عرضي لان الاسلام من جنب الذات لبس بعبادة فيكون طارئا عليها ضيا المراد
بالوصف العارضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كذا في التوضيح الى هنا كلام ابن ابن
الاخ لابوين ولات مخفف ذات القرابة وهي الاخت التي هي مخلد منها الجهتين بالاتفاق
لان الاخ مجاوز لها الى الاب اصلا فوطا والجد مجاوز لابيه الميت في كذلك الموجب
للعصبة الا القرابة وهو زيادة القرب لان بينهم واسطة واحدة وهو الاب وابن ابن الاخ
بواسطتين لكن ترجحها البنات اولى لما مر كذا في التوضيح الى هنا لات ولما ان اذا اجتمعا
فالعلة احدى علتين لان الحال لها الثنتان والعلة لا تتثنى لانها ابن العلة واحدة ذات
القرابة والجدة والاب لان كل واحد منهما لا يدلي الى الميت الا بواسطة واحدة وهي الاب
والفاذ راجح فالجدة في الحال القرابة وهو اصلها من الحال لان بالميت ولم الميت فلا يترجح بل يقوم
مقام الام والجدة مقام الاب لانهما من قبيلتهم فكون الشركة بينهما انفاذا كالاخ الام
وكذلك ابن الاخ لاخ الام اولى بالتعصيب من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهي
قرابة الاخوة ثم ترجح بالام وهو زيادة الاتصال لاحدهما فاذا بقي ابن الاخ لابوين
انفاذا في الجهتين والاخر من جهة واحدة فيبتدم ابن الاخ لابوين على ابن الاخ لاب وكذا
ابن ابن الاخ لاب الام لترجح ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو قرابة الاخوة
كذلك يترجح ذات القرابة في ابن الاخ لاب على ابن الاخ لاب
اقرب لانا بينت من ابن ابن الاخ لاب ام كما ومنها اذا تعيرت العين المخصوصة بفعل

بفعل الغاصب حتى زال اسمها وخطها فانها زال ملك المغصوب منه عنها لانه لا يبقى
بعلم واحد الحقين بالابد ال الغاصب موجودة من كل وجه اما الكن
لها كمن وجد وهي من كل الوجه مضافة الى صنعة الغاصب فاذا زال ملكان الوجد
احق من البقاء وكذا السارق لوصنع الثوب المسروق بقطع حق المالك الى الصنعة وجد
بصورته ومعناه والثوب بصورته المعناه لانه يعتبر مضمون عليه لو كان ملكا لغاصب
لا يقطع حق المالك لانها استوى بالام الوجود فترجح بالبقاء، وقال ابو حنيفة المستفاد
يضم الا اقرب للغاصب من حيث لم يكن المستفاد والحال احدا نصابين او ولدا لفائه
يضم الا الاصل ان كان ابعد حيا او في ومنها من المسائل التي قومنا ها
على ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال مسئلة صنعة الغاصب وهي اذا اغصب
عينا فاحدث الغاصب فيها صنعة متقومة وتغيرت العين المخصوصة بتلك الصنعة
هذا زال اسمها وخطها فانها زال ملك المغصوب منه عنها الى من تلك العين وصارت ملكا
للغاصب وهذا اصل يتبنى عليه فصول وهو لو غصب شاة فذبحها وشواها وطبخها
او طبخها فطبخها او شواها فتن سيقا وصارا في تزيد آنية او دنا فيزيد او اخرز لا
فصبغ او نقصا فجز او جسما فصيره واحدا وخلطه بما زال ملكه عن المغصوب شاة وهي
فقطع يد رجل لا ملك لها ملك المجدو الذبح لها ظاهر او لانه زال اسمها لانه زال اسمها منه بوجه
واحد وبعد زوال اسمها وخطها منها فيما هذا بين لا يظهر منها فيما وزال ملكه منها فانه لا يستطيع
به حق المالك لبقاء لا اسمها اخرة ثوب غيره بعد النصب خرقا يبقى الاثر العين قائم من كل وجه منها فهو
والغاصل دخل عينا فيتغير نقصانه فحلو اوخرق ذا حاشا يطلع عليه فاحشا فهو كالمستهلك
ان يتضمن جميع قيمته لانا اسهلنا كثيفة لما كله عند نا وقالا لا شاة في الملك بقوله لان المالك
عمل او يوسف عنه ان الاختيار الى الذبح مثلا لا يتضمن النقصان عنده لانه يؤدي الا البدل
وعند الشافعي يتخيره حمل له ويوسف ان ملكه عن كله كسب ساع له ودينه وسواء اخذ من سائر
الغرماء، وعند محمد لا شاة في ان صاحب الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة والدين
بالذمة فانه سببها فيبقى على حكمه ويتبعه الصنعة والاصبع فيعطل الغاصب لانه محظور فلا يصلح
سببا للملك وقالا انه لا يدوم على قطع احدا لحقين وهو ما حاق ان المالك وحق الغاصب لدوم احدان
الجمع بين الحقين لتعذر والفصل الى تعيين بين العين والصنعة فاذا تعذر الا انفصل ليتم هما
فاما ان تقوم لها ان ما كان باذن العين ويعطل الغاصب بقيمة الصنعة بانية العين
ويعطي للمالك قيمتها فاذا وقع التفاوت بين قيمتها كان الصنعة موجودة من كل وجه فلا يضاف

حده بنا للصاحب العين بل الغاصب اما العين فلما كم من وجه لتعدد الاسم الذكر
هود ليل تعدد المسمى وهو اي هما كلية العين من ذلك الوجه نضاف صفة الغاصب لان
الهلاك كما من ذكر الوجه بفعل غاصب ضامنا بدلها فاذا فارضا ما الى الوجه الذي كان
الشافعي والترجيح الذي كرناه كان ترجيحا اولى لانه ترجيح معنى راجع الى الذات
وذلك لان الوجود اخير من البقاء اذ الوجود اصل البقاء وصفة تابعة لها في البقاء
امتداد الوجود لي الزمان الثاني فالترجيح بالوجود اولى والحادث بفعل الغاصب
موجود من كل وجه وما هو من المغصوب منه في وجه هالك من وجه فيتاجر اقل
من كل وجه عليه وكذا اذا رن توضيح الثوب المرتبي بتثقيح حتى الهلاك لان الصبغ
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لا بمعناه وبما انتقوم والعين في حق
السارق لا تغيير مضمون عليه اي الساراني ولو كان تتقوم ما في حقه توجب عليه الضماني
والتقوم هو مع الثوب اذ المالية تحصل بسببه وقد فات التقوم في حقه فكون موجودا
صورة لا معنى من وجه دون وجه والصبغ موجود من كل وجه وكان الترجيح بالوجود
اولى لتوكان هكذا اي مكان اسارق الغاصب باي غصب ثوبا فصبغه لا يقطع حق المالك
ويكون مخيرا ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وسلمه للغاصب وان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد
الصبغ لانهما اي الثوب والصبغ استويا في الوجود لان كلا واحد منهما موجود من كل
وجه صورة ومعنى اما الصبغ فظاهر واما الثوب فلانه قائم يشتمل اسمه وكون موجودا
صورة وكذا موجود وهي ومعنا التقوم لانه مضمون في حق الغاصب فاذا استويا في الوجود
ترجح الثوب بالبقاء فانه اصل في بذاته والصبغ تبع لم يبق باق بقاء الثوب فكون هو اصل
الاصل اولى وقال ابو حنيفة استفاد ذا انشاء الحول يتم النصاب حولا لان
كان في نصاب في احد منها قرب الاتمام الحول من الاخر فاستفاد ما لا من جنسها في انشاء الحول
يتم النتاج فاذا قرنها حولا لان بقاء النتم بقاء الجنسية وهما استويا في الجنسية فالتتم
عبارة عن الذات فيترجح احدهما على الاخر بالحول وهو القرب الى الحول للاداء وان
اختلا وهي الحالة اختلا طريق الجباية ومنفعة للفقراء وتحقيقا في الحالين فلو
كان تعرف في احد النصابين ويريح اوكان المستفاد وكذا لاحد النصابين لا يتم المستفاد
لانها تم حولا لا يتم لاصله وان كان احدهما حولا لان الربح والولد متصلا باصلها ذاتا
وبالنصاب الاخر حكما لانه من توالب المتولي الحول والذات احق بالترجيح من الحالي بالمتوالي
فصل في الانتقال وادا عن اربعة اوجه من علة الاخرى لانبات

الاول كي قال ابداع الصحيح يستلزم عدما لاكه فلو انكره الخصم فتحتاج لاثباته فاذا
دام حتى لاثبات تلك العلة لم يكن منقطعا ومتى حكم الحكم لانبات العلة الاولى
كقولنا الكفارة عقد لقتال وتنعقد بالصوم فلا يصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار والاجارة
فان قال عقد كي لما لم تنعقد الصوم الوقت فلا تكفارة قلنا الكفارة لا توجب نقصا في الرقبة
ولا يمنع الصرف اليها كذا قلنا وقد ذكرنا ومتى حكم الحكم بعلة اخرى ان تعدد ابانة بالعلة
الرابع الانتقال من علة الاولى علة اخرى لانبات الحكم الاول لتحسنه بعدم تسكن
بقضية الخليل على الملزم والصحيح انه تنقطع الظهور بحجة به والانتقال قبل الالمام بالاول
والان مجالس النظر للاول بانه فلو صح هذا لتطاول من غير حصول الغرض وقصد الظلم
عمل بالدليل من غير انتقال الى الحجة الاولى الامة الان الذين عارضه بساط ليلتسا
للاسرع الى الضعف فانتقل الى ما هو دليل عما يوجب نشأ وذكر حسن عند قيام الحجة
وخوف الاشتباه افول ——— واذا انعدت علة المحل بما أو ركه السائل بامر
من وجوه الرفع فلم يمكنه الترجيح اما ان ينقطع او يضطر الا الانتقال الى كلام الآخر
ومعنا ان يكون قبل ان تبانت الحكم الاول ومنقوعا اربعة اوجه الاول ان ينتقل من علة
الاولى اخرى لانبات العلة الاولى الشائع ان ينتقل من حكم الاخر اخرى العلة الاولى الثاني
ان ينتقل من حكم الاخر بعلة اخرى الرابع ان ينتقل من علة اخرى الحكم
الاول وهذا الوجه صحيح الا الرابع فان فيه اختلافا كما سيأتي واما الوجه الاول من الاقسام
اما تحقيق له الى علة الاولى لها فمنع الوصف كونه علة لم يجز المستدل ان يأتي
بدليل اخر كي تعلل لتلقي الخصم على الصبي المدعي اذا استدلك الوديعة بان مقولة
الصبي منطوعا الاستيلاء لا بالايداع فلا يخرج فلو انكره الخصم في منع السائل الوصف
وانكر كون الايداع استيلاء لك تحتاج المحل لانبات له بدليل اخر من غير اجتماع الدليل
الاول فاذا ثم بين انبات تلك العلة بنى غير اي تهم لم يكن منقطعا لانه تلقى بصحيح
ما ذكاه فحجة والتتم الحكم والله اعلم انها تحققت في الوقوع موجب الاول السائل لتمام
الحكم الذي ينشد الخصم على العلة واذ في انواع احكم اخر هو مراد المستدل فيتقرر الا
انبات الحكم المتنازع فيه بعلة ان امكن انبات بها وعلة اخرى ان لم يمكن واذا
انبات الحكم بعلة ما ومنع كم الاحكم ان انبات به بالعلة الاولى ما تقرر ان اذا ذكر حكما يصح
سلم لكن بقي انواع الحكم وذكرهم لكن انقطاعا لانه خصوصا بانبات ما ادعاه والتسليم
فحينئذ فاذا انقطع بعدم الاحكم لم يتشبه بالعلة الاولى الملزمة عن الخصم كما ذكر علامة كما لا يخفى

ومعنى كلام الوصف كقولنا لجواز انتفاء الحكم الذي هو كونها بلا ذكاة عن
كفارة اليمين ان الكتاب عقد محمل النسخ ما لا قائد عند انتفاء الدليل وجوز الحكم بالنسخ على الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة وكالسبب شرط الجناية والاحارة فانه لو باع عبدا بشرط الخيار و
اوجره ثم اعتقه بثبت الكفارة بجواز ان الاجماع وكذا المتداع هنا فانا لا نسلم ان قولنا
موجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد وهو عندك انتفاء الكفارة عن الكفارة وكذلك الباقي
عنها عندي نقصان الرق فانه ثبت بعلة الاداء الى العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
كالمولى مفوض للسلوك جعل بعد العلة وهي انكار انه عن محمل النسخ ما لا قائد ان الاجماع
عقد الكفارة نقصانا ان الرق ما نعا من الصرف الى الكفارة او ليتمكن ما يمنع عن الصرف
الا الكفارة لما ذكرنا وهو ان ما يوجب نقصانا في الرق ما نعا من الصرف الى الكفارة لا محتمل
النسخ بوجه لان نقصان الرق انما يكون بثبوت الحرية من وجه وثبوت الحق موجع الوجوب
لا محتمل النسخ وكذا ثبوتها من وجه لا محتمل لبقاء انات الحكم الثابت بالعلة الاولا استحالا
القسم الثالث اشار بقوله ومن حكم لا حكم علة اخرى وذلك لان الحكم الثابت بالوصف الذي
اثبته هو الحكم الاول واراد المستدل ان يستند بذلك الى وصف حكمه انات لحكم الا
الذي انتقل اليه بالعلة الاولى لا لعلة اخرى لانات له فلا يسلم له ان ما ادعاه من ثبوت الحكم
الذي ندعي ان حكمه بناء ذكره بالوصف المذكور ولا حاصل له فاذا احتاج الى اثبات
كلام الحكم الذي يثبته علة اخرى لا يعود ذكرا نقطعا وكذلك مثل ان يقول له المسئلة المذكورة
بعد ان سلم القسم الاول من عدم انكتابة بنفسه لا منع الصرف عن الكفارة هذه وقد سلمت فيجوز ان
الانكفارة قد انتهت بما ذكرت من بيع بشرط الخيار والاجارة ولكن منازعتنا انتقال الذكر
تحتاج لعلة اخرى لما ذكرت ان الاصل في الاحكام المشروعة وما يتبع التعليل
بالنهي من بعد مرجوة هذه الجملة في قولنا بما هذا الباب لكون وسيلة اليه بعد احكام
طرق التعليل اما الاحكام فانواع ابعد تحقق انه تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة
وما اجتمع فيه الحقان وحق الله فرجحانه وموجبه القذف وما اجتمعا وحق العباد فغالب
وقد تكون حقوق الله فيه جملة ما سلمت بالحق الذي مر ذكرها سابقا بما يتبع القياس
من الكتاب والسنة والاجماع مثل ان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد
وغيرها ما سلمت به الاحكام المشروعة كالاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما
قد يعرف بسلوك ما يتبع القياس من الاحكام لا سبب ما يتعلق به الاحكام بالقياس عند جمهور العلماء
ونعم الحسن فيما مر في شرط القياس من الآداء اصولا ما يتبع التعليل بالقياس من بوجه مرجوة

هذه الجملة

وهي الاحكام المشروعة وما يتعلق به من اسباب الاسباب والشروط ذكر ان الناس ينقسمون
كم معلوم ثابت بسببه وشرطه ومعلوم ولا تحقيق ذكر لانه يعرف هذه الجملة فلهذا
الحق هذه الجملة بهذا الباب وهو باب الناس لكون وسيلة الناس بعد احكام طريق
العلم وبيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به من وجوه الدرج لا يتأتى لوكان معرفة
هذه الجملة وسيلة الى الناس لكان شيخنا ان يقدم ذكرها على الوسائل منكم مع
المقاصد لانا نقول كون الناس اصلا من حيث الشرع اوجب قصد بيان الاصول فلذلك
لم ما خر بيان هذه الجملة والحاصل انه لما كان المقصود من هذه الاشياء تعلق الاحكام وهي
ما يتعلق به الاحكام ابتداء بالاحكام وتنبيها فقال اما الاحكام فهي انواع اربعة الاول حقوق
الله خالصة ليس فيها شائبة حق غيرها والمراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص
به احد منا الله سبحانه لعموم نفعه فانه يجوز نسبة هذا الحق الى الله تعالى لاجل ان الاستماع
به والعزم ان الله تعالى هو الذي خلق المدرك المخلوق لادراج الاشياء فيه ملكا وخلقا
فلا يختص حق دون حق فتعيين ما ذكرناه مراد والثاني حقوق العباد خالصة والمراد
بحق العبد ما يتعلق به مصلحة الخاصة لعموم عائد فانه حق يتعلق به صيانة عالم لهذا يباح
بالمحتاجة والاباحة حق الله بانا حقه للحاجة والحاجة الموصوف منصوب على التمييز
الثالث ما جتمع فيه حقان حق الله وحق العبد وكون الغالب فيه حق الله ومركوز الحق فيه انه
مشروع لحق من الحقين معا حق العبد فلانه شرع صيانة عرضه الذي هو حقه والدفع العار عنه الذي
شرع به مخصوصا ولهذا يشترط دعواه والاسطوا بنا قدم وفيه الاستماع والمراد يرجع
الاستماع الى ما هو من حقوق العباد ولا بد ايضا لرجوع بعد الاقرار فيه الاحكام تتمين فان فهم
حق العباد وامّا اشتماله لحق الله فلكونه شرع زاجرا للصيانة العام عن الفساد ولهذا
يستوفيه الامام وهو متمحض بالرقي وانما يتمحض لحقوق الواجبة لله حقوق العباد والحاصل
الغالب في هذه الاحكام تتمين فان فهم حق الله وكون معنى اشتماله على حق العبد عندنا لا يمنع
حق الجبر فيه الارث ولا يسقط بعفو المجني عليه او وليه بشرعي او يوسف ويجري فيه
الخلف على ما عرفت في الوديعة حق الوديعة حق العبد ولكن لما كان متمحضا لحق الله
ولا يجب الاستيفاء بالاجماع حتى لو وديعة حق واحد وكلاهما متمحضا لحق الله فيما لا يجب
الاستيفاء عند البعض الاحكام تتمين فان حق الله فيه غالب والثاني حق العبد
تعلق به حق الشرع لحاجته وعجز الشرع وحق غلبة حق الشرع لان ما للعبد سوى الله
مولاه فيصير حق العبد تبعا له ولذلك يعتبر اذا والا يتوقف على استيفاء وحقوق الشرع
وهذا هو الاصل الذي يخرج عليه الاحكام ومن اتضح له ما ذكرنا ان الغالب في حق العبد

ان نفي وخرج الاحكام عليه الا ترى ان الظهار والايلاء ما جتمع فيهما حقان لكن حق العبد فيهما غالب
كما كان ذلك لما تضمنا ما لا متمحضا حق الله فلذلك يسقطان بالتكفير حتى لا يجب الصوم
وفي جزاء المتعمد لما الاصل ان جزاءه لا فما لم يجب حقا لله تعالى فانه يتأدى بالتكفير
بالمال الواحد ولكن لما كان الحق لله تعالى كان كل وجه كما لا يجب الا تقتلوني به اما ان مشروعية حق العبد
فلانه شرع لصيانة نفسه ولهذا يشترط فيه دعوى الاولياء والدعوى انما تشترط في حقوق
العباد والزنا لما كان حقا لله تعالى ومحله فيما حق الاستيفاء لكان الله يعذب في الاستيفاء
بالمال ولكانت العقوبة الواجبة بسببها متكاملة مع الحق لكن لما كان وجوبها بطريق
المماثلة بقدر الامكان ولهذا تجتمع بالمقاصاة فيه مع ان المماثلة بالمال لا تمكن حق العبد
والبينة الاثبات قولا وفعلا وكل ما تضمن حقوقا تقع قولا كالشهادة والاقرار والمنتهي به العباد
والى الخصاص المتضمن حق العباد لما لا مع ان الجبر لحق الله ديانة حق العبد فيه
راجح انه يقوى على استيفاء الا ترى ان الولي وهو الوارث وبيع الاعيان على عدم بالمال ما لا صلة في
العقوبة المحتوى الوقت قال ـــــ وحقوق الله تعالى نوعان انواع عبادات خالصة
كالايمان والصلوة والزكوة وغيرها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونعنيها
اجزية وذكرنا حد الجبر بالزنا وحقوق الله تعالى بسبل الامرين وهي كالكفارات
وعبادة فيما معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهي صدقة الفطر ومؤنة فيما معنى
القربة وهي العشر فلهذا لا يشترط لها كمال الاهلية بل يصح من الكافر وجاز البقاء على حكم
العقوبة وهي الخراج ولذكر لاشتراط كمال الاهلية وجاز البقاء على حكم العقوبة حتى تأخر بتسقيه وحتى
الفقراء والمعاونون ولو من وجوب الله تعالى بانا بنفسه بنائه على الجهاد حتى صار الصلح
به لكونه كفرا وجبا اربعة اجزاء به للغانمين من تسعة اجزاء كان مؤنة لما اداوه طاعة بل
هو حق استيفاء لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته لهذا جوز ناصر قول الحق استحق
اربعة اخماسه من الغانمين فله ولذوي القربى والصدقات وحق الله في سهم الله الذي هو الاصل
لم يصرف الى واحد من الاصناف الذين ذكرهم الله تعالى ـــــ لما قلم الاحكام هي الاربعة
اخذ م اردان يذكر اقسام القسم الاول وموضوع الله خالصة فقال وحقوق الله تعالى انواع
الا ترى عبادات خالصة التي هي عقوبات محضة الا ترى ان عقوبة ان قاصرة الزاجر حقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة التي هي عبادة فيها معنى المؤنة السادس مؤنة فيها معنى العبادة
اصناع ـــ مؤنة شبيهة العقوبة الله من حق قام بنفسه اما الاول فهي الايمان التي اضيفت
نوعين الاول الايمان بالله والنفي غرضه والكل تشترك في اتباع اصول الواجبي وقد بدأ فالايمان

الحمد لله الذي لا يحمد
حمد

اصلا للتصديق لا محتاج السقوط اصلا بعذر او بغيره والاقرار ملحق به وهو في الاصل دليل
على التصديق فانقلب وكذلك الاحكام الدنيا والاخرة عند بعض علماءنا حتى اذا صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه بعذر لكون معه مؤمنا في احكام الدنيا والاحكام الاخرة اذا الايمان عندهم
الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد صار الاقرار احكما في احكام الدنيا بدلا عن الاحكام وجودا
وعدما من غير نظر الى التصديق لانه هو بانفراده لا يفيد احكام الدنيا بل احكام الاخرة
الا ترى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا يجري عليه احكام الدنيا بالاتفاق ويجري عليه
احكام الاخرة فحكمان وسبب الحرمان في الاخرة شيء واحد لتعلق الحرمان هو بترك ما وجد
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه خلو عن الايمان فلذا الاقرار من الاركان فلم
يكن مؤمنا بدونه واما الزوائد في الايمان فكالاعمال بالجوارح وكذا الزهادة واما الفرائض
الذين وهو فروع الايمان فكالصلوة فانها صلوة التي عماد الدين فلهذا لم تأخر شريعة شرعت منها
شكر النعمة الذي يتضمنها طاهر الانسان وباطنه اذ هي التعظيم للمنعم والركوع والسجود اتم
الخضوع والخشوع وهو تأليه الانسان وذليله عليه وجودا اذ اصل عبادة الناس انما وضعوا
على الاختيار فرارا عما عرض لهم فعند تعذر اعدامها بكذبهم اشتروا متعرا وكتبوا لما صارت فريضة بواسطة
الكتبة التي شرفت بالاضافة الا اليه كانت ذات الايمان الذي صار فريضة بلا واسطة فلذا
صارت من فروع الايمان وذا كانت الزكوة لتخلصها بنفوس المال التي هي دون نفوس الجسد حتى
لحق تغيرها وموتها حكم تخلية المحتاج مع المنعم بعدها شرع رياضة وتهذيبا لنفس الامارة بالسوء
لا يصير فريضة الا بواسطة ان النفس الامارة بالسوء وهو دون الواسطتين لا يدين لان كونها
امارة صفة فيه فيكون قرينة لحكم بالصلوة كما هو وسيلة اليه بوجه الخضوع فان الزكوة اصل
بنفسها ليست سببا لغيرها وكانت الفرض لصوم شهر رمضان بعدها حجة على الاوطان
وسفر الا بيت الحرام لا يتأدى الا باحرام مختص بمواقيت وافعال مترتبة وكان
دون الصلوة كلها وسببا لان الصوم فانما هما حرا الاوطان وجانبا الاهوا والاخوان وانقطع
عنهما وان النهمات ان لم يؤادى وخضع نفسه قد يحاول فيها بالسوء وكان وسيلة ايضا
هذا الوجه والحق بهذه الجملة الجهاد فانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
اذا مضدوره بما اهله كلهم الا ترى ان فرض الاعداد وذكر فرضا بالبعض والجهاد فرض لدفع الكفار اتم
بالكفار اتساسا بالخيبره فلم يكن عبادة اصلية خلو الواسطة المتقدمة فكانا بنية الخلق الى
تمام

بلا اختيار

بلا اختيار والعبادة كانت عبادات اصلية وهي ملحقة بها وما يؤدي كذلك من نوافل العبادات
واوائلها لمن لزمه ايد شرعت مكملات لفرائضها فلم يكن مقصودة فوله وعقوبات
كاملة اي محضة تامة لانه كونها عقوبة اشارة الى النوع الثاني من حقوق الله وهو كالحدود
لتحكم الزنا والشرب والسرقة فانها وجبت بجنايات كاملة لا بنقص في الاهلية حتى
كان الحد منها ان تكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حتى الله تعالى الخلوص الى من شاء من
عباده المخصوص وتعميما عامة شرعت لصيانة الانسان والاموال العقوبة قتل الصبي ممتنع
لانها بعقب الذنب وشبه قوله وعقوبات قاصرة انما زاد الى النوع الثاني لانه وجب
اجزء بتقرير بين كامل القاصر اذا العقوبة عند الاطلاق تتناول الكامل منها والمراد
فقد يطلق عليها غيرها وقد كتب ملحق بالاول بالنذر ومعنى العقوبة في الحرمان هو وجود
سبب الارث ظاهرا لانه غرم لحقه بمنعه وفي الغرم معنى العقوبة لكنه قاصرة لانها
عقوبة مالية لا تتقدر بسبب الزنا ظاهرا بدليل انها في الحدود والما كانت من شبيل حتى الحاكم
لان ما يجب لغيره لا يجب له تعذر فيه التقدي على الغير وليس في الحرمان نفع ما
القدر وثبت انه وجب له جزاء على ارتكاب ما حرمه لانه استحق بما اخره الشرع فجازاه
بنقيض مطلوبه فلما كانت ضم معنى العقوبة لاثبت الحرمان في حق الصحيح حتى تتوهم الاثم
عن المدراك لانه ليس بالم للعقوبة تكون غير مخاطب فلا يوصف بالتقصير والعقوبة انما
تتوجه على الجناية الحاصلة بالتقصير فلما كانت قاصرة تثبت في حق البالغ العاقل لا يتوهم
فيلزمه الجزاء القاصر ولما كانت جزاء المباشرة لا تثبت في التسبب كمن اكره بالوعيد الذي
اذا رجع فوله وعقوبات الزوج بين الاصرين بين العبادة والعبادة وهو اشارة الى الاثم
الراجع صاوه هو الكفارات فيها مع العبادة في الاداء فانها تؤدى بما مع عبادة لكونها
وشروطها شبيه وبوصف الكمال بالاداء بنفسه مختارا من غير ان يستوفي الامر جزاء
والشرع لم يفوض الا الكامل اقامة شيء من العقوبات الى المقصود وهو الزجر الحاصل بل
فوضها الى الابلة ولهذا لم يجب الا كفار الا ليس بالعبادات وفيها معنى العقوبة في الوجوب
لانها لم يجب الا جزاء مع قبول يوجد من الكف ولذا سميت كفارات باعتبارها انها ستارات
لذنوب ولم تجب ستارات كالعبادات ولهذا لم يجب الا كفارات مع العصيان المقصود
فلم يوجد معه خلف بعد الكفارة وكون جهة العبادة غالبة في الكفارات عجمة العقوبة
ولذا لم يجب الحدود وكذا فاعلم والمراد بالكفارة ذكر الكفارة فلو ترك جهة العقوبة اتم واجبها
على الوجوب وفاته لاستحق العقوبة وكذا لو كانت ساقطة الاجهة العبادة انهم يمنع الوجوب عليهم

تمنع ذلك والاصل براءة الذمة فلا يجب بالشك الا في كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها
غالبة لان الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة القتل فان وصف العقوبة فيها راجحة
ايضا لان سببها وصفا الاصطياد عمدا ليس فيه شبهة الاباحة فكون جناية محضة فكان ينبغي
ان تكون كفارة القتل عقوبة محضة لعدم تردد سببها بين الحظر والاباحة لكن الصوم لما
لم يكن حقا مسلما للصائم مادام قنا لم يكن الافطار بطاعة حتى ثابت بل منع عن تسليمه
الى المستحق وهو الله فاوجب الزاجر بالوصفين وصف العبادة والعقوبة والذي يدل
اضافتها الى جهة العقوبة فيها راجحة قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع فيكون هذا قريبا منه ولهذا استقط بالشبهات
كالحدود ويتداخل بعضها في بعض قوله وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر هذا
هو النوع الخامس منها اما كونها عبادة فلانها لا تتادى الا بالنية وتشترط لها النصاب
كالزكوة ولا يصح الاداء من غير المالك حتى لو ادى المكاتب عن نفسه لا يجوز ويسمى صدقة وتجب
طهرة للصائم عن اللغو والرفث وتتعلق وجوبه بالوقت ويجب صرفه لما مصارف الصدقات
فهذه الاشياء تدل على انها عبادة واما كونها مؤنة فلانها تجب على الانسان بسبب راس
الغير كالنفقة مؤنة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ادوا عمن تمونون والمؤنة في اللغة
الثقل فقوله من مانه القوم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم ولكن معنى العبادة فيها راجح لما ذكرنا
فلهذا قلنا هي عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس ولما كانت عبادة قاصرة غير خالصة لم يشترط
لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى وجبت على الصبي المجنون اذا كان لهما مال كنفقة الزوجات
وهذا عند ابي حنيفة ولا بوسف وقال محمد وزفر لا تجب صدقة الفطر عما لهما فان كان الاب غنيا
تجب عليه ولو اداها من مال الصغير قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو العشر هذا هو النوع
السادس اما كونها مؤنة فلان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة لان مؤنة
الشيء سببه بقاء ذلك الشيء والعشر سببه بقاء الارض لما سيأتي واما كونها فيها معنى القربة فباعتبار
تعلقه بالنماء وهو الخارج لتحققه كتعلق الزكوة بالنماء وباعتبار ان مصرفه مصرف الزكوة تحقق
فيها معنى العبادة الا ان الاصل هو الارض والنماء تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تابعا له
فلذلك قلنا هو مؤنة فيها معنى العبادة دون العكس ولهذا اي لاجل ان في العشر معنى القربة لا يبتدا اي
لا يوضع العشر على الكافر ابتداء الوظيفة لانه ليس باهل للعبادة اصلا وجاز البقاء وعليه اي جاز
بقاء العشر على الكافر وعند محمد حتى لو اشترى الذمي ارضا عشرية من مسلم يجب على العشر عندهما لان
العشر يجب مؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له بقاء اذ معنى القربة في الاداء تابع بخلاف الابتداء

حيث

حيث لا يجوز لان الكفر مانع لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع
الخراج ابتداء وجاز بقاء وقال ابو يوسف يضاعف عليه العشر لان العشر فيها معنى العبادة
والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة فيضاعف اذ المضاعفة اسهل من
الابطال وعند ابي حنيفة ينتقل خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة خلافا في
القياس في طائفة باعيانها وهم نصارى بني تغلب فلا يقاس عليهم غيرهم قوله ومؤنة
فيها معنى العقوبة وهو الخراج وهذا هو النوع السابع منها اما كونها مؤنة فلانه شرع لحفظ
الاعراض كالعشر لان الغزاة انما يستحقون الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام بدكل جبار
فوجب الخراج لهم كفاية بتمكنون من اقامة النصرة والعشر للفقراء كفاية لهم لانهم الذابون
عن حريم الاسلام معنى لقوله عليه السلام يوم بدر انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى
الارض وانفاقا عليها لانها صارت محفوظة عن الاعداء بسبب المجاهدين ودعائهم واما
كونها معنى العقوبة فلانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من النماء بالزراعة والاشتغال بعمارة
الدنيا مع الاعراض عن الجهاد وهما من صنع الكفار وعادتهم وسبب الذلة الشريعة لقوله عليه السلام
حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم
اذناب البقر ذللتم فظهر عليكم عدوكم وقد فهم الله تعالى في قوله تعالى وانا روا الارض فجعل سببا للعقوبة
ووضع الخراج على الارض منزلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس ولكن مع المؤنة فيه
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء
بالزراعة ولذلك جعلناه مؤنة فيها معنى العقوبة دون العكس ولهذا اي لاجل ان في الخراج معنى العقوبة
والذلة لابتداء الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او فتحت الارض بين المسلمين لم يوضع الخراج
على اراضيهم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يناسب ما فيه
الذلة وجاز البقاء عليه اي جاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم ارضا خراجية من كافر او اسلم الكافر
على ارض خراج يؤخذ منه الخراج لان الخراج لما تردد بين كونه مؤنة وعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء
ولا يسقط بعد الوجوب بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة
كما في الحدود واذا كان كذلك عملنا بالشبهتين فقلنا لا يبتدا الخراج عليه عملا بكونه عقوبة ولجواز ان يبقى
عليه عملا بكونه مؤنة والبقاء اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب
العشر على الكافر ابتداء وبقاء على ما هو المذهب قوله وموجب قام بنفسه اي ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة العبد بسبب يجب اداؤه بطريق الطاعة كاداء الحقوق بل موجب ثابت لله تعالى ملكا له في الاشياء
وهذا هو النوع الثامن منها كخمس الغنائم وهو ما اخذ المسلمون من الكفار قهرا وخمس المعادن وهو ما خلقه الله

في الارض من الذهب والفضة من عدن بالمكان اى قام به وثوى الخمس حق وجب حال كونه ثابتا
بنفسه غير متعلق بذمة احد بسبب بناء على ان الجهاد حقه لانه اعز دينه واعلاه كلمة
الله فصار المصاب به اى بالجهاد كله له اى لله تعالى كما اخبر بقوله قل الانفال لله والرسول واما
جمع بين ذكر الله ورسوله لان الحكم فيما لله خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول متصرف فيه باذنه
وينفق فيما ينبغي للمسلمين ولكن لله تعالى وجب اربعة اخماسه للغانمين منة اى بطريق المنة والتفضل
عليهم منه اى من الله من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد لا يستحق بعمل الواجب شيئا على مولاه
من الاجر لكنه تعالى تفضل بها على الغانمين جزاء معجلا في الدنيا فلم يكن اى الخمس حقا لزمنا
اداؤه طاعة لم كسائر الطاعات بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر
بالصرف الى من سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان اخذه وقسمه بينهم لانه نائب الشرع في
اقامة حقوقه ولهذا اى لاجل ان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب اداؤه طاعة على
العباد جعل ناصر في الخمس الا من يستحق اربعة اخماسه من الغانمين ولا آباءهم واولادهم وكذا
جاز صرف المعدن الا الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة كالزكوة وسائر
الصدقات حيث لا يجوز صرفها الا الى المؤدي وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الا الساعي بعد حولان الحول
ثم افتقر قبل صرفها الى الفقير ليس له ان يسترد ها منه ويصرفها لحاجة نفسه واولاده وابويه
فاما هنا فالفعل غير مقصود بل المقصود نفس الواجب لانه لم يجب طاعة بل هو مال الله امر بصرفه
الى جهته فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا ايضا حل لبني هاشم لان اى
لان الخمس على هذا التحقيق وهو انه لم يجب على المكلف اداؤه طاعة بل هو حق قائم بنفسه لم يصر مثل
الاوساخ لانها انما يصير وسخا لانتقال الاثام اليه فصار كالماء المستعمل وهو المال لم يود به واجب
فبقي طيبا كما كان في حق بني هاشم بخلاف مال الزكوة لانه صار من الاوساخ لما ذكرنا من انتقال الآثام
اليه باعتبار اداء العبد طاعة فلم يحل لصونهم عن الاوساخ لشرفهم هذا الذي ذكرنا من الاقسام
الثمانية حقوق الله فانها محصورة واما حقوق العباد الخالصة فاكثر من ان تحصى فلا يمكن
حصره قال واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب
فاربعة حقيقة وملوما يكون طريقا لا الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبا او وجودا ولكنه تخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الا السبب مثل دلالة السارق على مال الانسان وحمل قيد العبد وفتح باب
القفص والارسال ودفع السكين الى الصبي ليمسكه فوجأ به نفسه او غصبه فمات في يده من مرض
او قتل له دابة هذه الثلثة فانقضها لنا كلا او لتا كلا او حمل على دابة فسيرها فسقط بعض ما
لا عن اضافة العلة على السبب فانقطع الاضافة اليه اقول لما فرغ من بيان القسم الاول

وملوا الاحكام شرع في بيان القسم الثاني وهو ما تعلق به الاحكام فقال واما القسم الثاني فاربعة
السبب والعلة والشرط والعلامة لان ما يتعلق به الاحكام ان كان مؤثرا تعلق به وجوب الحكم
فعلة والا فان تعلق به وجوده فشرط والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فلا اقل من
ان يدل على وجوده فعلامة والسبب في اللغة يطلق على الطريق قال الله تعالى وآتيناه من
كل شيء سببا اى طريقا وعلى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اى
ابوابها وعلى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى بحبل الى السقف وكل شيء يتوسل به
الى آخر سمي سببا له فالطريق وسيلة الى المقصد والباب وسيلة الى البيت والحبل الى الماء
وفي الاصطلاح على ما يأتي في نوعيه الحقيقي والشبيه على اربعة انواع حقيقي وملوما يكون
طريقا لا الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبا او وجودا ولا يعقل فيه معاني العلل ولكنه تخلل
بينه وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة الا السبب قيد بقوله لا ما يكون طريقا لا الحكم احترازا
عن العلامة وقيد بقوله من غير ان يضاف اليه وجوبا احترازا عن العلة وقيد بقوله ولا وجودا
احترازا عن العلة والشرط وقيد بقوله ولا يعقل فيه معاني العلل من المؤثرة والتاثير احترازا
عن السبب الذي له شبهة العلة او فيه معنى العلة وهذا القيد لا بد منه وان لم يذكره المصنف
وقدم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اى
تلك العلة الا السبب بان يكون تلك العلة فعلا اختياريا فتضاف الى الفاعل دون السبب لانه
لو اضيفت اليه لكون علة العلة دون السبب المحض كما يأتي وذلك مثل دلالة السارق على مال
ليسرقه فسرق لا يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق لوصول الى السرقة
وقد توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو فعل السارق وهو غير مضاف
الى السبب فلا يمكن نسبته اليه بل يضاف لصاحب العلة لانه اقوى تاثيرا في الحكم فينقطع
هذه العلة نسبة الحكم الا السبب وكذا حمل قيد العبد بسبب محض لانه طريق لوصول العبد
الا الاباق لكنه تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو الاباق العبد وهو غير مضاف الى السبب
لانه غير حادث به فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا فتح باب القفص والارسال طريق
لا تلاف الطير والدابة فيكون سببا محضا وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل المختار وهو طيران
الطير ومشي الدابة باختيارهما لا بقوة حادثة بالفتح فلا يضاف الى السبب فلا يضمن صاحبه
وكذا من دفع للصبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ الصبي بذلك السكين نفسه لا يضمن الدافع
لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم وهو القتل فعل مختار وهو قصد
الصبي قتل نفسه وهو غير حادث بالسبب فلا يضاف الحكم لاصاحب السبب بخلاف ما لو سقط السكين

عن يد الصبي فجرحه حيث كان ازنه على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مناولته
اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع نسبة الحكم لان السبب اذا سقوط ليس باختياري فاضيف
الى صاحب السبب وكذا من غصب صبيا حرا من يد وليه فمات في يده من مرض سماوي لا يضمن
الغاصب شيئا لان فعله سبب محض لتخلل المرض الذي هو علة التلف بينه وبين التلف
الحكم وانه غير حادث بفعله فلا يضاف اليه مخلا ومالو غصبه فقربه الى موضع وجد فيه سبب الهلاك
غالبا كما لو اداه الى السبعة فافترسه السبع او الى موضع الوحم او الوباء او الحر او البرد الشديدين
فمات حيث يضمن عاقلته فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار اضافة الحكم اليه فانه لو لا يقربه
اياه لا ذلك الموضع لما تلف من ذلك الوجه غالبا وكذا من قال لصبي ارق اي اصعد هذه الشجرة
فانفضها اي حركها لتقع الثمرة لنا كل نحن وانت او لنا كلها انت فعل فسقط الصبي من الشجرة
فمات لا يضمن صاحب السبب لانه قد تخلل بينه وبين الحكم وهو السقوط ما هو علة وهو فعل المختار
وهو صعود الصبي لتنعقد نفسه وهو غير حادث بالسبب فينقطع نسبة الحكم اليه حتى لو قال
لا كل انا ضمن عاقلته دينه لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزم ما يجب
بسبب المباشرة اذا العموم بالغنم وفي قوله لنا كل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم
يجب الضمان بالشك وكذا من حمل صبيا ليس منه بسبل اي هو اجنبي عنه على دابة فسيرها
الصبي وهو بحيث يقدر على منعها من السير فسقط عنها لم يضمن الحامل لان فعله سبب محض لتخلل
فعل المختار وهو سير الصبي بينه وبين الحكم وهو السقوط وهو غير حادث به فانقطع نسبة
الحكم لا السبب لتخلل ما لو سقط منها فمات وهي واقفة بنفسها او سارت حيث ضمن عاقلة الحامل
دينه سواء كان الصبي يقدر على الجلوس على الدابة او لا لان الحمل على الدابة سبب للسقوط فيضاف اليه
ما لزم بسبب السقوط ما لم يعترض عليه علة تقطع نسبة الحكم من السبب اليها ولم يوجد فبقي مضافا الا
السبب قوله لم يضمن فيها اي في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب اي لتخلل العلة بين السبب
والحكم فانقطعت الاضافة اي اضافة الحكم اليها اي الى السبب فاضيف الحكم لا العلة وقد ذكرنا التحقيق
فيه قال اضيفت الى السبب وصار في معنى العلة وهو التاسع الثاني مثل قطع حبل القنديل
وشق الزق اذا كان فيه مايع واشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحابط المايل بعد التقدم
عليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته وقودها وسوقها ولذا اضيف اليه بقاء اتلفه بقوده
وسوقه او اخذ الصبي من يد وليه وقربه الا مسبعة او قال لصبي ارق الشجرة فانفضها لا او حمل على
الدابة فسقط يضمن فيها وكذا الشهادة بالقصاص في معنى العلة لكنه لم يجب القصاص لان جزاء
المباشرة ولوقوع الآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ثم ظهر انها امة وقد استولدها هل يرجع على الدال

بقيمة الولد لانه سبب محض لخلو ما لو زوجها على هذا الشرط لان في معنى العلة وكذا الموهوب له
المغرور اذا استولدها استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير لا يرجع على المعير
بضمان الاستحقاق بعد الهلاك لانه سبب محض لخلاف المشتري لان البائع صار كفيلا عما شرط عليه
من البدل او لانه التزم سلامته عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وعلى هذا يضمن المحرم
والمودع بالدلالة المتلفة للامان الملتزم في الصيد والوديعة مباشرة لا تسبيبا اقول
وان اضيف اي العلة الى تخللت بين السبب والحكم لان كل سبب صار ذكر السبب في معنى العلة
فيضاف الحكم الى السبب دون العلة المتخللة بينه وبين الحكم وهو القسم الثاني من اقسام السبب وذكر
مثل ما اذا قطع انسان حبل قنديل معلق فانكسر بالوقوع او شق زق وفيه مايع كالزيت مثلا
فسال منه او اشرع الجناح في الطريق فسقط على انسان فعطب او وضع الحجر في الطريق فتلف به
انسان او ترك المالك الحايط المائل الى الشارع ولم يهدم بعد التقدم عليه وطلب النقض منه
فسقط على انسان فمات او ادخل الدابة في زرع الغير فاكلت الزرع فان في هذه الصور كلها يضاف
الحكم الى السبب دون العلة لان العلة لما حدثت بالسبب صارت مع حكمها مضافين الى السبب اذ لم يوجد
ما يقطع اضافة الحكم اليه وكذا قود الدابة وسوقها كل واحد منهما سبب للتلف في معنى العلة لانه
طريق الى الوصول اليه من غير ان يكون موضوعا له ليكون علة وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة
لكن فيه معنى العلة لان سوق الدابة وقودها مضافان الى السايق والقايد لانهما يحملانها على الذهاب
كرها على مواقعة اراد تهما دون ارادة الدابة ولهذا اضيف اتلاف بهما دون الدابة فبقيا اتلفه
بقوده الدابة وسوقه اياها وهذا فيما يرجع الابدال المحال حتى يجب عليهما ضمان ما اتلفا فيما يرجع الى
اجزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة عليهما ولا القصاص وكذا اذا اخذ الصبي
من يد وليه اجنبي وقربه الا مسبعة وهو ما وى السباع فافترسه السبع او قال له ارق
هذه الشجرة فانفضها فسقط ومات يضمن عاقلته دية الصبي لان تقريبه الا المسبعة سبب
للهلاك في معنى العلة فاضيف الهلاك اليه وكذا امره بصعوده على الشجرة سبب في معنى العلة لانه
لمحض منفعة الآمر حيث قال فانفضها حتى لو قال لتا كل انت او لنا كل نحن لا يكون امره سببا
في معنى العلة وقد مر وجه الفرق وكذا اذا احمل الصبي على دابة فسقط حيث ضمن عاقلة الصبي
فان حمله عليها سبب في معنى العلة وقد مر تحقيقه ايضا قوله يضمن فيها اي يضمن صاحب السبب في هذه
المسائل كلها لما ذكرنا من ان السبب في هذه الصور كلها في معنى العلة وكذا شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في كلم العلة حتى لو شهدا بان زيدا قتل عمرا فاقتص منه ثم رجعا يضمنان الدية
لانه وان تخلل بين الشهادة والقتل فعل المختار وهو كلم الحاكم ومباشرة القصاص لكن القاضي كالمجبور

هذا ان الحكم اضيف الى السبب لانه صار في معنى العلة وهو ما اذا اضيف الى السبب لانه صار في معنى العلة وهو ما اذا اضيف الى السبب لانه صار في معنى العلة

بشهادة وكذا حاكم من قتل بأمره لأنه مأمور من جهة الشرع ولكنه لم يجب القصاص على الشهود لأن القصاص جزاء المباشرة دون التسبب وانما قتل الحاكم القاضي واخيرا الولي ولو قال الجنى لآخر تزوج هذه المرأة فانها أختي فتزوجها واستولدها فاذا هي أمة لا يرجع على الذي بقيمة الولد لأنه صاحب سبب محض لأن تخلل بين السبب والحكم علة لاتضاف الى السبب وهو تزوجه واستيلاده اختيارا فيضاف الحكم الى العلة دون السبب كما لو زوجها الولي او الوكيل على هذا الشرط وهي انما غرت ثم استولدها فظهرت انها أمته حيث يرجع المستولد بقيمة الاولاد على المزوج لان التزوج سبب في معنى العلة وذلك لان الاستيلاد مضاف الى التزوج لانه وضع له فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له الجارية المغرور من اذا وهب انسان لآخر جارية فاستولدها الموهوب له على انها كانت ملك الواهب فصارت بالهبة ملكه فصار مغرورا من جهته ثم استحقت الجارية لم يرجع بقيمة الاولاد على الواهب لان الهبة سبب محض ليس في معنى العلة فلا يضاف اليه الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد كالنكاح وقد تخلل بينه وبين الحكم ما هو علة غير مضافة الا السبب وهو الاستيلاد اختيارا فاضيف الحكم الى العلة دون السبب المحض وكذا المستعير اذا اتلف العين المستعارة باستعمال ثم ظهر الاستحقاق فضمن المستعير قيمته للمستحق لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان ليس فيها معنى العلة وقد تخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة الا السبب وهو الاستعمال المفضي الى الهلاك اختيارا فاضيف الحكم الى العلة دون السبب بخلاف المشتري اذا اشترى جارية ثم استولدها ثم استحقت حيث يرجع بقيمة الاولاد على البايع لان البايع صار كفيلا عن البيع بما شرط عليه من البدل كأنه قال ضمنت لك سلامة الاولاد فان لم يسلموا لك فانا ضامن لكل ما يلزمك بسببهم وهذا الضمان انما ثبت في عقد المعاوضة باشتراط البدل دون عقد التبرع لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بإزاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه قيمة ما سلم له فلم يكن غرما لان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم ينفع الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا للبيع فما لحقه من الخسران تحقق للمساواة والعقر انما لزمها باستيفاء المنافع فلا يكون من الغرامة والخسران في شيء ولان البايع قد التزم سلامة البدل عن العيب بمباشرة عقد المعاوضة والعيب فوق الاستحقاق فيضمن ما لحقه بسبب الاستحقاق بخلاف عقد التبرع كالهبة والاعارة فانه لم يصر ملتزما سلامة المعقود عليه فلا يرجع عليه بشيء قوله وعلى هذا يضمن المحرم والمودع الآخر جوابا بما قالا ان المحرم والمودع اذا دلا على الصيد والوديعة يضمنان مع ان الدلالة سبب محض لانه تخلل بينه وبين الحكم فعل مختار كما في دلالة السارق تقرير الجواب ان الضمان على المحرم والمودع ليس لاجل التسبب بل بالمباشرة وذلك لان المحرم التزم بعقد الاحرام

اول الزيادات

ان لا يزيل أمن الصيد وبالدلالة أزال أمنه اذا أفضت الدلالة لا الاقتل اذا صدقت في الدلالة فلم يكن عاملا بما كان الصيد لان أمن الصيد كان بالبعد عن الناس وقد أزاله بالدلالة وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الأمن بمجرد الدلالة ولكن انما يضمن بازالة الأمن اذا تقررت بكونها مفضية الا القتل اذ قبل الافضاء لم تفوت سببا للهلاك فلا يضمن خلاف ما للمسلم فانه ليس بمحفوظ بالبعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الأمن وكذا المودع بعقد الوديعة التزم حفظها وبالدلالة عليها صار تاركا للحفظ ومضيعا لها فصار الضمان على كل منهما بالمباشرة لا بالدلالة تسببا قال ــــــ

والثالث السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر هو سبب من حيث انه ايجاد شرط الوقوع له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وكذا ارضاع الكبيرة ضمنها الصغيرة له شبهة العلة فتغرم نصف صداقها للزوج ان تعمدت الفساد خلافا للمحرم اذا نصب فسطاطا او حفر بئرا للاستقاء فتعلق به صيد او وقع في البئر لم يضمن لانعدام التعدي اقول ــــ القسم الثالث من اقسام السبب السبب الذي له شبهة العلة والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ظاهر فان في القسم الثاني ذاته معنى العلية ما عتبارا ان العلة المتخللة مضافة اليه وحادثة به فكانت مع حكمها حكمه فوجد فيه معنى العلة وهو التأثير وأما في هذا القسم فلم يوجد فيه معنى العلة وهو التأثير لان الحكم غير موجود به والعلة مضافة اليه بل هو سبب له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق هو سبب للتلف بالوقوع فيه من حيث انه ايجاد شرط الوقوع وهو زوال مسكة الارض المانعة عن الوقوع وذا المانع لتحمل العلة عملها ليس بعلة حقيقة لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم وهو التلف يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وهذا الكلام يقتضي ان يكون هذا شرطا لان الشرط يضاف اليه الحكم وجودا لا وجوبا وكذا ذكر المصنف حفر البئر من اقسام الشرط الذي في معنى العلة وقد جعله ههنا سببا في معنى العلة وفيما مر قد يجعل ما يأتي في الشرط وحاصله ان علة الوقوع ثقل الماشي والمشي سبب محض لانه مفض اليه والحفر ازالة المانع وهو مسكة الارض ولكن الثقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليهما فاضيف الحكم الى الحفر لما فيه من شبهة العلة من حيث ان العلة لم تعمل الا به اذ لولا الحفر لما وجد الوقوع بالثقل لكن ضمان العدوان لا يجب الا بالتعدي فاذا كان في الحفر متعديا بان حفر في غير ملكه اضيف التلف اليه فيضمن الحافر اذا لم يتعرض عما فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه اما لو اعترض عما فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه انقطع نسبة الحكم لا الحفر ويضاف الى ذلك المتعرض كما لو دفع انسان لآخر فوقع في البئر فان التلف يضاف الى الدافع دون الحافر وكذا لو كان لرجل مرآتان احديهما كبيرة والاخرى

مطلب

صغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ويجب عليه نصف صداق الصغيرة لان الفرقة
لم تنع من جهتها يرجع به على الكبيرة ان فرقت الفساد بان علمت بالنكاح وقعدت بالارضاع
الافساد لانه دفع الجوع والهلاك من الصغيرة لان الارضاع سبب لفساد النكاح لا علة له اما لان
الارضاع لم يوضع لفساد النكاح بل وضع لتربية الصغيرة وانما ثبت الفساد بالارضاع هنا
باتفاق الحال لتاديه الى الجمع بين الام والبنت في النكاح او لان الافساد ليس بسبب لالزام
المهر لان ملك النكاح غير متقوم على ما عرف من اصلنا فلا يضمن باتلافه شيء ولكن انما يجب نصف
المهر بطريق المتعة ابتداء بالنص ولكنه كان في شرف السقوط فالكبيرة بالارضاع اكدت ذلك وصار جار
مجرى الاتلاف كما عرف في الشهادة قبل الدخول والرجوع عنها فصارت الكبيرة مسببة للاتلاف
فكون ارضاعها سببا مع العلة لان الحكم لا يمكن اضافته لاحقيقة العلة وصار ارتضاع الصغيرة
لان فعلها غير معتبر لصغرها الا يرى انها لو قتلت مورثها لا تحرم عن الميراث فاضيف الحكم الى
الالقام وارضاع الكبيرة الذي هو سبب كما عرف في حفر البئر واذا كانت مسببة يشترط التعدي
كحفر البئر وانما يكون متعديا اذا تعدت الفساد وهذا بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا او حفر
بئرا للاستقاء فتعلق به صيد او وقع في البئر يضمن لان حافر البئر وناصب الفسطاط جزاء الصيد وان
كان مسببا لاتلاف الصيد لانعدام التعدي منه لان قصده الاستقاء والاستظلال دون اتلاف الصيد
وانما يضاف الحكم الى المسبب اذا كان متعديا وهنا قلنا لا يضمن الحافر ولكنه شيء لعدم التعدي
قال والرابع يسمى سببا مجازا كاليمين بالله تعالى والنذر المعلق وتعليق الطلاق والعتاق
بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقا الى
الكفارة ولا الى الجزاء الا يرى ان التعليق كيف يخرج المتمتع من ان يكون سببا لصيام السبعة في قوله
تعالى وسبعة اذا رجعتم تتم لجزاء اوها قبل الرجوع من منا لخلوه في قوله فعدة من ايام اخر
فلم يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا لاداء الصوم ولكنه يحتمل ان يؤدى اليه فسمي سببا مجازا
وهذا عندنا واما في جعله سببا مع العلة وعندنا هذا المجاز شبهة الحقيقة كما خلافا للزفر
وتبين ذلك في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق فعنده لا يبطله لان المعلق بالشرط لا يكون طلاقا ولا سببا
له قبل وجوده بلا شبهة الا يرى انه يصح التعليق بالملك والمطلقة الثلث وان عدم الحل فلان يبقى
هنا كما ولا كذلك المعلق بالشرط وان لم يكن طلاقا وسببا له ولكن فيه شبهة ذلك على ما مر ان
التعليق بالشرط يمين وموجب البر والبر مصون بالطلاق كما يصون موجبه رد العين والمضمون
بالقيمة ثم للقيمة شبهة الوجوب حال قيام العين حتى صح الرهن والكفالة واستند الملك الا وقت
الغصب فكذا هنا والشبهة لم تبق الا في محلها كالحقيقة وتحقيقه ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي

لان الظاهر عدم ما لحدث وقد فات بتنجيز الثلث فلا بقي اليمين بدون الجزاء لان فما يرجع
الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء بخلاف الاضافة لان الملك لان انعقاده ليس باعتبار
الملك في الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط اقول التنم الرابع
من اقسام السبب يسمى سببا مجازا كاليمين بالله فانها تسمى سببا للكفارة قبل الحنث
مجازا لا حقيقة وذلك لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا موصلا الا الحكم واليمين
ليست كذلك وذلك لان اليمين تعقد للبر قصدا اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت اليمين
بالله اما بالشرط والجزاء وذلك اي البر قد لا يكون طريقا الى الجزاء في اليمين بالشرط والجزاء
ولا الى الكفارة في اليمين بالله لان البر مانع من الحنث لانه ضد الحنث والكفارة لا تجب الا عند
الحنث فلا تكون اليمين موصلة الا الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا كما سياتي وجه
المناسبة واما قال ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الا الحكم لان السبب الذي هو علة
حقيقة او فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع كونه موثرا فيه فالذي يكون طريقا اليه
بدون التاثير يكون ادنى حالا منه وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه نحو ان دخلت الدار
فلله علي كذا يسمى سببا لوجوب المنذور مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط نحو ان
دخلت الدار فانت طالق او عبده حر يسمى سببا لوقوع الطلاق والعتاق مجازا لا حقيقة
لان الشرط معدوم عارض الوجود واليمين بالتعليق بمنزلة الاشياء للمنع عن وجود الشرط
ظاهرا حتى فالترتيب الجزاء فالتعليب عدم الشرط فلا يوصل التعليق الى الجزاء البتة فلا يكون
سببا حقيقة ثم اوضح كون التعليق بالشرط ليس بسبب حقيقة بقوله الا يرى ان التعليق بالشرط
في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف يخرج المتمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع
حتى لا يجوز اداء السبعة قبل الرجوع من منا لانه لما تعلق صوم السبعة بشرط الرجوع بقوله اذا
رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل الرجوع لا يكون سببا فيكون اداء قبل وجود السبب فلا يجوز
والمراد بالرجوع اما الفراغ من اعمال الحج او الرجوع الى الاهل على الاختلاف المشهور ليس بمقيد
عاذكره المصنف وعلى الرجوع من منا وكمن لما كان الرجوع من منا متوقفا على الفراغ فذكره
بذلك بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة
حتى جاز الاداء في السفر والفرق ان قوله فعدة من ايام اخر ليس تعلق بل هو اضافة للصوم الى
وقت وقد عرف ان الاضافة سبب في الحال دون التعلق ثم اشار الى وجه تسمية اليمين والمعلق بالشرط
سببا مجازا فقال لكنه اي لكون اليمين والمعلق بالشرط محتملا ان يؤدي الا الحكم وهو الكفارة او الجزاء
عند الحنث ووجود الشرط فسمي اليمين سببا للكفارة والمعلق بالشرط سببا للجزاء مجازا تسمية للشيء باسم
ما يؤدي اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وهذا اي ما ذكرنا

ان اليمين ليس بسبب للكفارة حقيقة بل مجازا وان المعلق ليس بسبب للجزاء حقيقة من هنا
حتى لم يجز التكفير قبل الحنث بعد اليمين لكونه اداء قبل السبب وجوزنا تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لعدم كونه سببا في الحال فلا يحتاج الا المحل وانتفى جعلنا كجعل المذكور وملونا بيمين والمعلق
بالشرط سببا هو في معنى العلة باعتبار ان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو
الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة حقيقة باعتبار
تاخر الحكم لكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا عمر وان كان سببا في الحال جوزنا التكفير
قبل الحنث لجواز التعجيل بعد وجود السبب وان لم يوجد الشرط كتعجيل الزكوة بعد النصاب قبل
الحول وابطلنا التعليق بالملك اذ السبب لا بد له من محل ولم يوجد قوله وعندنا هذا المجاز
شبهة الحقيقة اي المعلق بالشرط وان سميناه سببا للجزاء مجازا لكن له شبهة حقيقة العلة خلافا
للشافعي فان عنده مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة وبيّن فائدة الخلاف في مسئلة التنجيز هذا يبطل
التعليق ام لا فعند زفر لا يبطله حتى لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا
يكون التطليق الاول باقيا حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر لم دخلت الدار يقع الثلث عندنا ولا يقع
عندنا هو يقول بالشرط لا يكون طلاقا في الحال ولا سببا للطلاق قبل وجود الشرط بلا شبهة كما
ذكرنا وليس له ايضا شبهة العلة فلا يحتاج الا المحل وهو الملك في الحال واحتمال صيرورته سببا
في المآل بوجود الشرط لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكتفي احتمال وجود المحل وهو قائم
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال عين ومحل ذمة الحالف فتبقى ببقائها وحاصله
ان شرط صحة التعليق وجود الملك عند الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق
ووقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي الملك فما حال التعليق انما يشترط الملك او الاضافة
لا سبب الملك وان لم يكن سببا فباعتبار معنى آخر وهو انا باعتبار ان التعليق يقتضي الملك وذلك لانه
لا بد من وجود الملك حال وجود الشرط فاذا علق بسبب الملك كان تزوجتك فانت طالق فالملك
قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق فاما اذا علق بغير الملك كان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود
الملك في الحال ليستدل بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر
في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون تحقيقا وذلك بان يكون متيقنا الوجود عند
وجود الشرط او محتمل الوجود وذلك بان يكون في الملك او مضافا الا الملك ثم اذا وجد الملك حال التعليق
صح التعليق فصار زوال الحلية المآل من حيث انه لا ينافي وجود الملك عند وجود الشرط وزوال الملك
سواء لان بقاءه ببقاء ذمة الحالف لا ببقاء المحل والملك ثم زوال الملك بعد وان الثلث لا يبطل التعليق

لما عرف

لما عرف ان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها كذا لا يبطلها ايضا زوال المحل بوقوع الثلث الا ترى انه
لو علق الطلاق بالنكاح بعد ما تطلق ثلثا صح حتى ان صفة المحل معدوم في الحال فلان يبقى هناك
اي فيما علق ثم يجز الثلث اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وصار كالظهار والايلاء قوله
ولكنا نقول في جواب ذفر ان المعلق بالشرط وان لم يكن تعليقا في الحال ولا سببا للطلاق حقيقة
ولكن فيه شبهة كونه علة الطلاق باعتبار ان التعليق بالشرط يمين وموجب اليمين البر لانها
شرعت له اذ المقصود من شرعية اليمين سواء كان بالله او بغيره كالشرط والجزاء فحض المحلوف
عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائزا الاقدام والترك من غير لزوم
شئ فاذا قصد الحالف توجيه احدهما اكد باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها
على تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مقصودا بالجزاء صار معنى انه لو فات البر يلزمه
الجزاء في اليمين بالشرط كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع
ويكون وجوب الجزاء او الكفارة مانعا له من تفويت البر فيكون واجبا لرعاية كوجوب
الضمان يكون مانعا له من الغصب واذا صار البر مقصودا بالجزاء صار للتعليق شبهة الثبوت
في الحال قبل فوات البر فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق
كالغصب موجبه رد العين لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت والمغصوب مضمون بالقيمة
على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فكون للغصب حال قيام العين شبهة
الجواب القيمة حتى صح ابراء الغاصب والابراء يقتضي سابقة الوجوب وكذا صح الرهن والكفالة
بقيمة المغصوب حال قيامه حتى وجب على الكفيل القيمة حال هلاكه ولو لم يكن للقيمة ثبوت من وجه
لما صحت هذه الاحكام اذ الكفالة لا تفيد الا ما لزم دين وكذا الرهن لا يصح بدين لم يجب بعد لان الابراء
قبل الغصب ويستند الملك بعد اداء الضمان الا وقت الغصب ولو لم يكن سببا لما استند فكذلك
هنا وهو التعليق ثبت له شبهة وجوب الطلاق قبل فوات البر لوجود الشرط لما ذكرنا والشبهة
لا تبقى الا في محلها كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق فلا يبقى
اليمين بدون المحل لان فيما يرجع الى المحل يبنى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في باب النكاح وفي
الابتداء لا يصح التعليق بدون المحل فلا يبقى بدونه ايضا فيبطل التعليق بزوال المحل بالثلث لا بزوال
الملك عاد دونه تحقيقه اي الذي يحقق ما ذكرنا من بطلان التعليق بتنجيز الثلث ان الجزاء في التعليق
طلقات هذا الملك لانها هي المانعة اذ الظاهر عدم ما لم يحدث لانه موهوم فلا اعتبار له وقد فات طلقات
هذا الملك لا يبقى التعليق قوله فلان الاضافة الى الملك جواب عما قال زفر وهو ان بقاء التعليق
لا يحتاج الا بقاء المحل بدليل ان التعليق بالملك يصح وان كان المحل غير ثابت في الحال وصح تعليق طلاق الاجنبية

وقد تقدم في البيوع اذا قال البيع بعتك هذا العبد او هذه الدار بكذا فقال المشتري اشتريت ونقض البيع بعد البيع بعد الرد بخيار الرؤية صح ولو قال بعتك نصف هذا العبد او نصف هذه الدار بكذا فقال المشتري اشتريت لم يصح البيع بعد الرد بخيار الرؤية لان الصفقة تتفرق على البعض والبعض مستور

او المراة التي حرمت عليه بالثلث بالملك او ان عدم المحل فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وايضا لو كان للتعليق شبهة العلة لما جاز التعليق بالملك اذ الشبهة لا تثبت في محل هو في الحال اجنبية تقرير الجواب ان صحة تعليق الطلاق بالملك ليس باعتبار الملك والمحلية الحال بل ليتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة لكل الطلاق اذ الطلاق مستفاد بالنكاح فيكون الجزاء متيقن الوجود في تلك الحالة فيحصل به فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط خوفا عن لزوم الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال قيام المحل بل هذا اولى بالصحة لان الجزاء متيقن الوجود عند وجود هذا الشرط وليس كذلك في سائر الشروط فانه ثابت ظاهرا لا في غير متيقن به فكان اولا بالصحة هذا ما ذكره في الكتاب و لم جواب آخر ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة وهو ان تعليق الطلاق بالملك انما يصح وان عدم المحل الى الحال اذ الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلة لان الطلاق مستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة فكان في شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح لعدم الفائدة حتى لو قال لاجنبية ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعلق بشبهة العلة بطريق اولى اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا بطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة العلة معارضا لشبهة كونه تطليقا في الحال لشبهة من ثبوت شبهة الوقوع وثبوت السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازا لشبيها للحقيقة يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكون الشرط بمعنى العلة يقتضي عدم ثبوت المحلية وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فصار استعارض فلم يشترط قيام محل الجزاء في الحال للزوال الموجب له لانه انما كان يشترط لكل شبهة التعلق التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقي التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحل ذمة الحالف فيبقى ببقائها فاذا وجد الشرط انحل الجزاء قال ـــــ ولا يلزم بقاء الظهار بعد تنجيز الثلث لان الظهار لحرم الفعل لا لحرم المحل الاصلي الا ان قيام النكاح من شرطه فلا يشترط بقاءه لبقاء المشروط لما عرف خلافا للطلاق لانه لحرم المحل الاصلي وقد فات بتنجيز الثلث فيبقون بقوات محل فان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع قلنا نعم من هذا الوجه ولكنه انما يرتفع لان الرضاع لحرم مؤبد والظهار لحرم موقت فلا يتصور اجتماعهما لما قلنا ـــــ ولا يلزم بقاء الظهار لا اخره هذا جواب عما قاس عليه فرق تقريره انه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال لامراته اذا دخلت الدار فانت علي كظهر امي او فوالله لا اقرب كل اربعة اشهر طلقة ثلاثا لان الابطال ذكر التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط بتنجيز الظهار والايلاء

نعم هذا كان ينبغي ان لا يبطل تعليق طلاق بتنجيز الثلث بالقياس على الظهار والايلاء والجامع ان الطلاق كتاج لا الملك كما ان الظهار والايلاء حتى ان الفرق بين الطلاق وبينهما وهو ان الظهار لحرم الفعل وهو الوطء لا لحرم المحل الاصلي فانه باق ولهذا يظهر انه بعد الكفارة وهذا لان الظهار لا يعقل لابطال المحل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار ولفوات محله بل اثر في منع الزوج عن الوطء لا وقتا لتكفير فلما كان حكمه المنع عن الوطء بقي بعد الطلقات الثلث لبقاء حكمه وهو المنع باعتبار حرمة المحل فانتفاء المحل لا يكون منافيا لحكم الظهار وهو لحرم الفعل بل يكون مؤيدا لما فيه والظهار وان عدم المحل بتنجيز الثلث فمع هذا كان ينبغي ان يصح ابتداء الظهار في غير الملك فاراد دفع هذا السؤال فقال الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع عن الوطء متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتصور ذكر فاشترط الابتداء الظهار الملك لذكره وهو النكاح فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط اي فلا يشترط بقاء الشرط وهو النكاح الذي شرط لابتداء الظهار لبقاء الظهار الذي هو المشروط طاعا فان ما شرط للابتداء لا يشترط للبقاء كالشهود في النكاح فلا ان الطلاق لانه لحرم المحل الاصلي بمنع عمله في ابطال المحل وقطع الملك فلا بد من المحل وقد فات المحل بتنجيز الثلث فلا يبقى اليمين بالطلاق اذ الشيء لا يبقى بدون محله فاما الايلاء المعلق فلا حاجة الا ان تكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك للتعيين فلا بطل لعدم الملك والايلاء المنجز عن المحل ايضا فان فيء اذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح لما ذكرتم وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ بعد الظهار كما لا يرتفع بتنجيز الثلث ولكنه يرتفع الظهار بالرضاع فكان ينبغي ان يرتفع بتنجيز الثلث والجامع ان كلا واحد منهما لما ان رفع المحل قلنا نعم من هذا الوجه وهو ان بقاء المحل لا يشترط لبقاء النكاح يقتضي ان لا يرتفع الظهار بالرضاع كما لا يرتفع بتنجيز الثلث لكن انما يرتفع الظهار بالرضاع بوجه آخر وهو ان بين موجبهما منافاة فلا يمكن الجمع بينهما وذلك لان موجب الرضاع لحرم مؤبد وموجب الظهار لحرم موقت بالتكفير فلا يتصور اجتماعهما فاذا ثبت الرضاع بطل الظهار فزال الظهار وبتنجيز الثلث فانه لا منافاة بين موجبهما لان وقوع الثلث لا يقتضي التحريم المؤبد كالرضاع ولهذا لو بعد زوج اخر فامكن اجتماع موجبهما فافترقا واعترض ايضا بان المراة اذا ارتدت وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل محل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت مولاها فاعتقها ارتدت وسبيت وعادت لا المولى استحق العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها طلقت في العدة وقع طلاقها ولو ارتد اجنبيا لا بطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين عن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثابتا لا يعود

وتكن تتعلق بالموت تعتق آخر بسبب جديد وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانما
لا تصير ام ولد له فان فعلها صارت ام ولده الآن لقيام النسب في الحال قال
واما العلة فهي ما يجب الحكم به وهو ستة اقسام اسما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل لانه
وضع له ومعنى لانه شرع لاجله وحكما لانه يثبت به وهو الحقيقة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالتعلق
بالشرط وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف ومع خيار الشرط وذلك لكونه علة لا سببا ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الاجازة وكذا عند الاجازة وكل اجاز مضاف الى وقت لكنه
شبيه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه الى قوله هذا فرع من مباحث
السبب شرع في مباحث العلة وهي في اللغة عبارة عن عارض يتغير به وصف المحل ومنه سمي المرض
علة والمريض عليلا فان المحل يتغير لخلو له من وصف القوة الا العجز وفي الاصطلاح عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء وآخرز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فانه يضاف اليه وجود الحكم
لا وجوده وآخرز بقوله ابتداء عن علة العلة وهذه عبارة الكرخي وعبارة المشايخ لا منصوص
ان العلة هي الذي اذا وجد يجب الحكم به معه وهذا الحد هو الذي ذكره المصنف وآخرز بقوله يجب
الحكم به عن الشرط كما مر وآخرز بقوله معه عن قول بعض المشايخ بان الحكم يوجد عقيب العلة لا معها فان
المذهب المختار عند جمهور المشايخ بان العلة مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض المشايخ بين
العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العلة العقلية وتتاخر عن الشرعية وكلام صاحب
الهداية في بعض المواضع يشير الى هذا حيث ذكر فيمن دفع الى واحد مائتي درهم فضاعا انه جاز عندنا
خلافا لزفر وعلل للمذهب بقوله ولنا ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه فعلل لزفر بان الغنى قارن الاداء
فحصل الاداء الى الغني وكذا ذكره في مسئلة انت طالق ثنتين مع عتق مولاك ايا كم الطلاق يوجد
بعد التطليق فهذا يشير الى ان المعلول متاخر عن العلة وقال بعضهم في تعريف العلة انها هي المعرف
اي الدال على وجود الحكم وقالوا ان العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل
المؤثر هو الله ورد بانه يدخل العلامة في تعريف العلة ولا بعد بينهما فرق لان الاحكام بالنسبة الينا
مضافة الى العلل كالمضاف الى الشراء والقصاص الى القتل وليست مضافة الى العلامات كالرجم الا احصان
فلا بد من الفرق بينهما وقيل العلة هي المؤثرة ورد بانها في الحقيقة ليست مؤثرة بل العلل الشرعية
معرفات لان الحكم قديم فلا تؤثر فيه الحادث واجاب عن هذا بعض اصحابنا بانا قد ذكرنا ان الحكم المطلق
مؤثر لحكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في
الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الامر بذلك الامر كالقصاص بالقتل و
الاحراق بالنار والفرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكلامن جعل العلل العقلية مؤثرة بذاتها

تجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان للعلل العقلية للاحتراق عندهم بالذات فكذا القتل
العمد علة لوجوب القصاص بالذات ومن جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة
الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها
تجعل العلل الشرعية كذلك فان المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في الكلام
الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام بضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بتلك الاحكام
لا الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجل في ظاهر
الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب لهذا معنى كونها موثرة قوله وهي ستة اقسام
اي ما يطلق عليه اسم العلة على ستة اقسام وذلك لان مورد القسمة ينبغي ان يكون صادقا على الاقسام
على سبيل الحقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح التقسم لان العلة حقيقة لا يصدق
الا على قسم واحد وهو القسم الواحد الاول واليه اشار المصنف بقوله وهو الحقيقة فلا بد ان يجعل
مورد القسمة ما ذكرنا وكذا هذا المعنى يتاتى في تقسيم السبب والشرط والعلامة وقد ذكر غير
المصنف من المشايخ ان العلة ينقسم الى سبعة اقسام احدها علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق و
ثانيها علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بالخيار وثالثها علة اسما وحكما لا معنى كالسفر وراابعها علة
معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير وخامسها علة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول وسادسها
علة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وسابعها علة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط السالم عن
معارضة العلة كخيار البلوغ والتقسم الى سبعة اقسام عقلي وذلك لان العلة الحقيقية لا بد فيها
من اجتماع ثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان يضاف الحكم اليها ابتداء وتكون موضوعة
لوجهها شرعا وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون موثرة في الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان
لا تتراخى الحكم عنها بل تثبت عقيبها متصلا بها او معها على الخلاف فاذا انتفت هذه الاوصاف كانت
علة حقيقة فانتفاء المجموع اما ان يكون بانتفاء جميع الاوصاف وبانتفاء البعض لا يجوز ان يكون
ههنا بانتفاء الجميع لانه لو انتفى جميع هذه الاوصاف لا يطلق عليه اسم العلة والتقدير انه يطلق عليه
الاسم فتعين ان يكون بانتفاء البعض فاما ان يكون بانتفاء وصف او وصفين فيكون ستة اقسام
يعرف بالتامل ومع القسم الاول يصير سبعة وبعبارة اخرى ان وجد اجتماع الاوصاف من الثلثة
فهو القسم الاول وان لم يوجد شيء منها لا يسمى علة اصلا وان وجد احدها منفردا فحصل ثلثة اقسام
او وجد اجتماع الاثنين منها فثلثة اقسام اخر فالمجموع سبعة والقسم السابع وهو الشرط السالم
عن معارضة العلة الذي سميناه علة حكما لا اسما ولا معنى ثم اذا لم يوجد فيها بعض الاوصاف وكانت
علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف المشايخ والعلة التي يشبه الاسباب غير خارجة من هذه
الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كالعلة

وكان يتكرر العلة اسما ومعنى لا حكما لانه قد ذكره مرة ونفى من الاقسام ولم يذكره المصنف من اقسام
العلة لانه من اقسام الشرط قد ذكره في الشرط ولم يذكر في العلة فلذلك قسمها على ستة اقسام
الاسبوعة واما غيره من المشايخ انما ذكر من اقسام العلة لان الحكم مضاف اليه فيكون علة حكما فالى اصل
ان القسم السابع شرط لحكم العلة فجاز ابراده في الموضعين وفي احدهما وانما قلنا بان البيع المطلق
من قبيل القسم الاول لاجتماع الاوصاف الثلثة المذكورة فيه لانه علة اسما لكونه موضوعا للملك
ومعنى لانه مؤثر فيه وحكما لان الملك يثبت متصلا به وكذا النكاح للحل والاعتاق لزوال الرق
وانما قيدنا البيع بكونه مطلقا احترازا عن البيع بشرط الخيار فانه ليس من هذا القبيل كما سيأتي
قوله وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالتعليق بالشرط هذا اشارة الى القسم الثاني على الترتيب المذكور
في المتن لاعلى الترتيب الذي ذكرناه وذلك لان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط علة اسما لان الحكم
يضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت بها في الحال فلم يكن علة حكما وموجبا غير مؤثر في الحكم قبل الشرط بل هو مانع
من الثبوت عاما مر فلم يكن علة معنى لان العلة معنى وحكما ما ثبت الحكم عند تقرير لا عند ارتفاعه
والتعليق ليس كذلك لان الحكم يثبت بعد ارتفاعه موجود الشرط فيكون علة اسما لا حكما ولا معنى
قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف وهذا اشارة الى القسم الثالث فان البيع الموقوف
بيع الفضولي علة للملك اسما لوجود ركن البيع من اهله في محله ومعنى لانه هو المؤثر في الحكم بعد الاجازة
وقد ظهر اثره ايضا في الحال فان الملك يثبت للمشتري موقوفا على الاجازة حتى لو اعتق المبيع يتوقف
اعتاقه ولا يبطل فلو مات توقف بطلانه كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فكان علة
معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه حنث ولكنه ليس بعلة حكما لان حكمه الاصلي وهو
ثبوت الملك اثبات للمشتري تتأتى الى اجازة المالك لمانع وهو عدم رضاه لان ملكه محترم لا يجوز
ابطاله بغير اذنه فلو ثبت الملك للمشتري قبل اجازة المالك لتضرر به المالك لخروج المبيع عن ملكه بدون
رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل ومستند الى وقت العقد حتى يملك المشتري
بزوايده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه علة لا سببا وكالبيع بشرط الخيار علة اسما لان الملك
يضاف اليه ومعنى من حيث انه مؤثر في الملك لا حكما لان الملك تتراخى عنه بدخول الشرط علة لما عرف
مرارا ان الشرط دخل هنا على الحكم دون السبب اذ القياس يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكن
متضمنا تعليق التملك بالخطر وهو قوي الا انه شرع جوازه للحاجة والضرورة وهي تندفع بدخوله
على الحكم الذي هو اقل خطرا فكان اولى اذ لو دخل على السبب كان داخلا على الحكم ايضا ولو دخل على الحكم
لا يلزم دخولها السبب يبقى السبب خاليا عن الخيار فكان علة اسما ومعنى ودلالة كونه اي من كل واحد
من البيع الموقوف بشرط الخيار وعلة لا سببا موان المانع وهو عدم رضا المالك في البيع الموقوف والخيار في البيع
بشرط الخيار واذا زال بالاجازة او باسقاط الخيار اقتضى الحكم اي ثبت الملك للمشتري من الاصل

اي من

اي من وقت العقد مستندا الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوايده المتصلة والمنفصلة وظهر انه
كان علة لا سببا اذ المسبب يثبت مقصورا الى وقت وجود السبب ولا يتوهم تأخر
الحكم الى سبب لا علة اذ العلة قد يتأخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
مع ان الحكم متأخر الادراك عند مضي ايام اخر والفرق بين البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار ان
اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود
من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف نفاذه على ثبوت الملك له باسقاط الخيار وفي البيع
الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لا التعليق بالشرط فثبت اعتاقه بصفة التوقف انفاعلى
نفوذه بثبوت الملك بالاجازة قوله وكذا عقد الاجارة اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له ومعنى لانه مؤثر في اثباته
وكذا صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح تعجيل الزكوة قبل الحول فدل على كونه علة اسما ومعنى
اذ لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كما لا تكفر قبل الحنث عندنا ولكنه ليس بعلة حكما لان المنفعة
معدومة فكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد الى زمان الوجود واذا لم يثبت الملك
في المنافع المعدومة فكون الحكم وهو ملك المنفعة لم يثبت الملك في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما
في الثبوت وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اذ المعدوم ليس بمحل له الا ان الشرع جوزه للضرورة
باقامة العين مقام المنفعة وكذا اكل الجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
نحو قوله انت طالق غدا وكالنذر المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا وكالاجارة المضافة بان يقول في رجب اجرتك الدار من غرة شهر رمضان علة اسما
لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف
اليه لعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد تقتضي
عدم العلية في الحال حكما وكون ما وجد من الايجاب والقبول مفضيا الى انعقاده علة في حق
الحكم عند وجود الزمان المضاف اليه فكان له شبه الاسباب فثبت الحكم عند مجيء الوقت
مقتصرا لا مستندا الى الزمان الايجاب بخلاف البيع الموقوف اذا زال المانع فانه ثبت الملك
من وقت البيع والفرق انما نشأ من مشابهة السبب وعدم المشابهة وحاصله ان السبب
الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت
من جنس علة تكون مشابهة للسبب لوقوع الزمان بينهما وبين الحكم والعلة اذا ثبت حكمها
ثبت من اول فلم تتخلل الزمان بينهما وبين الحكم معنى فلا تكون مشابهة للسبب فلما كان الايجاب
المضاف لا وقت علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء في النذر المضاف حتى لو قال

لله على ان اتصدق على اولادهم فتصدق قبل مجيئه وقع عن المنذور عندنا خلافا لزفر كاداء
الزكوة قبل الحول وكذا لو اضاف النذر بالصوم او الصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله
عندابي حنيفة والي يوسف لوجود العلة اسما ومعنى وان تاخر حكم الاداء الا ترى ان ذكر الوقت
بمنزلة الصوم حالة السفر وقال محمد وزفر لا يجوز اعتبارا لما يوجبه البعد عما نذر في وقت
بعينه بما اوجبه الله تعالى في وقت بعينه قال ـــــ وعلة يشبه السبب وهو ما يوجد
ركن العلة ويتراخى عنه وصف فيتراخي الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل
حكمه فكان المعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم يشبه السبب من حيث انه لا يوجب الحكم للحال
ما لم يوجد وصفه كالنصاب مع الحول اما الحول علة اسما لانه وضع لمعنى هو مؤثر لكنه بصفة
النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب فلما كانت العلة اصلا ثبت الوجوب من الاصل في التقدير
فجاز تعجيله ليصير زكوة بعد الحول وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرع بوصف اتصل به
فاذا اتصل به استند حكمه الى اول المرض فيبطل تبرعه مما زاد على الثلث وهذا اشبه بالعلل
من النصاب الا ترى ان الحكم لا ما هو حادث به وكذا الخرج بوصف الرأية علة لوجوب الكفارة
فقبلها يجوز التكفير مالا او بدنا وكذا العلة من هذا القسم انما سميت بشبه الاسباب كالرمي وشراء
القريب والتزكية من هذا القسم عند ابي حنيفة رح ضمن عند الرجوع اقول سياق
كلام المصنف يشير الى انه جعل العلة التي يشبه السبب قسما آخر لانه لم يذكر بعده الاقسمين
فلو جعل هذا القسم رابع الاقسام يصير المجموع ستة بل خمسة وهو قد ذكر ان الاقسام ستة
ولهذا لم يذكره بقوله وكذا العلة التي يشبه السبب كما ذكر فيما سبق وكذا عقد الاجارة وكل
عقد مضاف ولكن عند التحقيق يظهر ان هذا القسم راجع الى القسم الثالث وهو العلة اسما
ومعنى لاحكما ويعلم ذلك ايضا من الامثلة المذكورة فانها كما سيأتي لكنه مشابه للاسباب فالقسم
الثالث وهو العلة اسما ومعنى لاحكما قد يوجد مع مشابهة السبب كالاجارة ونحوها وقد
يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بما ذكره المصنف ههنا بقوله وعلة
يشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة ويتراخى عنه اي عن ركن العلة وصف فيتراخي حكمه الا
وقت وجود الوصف فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه اي اتصل الوصف بالاصل الحكم
فصار الاصل مع وصفه علة تامة للحكم وكان قبل وجود الوصف بعض العلة من حيث ان الاصل
هو الموجب للحكم والمؤثر فيه لهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف اذ الوصف تابع فلا يعدم
الاصل بعدمه وكان الاصل علة معنى وان عدم وصفه لكنه يشبه السبب من حيث ان الاصل لا يوجب
الحكم للحال ما لم يوجد وصفه اذ الاصل لا يصير مؤثرا تاما بدونه وصفه وهو منتظر فكان الاصل

قبل وجود الوصف طريقا الى الحكم فكان شبيها بالسبب وذكر مثل النصاب في اول الحول فانه علة
لايجاب الزكوة اسما لانه وضع لشرعا وكذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في الوجوب
اذ الغناء يوجب المواساة على المحتاجين والاحسان اليهم لاحكما لتراخي الحكم عنه اذ الزكوة لا يجب
اداؤها الا بعد الحول اذ النصاب لا يوجب الزكوة الا بصفة النماء كيلا يستأصل اصل المال
وحصول النماء لا يمكن الا بعد مدة لتغير الاسعار وحصول الربح والنسل وقد قدر الشرع
ذلك بالحول حيث قال التي على اللام لاز كوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم كون النصاب
موجبا للزكوة عن الحال لا وصفا لنماء اشبه النصاب قبل وجود وصفه وهو النماء الاسباب
ولو لم يكن متراخيا اليه كان علة غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الا ما هو علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لانه لا يستقل بنفسه بل هو
وصف قام بالمال فلا يصلح كونه مؤثرا تاما بل المؤثر التام المال النامي فكان علة مشابهة
بالاسباب ولكن لما كانت العلية اهلا باعتبار وجود اصل النصاب وان تراخى وصفه كان
وجوب الزكوة ثابتا من الاصل ومن اول الحول في التقدير وان كان وجوب الاداء متراخيا
الى وجود الوصف بعد الحول فجاز تعجيل الزكوة بعد كمال النصاب قبل الحول ليصير المؤدى
زكوة بعد الحول لا في الحال وقال الشافعي يجوز التعجيل ويقع المؤدى زكوة في الحال لان النصاب
علة تامة للوجوب فصار كتعجيل الصلوة في اول الوقت وقال مالك النصاب قبل الحول ليس
بعلة بل هو جزء العلة والجزء الآخر كونه ناميا فصار كعلة ذات وصفين فلا يجوز التعجيل
قبل الحول اذ تقديم الحكم على احد جزئي العلة تقدم على العلة اذ الحكم مضاف الى الجزء الاخير
فكان التعجيل اداء قبل وجود السبب فلا يجوز كتعجيل الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت
والتحقيق فيما ذكرنا وهو ان العمل بالاصل والوصف واجب لا يجوز ترك العمل باحدهما فلما
كان اصل العلة موجودا جاز التعجيل ولما كان وصف معدوما لا يكون المؤدى زكوة في الحال
بل يصير زكوة بعد وجود الوصف في المال المستند الى اول وقت الحول لخلة النماء واذا صام
والمقع اذا صلى في اول الوقت حيث يقع المؤدى عن الفرض في الحال لوجود اصل العلة مع الوصف
فان قيل لو لم يجعل المؤدى زكوة في الحال لورد عليه ما ذكر الكرخي في مختصره والناطفي في
اجناسه وصاحب الهداية في مختصره وهو ما لو عجل زكوته ودفع الى فقير مسلم فصار الفقير غنيا
او ارتد والعياذ بالله او مات قبل الحول جاز عن الزكوة اعتبارا لوقت الدفع فلو كان المؤدى
زكوة بعد الحول لردد بين حال الاداء لكان ينبغي ان يجب عليه الاعادة في هذه الصورة لان المحل بين
مصرفا وقت صيرورته زكوة قلنا المراد من كون المؤدى زكوة في آخر الحول ان ينظر الا وقت تمام الحول

الا ما هو صفة العلة هل هي حاصلة ام لا فان كانت حاصلة المؤدى يقع زكوة بعد الحول بطريق
الاستناد لا اول الحول وان لم يكن حاصلة يقع المؤدى تطوعا وفي الصورة المذكورة صفة العلة
وهي النماء حاصلة عند الحول فيستند الى وقت الاداء وقد كان الفقير محلا حينئذ فصار كما
لو اعطى بعد الحول فقيرا ثم كوته ثم صار غنيا او مات او ارتد قوله وكذا مرض الموت
علة لكون المريض في التبرع اسما لانه وضع له شرعا ومعنى لكونه مؤثرا فيه لاحكما لتاخره
لان وجود الموت لان المرض انما يصير علة للحجر بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه لتوقف صيرورته علة حكما على وصف آخر وهو الاتصال بالموت كتوقف
الزكوة على وصف النماء فاذا تم باتصال الموت به استند حكما الى اول المرض فبطل تبرعه
عازا دعا الثلث واذا صح عن المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وهذا اي
المرض شبيه بالعلل من النصاب لان معنى العلية فيه اكمل وانم من النصاب لانه تراخى حكمه
الا ما هو حادث به اذ الموت حدث بالمرض بخلق الله كما حصل بالقتل وان كان المقتول
ميتا ما جلا لانا امرنا باضافة الاحكام الى الاسباب الظاهرة والحادث يضاف الى اقرب
الاسباب ولا سبب سوى المرض وهو صالح لانه يفضي اليه بتراكم الآلام وانضاء الرطوبات
فيضاف اليه فكان معنى العلية تاما فيه بخلاف النصاب فان النماء ليس بحادث به اذ انما حصل
بالتجارة وحسن التصرف وكثرة الربحات وتغير الاسعار الحادث بخلق الله لا بفعل المالك
وكذا التوالد والتناسل والدر والنمن ليس بحاصل بالنصاب بل بالسوم في المرعى والمستفاد
فكان معنى العلية فيه قاصرا فلما حصل مع ذلك علة يشبه السبب فالمرض اولى وكذا الجرح خطاء
علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى لانه موضوع له ومؤثر فيه لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وهو صفة
مستظرة ثابتة بالجرح كثبوت الموت بالمرض وكان الجرح قبل السراية علة يشبه الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف فقبلها اي قبل السراية بعد الجرح يجوز اداء الكفارة مالا كالاعتاق والاطعام
وبدنا كالصوم لانه اداء بعد وجود السبب كما جاز اداء الزكوة قبل الحول وكذا علة العلة من هذا
القسم اي من قسم العلة التي يشبه السبب من حيث انه تخلل بينها وبين الحكم واسطة وهي الثانية
كالرمي فانه علة للقتل لكن بواسطة ان الرمي علة لتحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي
وتفوذه فيه وهو علة للجرح الذي هو علة لتراكم الآلام الذي هو علة للموت فهذه الوسايط
موجبات الرمي فكان الرمي علة للقتل وهذه الوسايط كالصفة لها وكان علة بمعنى السبب
ومثل شركا القريب فانه علة للملك وملك القريب علة للعتق فشركا القريب علة العلة للتوسط
الملك بينه وبين الحكم فكانا لشركا كالطرق الموصل الا العتق فيكون علة يشبه السبب باعتبار ان
الواسطة من موجبات الشركا فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حادثة بالاولى كانت الاولى العلة ومن

حيث انها لا تعمل الا بالواسطة كانت شبيهة بالسبب والدليل عليه ان الشركا هنا علة العتق انه
لو اشترى القريب نابوبا عن الكفارة جاز لقران النية بعلة العتق فلا ولما لو اشترى المحلوف
بعتقه بنية الكفارة حيث لا يجزيه عنها لان الشركا في هذه الصورة شرط محض وليس بعلة اذ العتق
عند وجود الشرط مضاف الا التعليق السابق وموقوله ان دخلت الدار فانت حر فلم يقترن
نية الكفارة عامل وعلة العتق قوله والتزكية من هذا القسم ايضا من قبيل علة يشبه
السبب لانه بمعنى علة العلة عند ابي حنيفة حتى ضمن ابو حنيفة شهود التزكية عند الرجوع بعد
الرجم اذ الموجب للحكم بالرجم شهادة شهود الزنى لكن الشهادة لا يكون موجبه للرجم بدون التزكية
فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية كما اضيف الى الشهادة ايضا فاي التزكيتين
رجع كان ضامنا للدية وقالا المزكون لا يضمنون شيا لانهم اثنوا على الشهود خبرا فصارا
كشهود الاحصان فلنا التزكية اعمال للشهادة اذ القاضي لا يعمل بالشهادة بدون التزكية
فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض حتى ان قبل الشهادة ليست علة
للقتل لانها تم وضح لم ولهذا لا يجب القصاص على الشهود بالرجوع بعد استيفائه وكذا التزكية
ليست موضوعة لعلة الشهادة فلا يكونان بمنزلة العلة بل بمنزلة السبب المحض لتخلل فعل
المختار بينهما وبين الحكم وهو القتل بالشهادة الولي الحاصلة لحكم الحاكم فكيف تجعل التزكية من
قبيل العلة التي يشبه السبب قلنا حكم الحاكم بعد الشهادة جبري فلا يمكن اضافة الحكم اليه مباشرة
الولي حاصلة لحكمه فلا يمكن اضافة الحكم اليها ايضا فيضاف الى الشهادة فيكون بمنزلة العلة
الحقيقية شرعا والتزكية محملة للشهادة فيكون كعلتها فاستقام جعلها من هذا القبيل
قال وعلة حكما ومعنى لا اسما كاخر الوصفين من علة هي ذات وصفين لكونه موثرا
ولوجود الحكم عنده كالقرابة مع الملك يضاف العتق الى الملك اذا تاخر حتى يصير المشتري معتقا
والى القرابة لو تاخر كما مر ونا عبد انم ادعى احدهما انه ابنه فحرم لشبكه والاول يشبهه العلة
حتى قلنا ان حرمة النساء بنيت باحد وصفي علة الربوا لان النساء لم يشبهه الفضل فيثبت
بشبهة العلة اقول وعلة حكما ومعنى لا اسما هذا اشارة الى القسم الخامس من اقسام
العلة ان جعلنا القسم الرابع هو العلة التي يشبه السبب كما يشير اليه كلام المصنف والا يكون
هذا رابع الاقسام وذلك مثل اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين موثرين فانه علة
معنى لانه موثر وحكما لان الحكم يوجد عنده والوصف الاول وان كان مشاركا له في التاثير لكن الحكم
لم يوجد عنده فيدرج الثاني علة لوجود الحكم عنده فيضاف اليه كما في المتن الاخير في السفينة و
والقدح الاخير في المتكا وانما شرط كون كل واحد منهما موثرا اذ لو كان الموثر احدهما فقط لكان
هو العلة ولا يدخل للوصف الاخر فلا يكون علة ذات وصفين فلا بد ان يكون كل واحد منهما موثرا
ليكون

المجموع علة تامة والوصف الآخر لا يسمى علة لان العلة يتم بها فلا يسمى بذلك احدهما وذلك
مثل القرابة والملك فانهما وصفان جعلا علة للعتق بوصف الاجتماع اذ الملك يد وفي القرابة
والقرابة بدون الملك ليس بعلة لدوابه الاشارة بقوله علة اللام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
حيث اعتبر الملك مع القرابة وكل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلكون العتق صلة و
القرابة مؤثرة في ايجابها اذ الرق موجب لفظها لاستلزامه الذل والاهانة فوجب صيانة
هذه القرابة عنه ولهذا صانها الشرع عن ادنى الرقين وهو النكاح اختيارا عن لفظ فعن
اعلاهما اولى وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على المولى والنفقة
وجوبها بطريق الصلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع
علة واحدة الا ان تكون القرابة علة والملك شرطا كما هو مذهب الشافعي واذا ثبت ان الحكم
يضاف الى اخر الوصفين وجودا فلا يخلو اما ان يكون اخرهما وجود الملك او القرابة فان
كان اخرهما الملك بان كانت القرابة سابقة عليه والملك متاخرا عنها يضاف العتق الى الملك
دون القرابة فانه هو الجزء للعلة فيثبت الحكم بمجرد نية الكفارة عند الشراء فلو اشترى
قريبه بنية الكفارة صح عنها اذ نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فبعد نية عند الشراء
اذ العتق مضاف اليه مختصا والمشترك معتقا ولهذا قال ابو يوسف ومحمد في رجلين اشتريا
قريب احدهما عتق على قريبه ويضمن لشريكه نصف قيمته ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه
بالاعتاق لان شركة القريب اعتاق فصار كما لو اعتق احدهما نصيبه وقال ابو حنيفة لا يضمن لان
الاجنبي شارك القريب فيما هو علة العتق وهو الشراء فكون راضيا بفساد نصيبه فلا يضمن كما
لو اذن له باعتاق نصيبه صريحا فهذا اذا اشتريا معا فاما لو اشترى الاجنبي النصف ثم القريب
النصف الاخر يضمن بالاتفاق لانه لم يشاركه في الشراء فلا يكون راضيا بفساد نصيبه ولا يختلف
الجواب بين العلم وعدمه في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لان الحكم يدار على السبب لا بتعبر الجهل كما لو
قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك الآمر ولم يعلم الآمر بملكه فاكله المامور فليس للآمر ان
يضمنه شيئا وان لم يعلم انه ملكه وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه فصل بين ما اذا كان الشريك عالما
بالقرابة وبين ما اذا لم يكن عالما فاما في الضمان وعدمه لان رضاه انما يتحقق بالعلم ولا يتحقق
دونه واما لو تاخرت القرابة عن الملك اضيف العتق الى القرابة دون الملك لكونها اخرهما
وجودا كما لو ورث ابنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه حرم نصيبه
قيمة نصيبه لان القرابة هي الاخر الوصفين وجودا وقد حصلت بغير صنعه وهو دعوته فيضاف العتق
اليه ويجعل المدعي معتقا ولم يشاركه صاحبه فيضمن نصيبه تحقيقا وما اذا ادعى احدهم واحدا لا
يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما رجع يضمن النصف اذ الحكم ثبت بالمجموع لانها

انما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما معا فلا اعتبار للتقدم في الاداء قوله وللاول الى للوصف الاول
من وصفي علة ذات وصفين شبهة العلة لوجود احد ركني العلة وهو مؤثر في الحكم ايضا فيمكن
ان يجعل من قبيل العلة معنى وان لم يكن علة اسما وحكما فيكون قسما آخر فيجعل خامس الاقسام ان
لم يجعل العلة الا ما هي في معنى السبب قسما اخر وحاصله ان كل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين لا يتم
نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلة حتى قلنا ان المجتنى بانفراده او القدر بانفراده
يحرم رمي السهم لانها بشبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة اذ الشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة
حتى فهد البيع مجازفة في متحد الجنس لاحتمال الربوا وفيه خلاف الشافعي وقد مر في موضعه
قال وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة والنوم للحدث عبر ان المرض
والنوم متنوع فما هو سبب المشقة والحدث باسترخاء المفاصل اقيم مقامهما وما لا فلا
وكذا استحداث الملك يقوم مقام الشغل في وجوب الاستبراء وملوني الحال نوعان يثبت عيان
احدهما اقامة الداعي مقام المدعو لدفع الحرج كالسفر والمرض وللاحتياط كالنوم والبقاء
الحدثين والثاني اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه كالاخبار عن المجنة والعداوة
اقيم مقامهما قوله ان كنت حيضتي او تبغضيني فانت طالق واقامة الظهر مقام الحاجة في
اباحة الطلاق اقول وعلة اسما وحكما لا معنى هذا اشارة الى القسم السادس
من اقسام العلة وذكر مثل السفر والمرض للافطار وحكما لان الرخصة ثبت متصلا بهما لا معنى
لانهما ليسا بمؤثرين في ايجاب الرخصة لذاتهما بل لقيامهما مقام المشقة المؤثرة في الحقيقة
وكذا النوم علة للحدث اسما لاضافته اليه وحكما لاتصاله به لا معنى لانه ليس بمؤثر لذاته بل لقيامه
مقام استرخاء المفاصل المؤثر في خروج النجس غير ان المرض والنوم متنوع فما هو سبب للمشقة
والحدث اقيم مقامهما وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال له اقيم المرض والنوم مقام المشقة
والحدث باعتبار كونهما مظنة كان ينبغي ان يدار الحكم على نفس المرض والنوم كما دار الحكم على
نفس السفر فلم فرقتم بين النوم مضطجعا وقاعدا والمرض المضعف وغيره تقرير الجواب
ان النوم متنوع نوع هو مظنة لخروج النجس وهو النوم مضطجعا او متكئا لانه سبب
لاسترخاء المفاصل كزوال المسكة اليقظة فلا تعرى عن خروج شيء عادة واثبت عادة
كالمتيقن ونوع هو ليس بمظنة له كالنوم قاعدا او قائما لان بعض الاسترخاء باق فلم يتم الاسترخاء
فلا يخرج عنه شيء عادة فلا يترك المتيقن بالمشكوك وكذا المرض متنوع نوع ينفع الصوم
كالامراض البلغمية ونوع يضره كالامراض الصفراوية فما هو سبب الضرر يكون مرخصا
وما لا فلا فلا خلاف في السفر فانه غير متنوع لان نفس السفر لا يعرى عن المشقة اذ السفر قطعة من النار
وكذا استحداث ملك الرقبة الموكد بالبدل علة لوجوب الاستبراء اسما لانه اضيف اليه وحكما لانه

ثبت متطلابه لانه غير مؤثر فيه بذاته بل لقيامه مقام الرحم بعانه وحاصل ان المؤثر
في وجوب الاستبراء حقيقة التعرف عن براءة الرحم عن الشغل صيانة للمياه المحترمة
عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه وذلك عند حقيقة الشغل او توهمه ولكن ذلك امر
مبطن فيدار الحكم على دليله وهو التمكن من الوطئ وهو ثبت بالملك واليد والله اعلم قوله
وهواى اقامة الشئ مقام غيره في الحاصل نوعان احدهما اى لحد النوع عن اقامة السبب
الداعي مقام المدعو والثاني اقامة الدليل مقام المدلول لثلثة معان اما لدفع الحرج كالسفر
والمرض اقيما مقام المشقة لدفع الحرج في الوقوف على حقيقة المشقة وهما سببان داعيان
لها فاقيما مقامها تيسيرا واما للاحتياط كما اقيم النوم مقام الحدث لما ذكرنا والتقاء الختانين
مقام الانزال لان سبب ونفسه تغيب عن بصره وقد يخفى لقلته فيقام مقامه احتياطا
وكما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات في اقامة السبب الداعي مقام المدعو واما
للعجز عن الوقوف على حقيقة المدلول كالاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام حقيقة
المحبة والعداوة في قوله لامراته ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت كذا لان حقيقة المحبة
والبغض لا يمكن الوقوف عليها لكونهما من الامور الباطنية فلا يمكن العلم الا بالاخبار من
جهتها فاقيم اخبارها الذي هو دليل مقامها اذ اللسان ترجمان القلب ان الكلام لغو الفؤاد
وانما جعل اللسان على العداوة دليلا يقبل قولها كما في حق الزوجة والحيض ولكن انما يقبل قولها
في حقها لا في حق ضرتها حتى لو علق طلاقها وطلاق ضرتها بمحبتها او عداوتها او بشئ لا يعرف
الا من جهتها فاخبرت بذلك تطلق هي دون ضرتها لانها شاهدة في حق ضرتها وهي متهمة
فلا يقبل قولها في حقها وكذا اقامة الظهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق من قبيل اقامة
الدليل مقام المدلول للعجز وذلك لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص
ولكن الحاجة امر باطني لا يمكن الوقوف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان
تجدد الرغبة فيها وهو الظهر مقام الحاجة والفرق بين السبب الداعي الذي اقيم مقام السبب
والدليل الذي اقيم مقام المدلول ان السبب يتقدم على المسبب وجودا ويتوقف في وجود المسبب
عليه واما الدليل فلا يلزم كونه متقدما على المدلول وجودا ولا يتوقف وجود المدلول عليه بل قد
يكون وجود المدلول سابقا على وجود الدليل الا ترى ان العالم دليل على وجود الصانع ولا شك
ان وجود الصانع متقدم عليه غير متوقف على وجوده لان الصانع قديم والعالم حادث واعتبر
ذلك ايضا في السفر والمرض فان المشقة حاصلة بهما موقوفة عليهما فكون وجودهما متقدما
عليها فكان من قبيل اقامة السبب الداعي مقام مسببه كالاخبار عن المحبة والبغض فانه متاخر
عن وجودهما اذ الخبر يقتضي سابقة المخبر عنه ولا يتوقف وجود المحبة على الخبر فكان من قبيل اقامة

الدليل

الدليل مقام مدلوله واعتبر هذا المعنى في جميع الاقسام والفرق بين دفع الحرج والعجز ان
في العجز لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالعجز داع الى اقامة
المخبر عنها مقامها واما في دفع الحرج وهو المشقة في السفر والانزال في النقاء الختانين فما
يوقف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائها قال ـــ واما الشرط فهو خمسة شرط
محض وهو ما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويصير الوجود مضافا اليه دون
الوجوب وهذا المعنى لازم بشرط كل شئ حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم
شروطها من النية والطهارة للصلوة والشهود للنكاح وكذا النص النازل للاحكام فيمن اسلم
في دار الحرب ولم يعلم بالشرايع اقول ـــ لما فرغ من بيان العلة واقسامها شرع في بيان
الشرط واقسامه فقال اما الشرط اى ما يتطلق عليه اسم الشرط فهو خمسة الاستقراء شرط محض
وشرط في معنى العلة وشرط في حكم السبب وشرط اسما لا حكما وشرط هو علامة اما الشرط المحض
فهو ما يمتنع به وجود العلة شرعا بعد وجودها صورة فان التعليق عند نا يمنع العلة عن الانعقاد
قبل وجود الشرط فان قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق وهو موجود صورة فاذا قارنه
الشرط وهو دخول الدار مثلا امتنع وجودها شرعا فاذا وجد الشرط وجدت العلة واعتبرت
شرعا اذ المعلق عند وجود الشرط كالمنجز ويصير الوجود اى وجود الحكم مضافا اليه اى الى
الشرط دون الوجوب ولهذا قلنا في حق الزوجة والحيض ان وجوب الحكم مضاف اليهما فان وقوع الطلاق
بعد وجود الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق بقوله انت طالق لا بدخول الدار اذ
لا تاثير له في الوجوب اذ لولا قوله انت لما وقع الطلاق به ولكن الطلاق وجد به وهذا المعنى
وهو امتناع العلة بالشرط والوجود عنده لازم بشرط كل شئ لان معنى الشئ وحقيقته لا ينفك عنه
حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم شروطها لان الشرط يدل على عدم ما ينعدم
المشروط بعدمه وان وجد اركانه فينعدم الصلوة مع وجود اركانه لعدم شروطها من النية
والطهارة والاستقبال وغيرها وينعدم النكاح مع وجود ركنه من الايجاب والقبول
بعدم شرطه وهو الشهود فالاول نظر العبادات والثاني نظر المعاملات وكذا النص
النازل للاحكام فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرايع وذلك لان نفس وجوب العبادات
يتعلق باسبابها ووجوب ادائها بالخطاب ولكن يتوقف ضرورة الاسباب معتبرة في الوجوب
وضرورة الخطاب في وجوب الاداء على المكلف بالخطاب ليتمكن من الاداء فاذا لم يعلم لا يلزمه شئ
من الشرايع مع وجود الاسباب والخطاب لفقد الشرط وهو العلم بالخطاب وكانت الاسباب
والخطابات معدومة لعدم الشرط وجعل كان النص غير نازل في حقه قبل علمه حتى لو علم بوجوب
العبادات الا بعد مضي زمان لا يلزمه قضاء شئ منها خلافا لما لو اسلم في دار الاسلام حيث يلزمه

سلام

الشرايع والقضاء بالبينات وان لم يعلم بالخطاب الا بعد زمان لان شيوع العلم في دار الاسلام مقام العلم به لانهما دار علم فلا تفقد ربالجهل فما دام دار الحرب فدار جهل فلم يوجد في حقه حقيقة العلم ولما يقوم مقامها قال ـــــ وانما يعرف الشرط بصيغته او بدلالته وقط لا ينفك صيغته عن معناه وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا امر ندب بدليل سياقه واتوهم من مال الله فانه مندوب لا واجب وكذا اية الطول والانتشار يتعلق بالشرط المذكور في الايتين وكذا المراد من قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم قصر الاحوال بتخفيف القراءة والتسبيح والاداء راكبا بالايماء بدليل سياق وقصر الاحوال تعلق بالخوف عندنا لا بنفس السفر وكذا دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها او التي دخلت الدار من نسائي طالق هذا الكلام لمنع الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة تخلل المعين ولو اتى بصيغة الشرط فانه لو جعل من توقف وجود العلة على وجوده اقول ـــــ الشرط اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي كدخول الدار وغيره واما بعرف ذلك بصيغة الشرط كدخول الشرط عليه الجواب دخلت الدار فانت طالق او بدلالة الشرط كالوصف في غير المعين نحو المراة التي اتزوجها طالق وقط لا ينفك صيغة الشرط عن معناه يعني كلما تحقق صيغة الشرط تحقق معناه اذ الحقيقة لا ينفك عن مسماه وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وتابعهما المصنف وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره من المشايخ ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط اذا اخرج مخرج غالب العادة والعرف لا مخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا الا ان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة وهذا لجواز الكتابة بدون ان يعلم فيه خيرا فلو كان شرطا لما جاز بدونه وكذا الشرط في اية الطول وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات فان هذا الشرط مذكور على سبيل غالب العادة فان غالب العادة ان الانسان لا يتزوج الاماء الا عند عدم الاستطاعة على تزوج الحرايرو ليس بمذكور على سبيل الشرط حقيقة وهذا جاز تزوج الامة عند مع القدرة على نكاح الحرة فلو كان شرطا حقيقة لما جاز ذلك وكذا الشرط في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الاية مذكور على سبيل غالب العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن تخلو عن خوف العدو والا نه شرط حقيقة بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع فلو كان حقيقة لما جاز بدون الخوف فقد تحقق في هذه المواضع صيغة الشرط ولم يتحقق معناه تقرير الجواب عن الاستدلال بهذه الايات من جانب شمس الائمة

وفخر

وفخر الاسلام ومن تابعهما ان يقال ان جواز الكتابة غير معلق بالشرط بل استحبابها معلق به اذ الامر وهو قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا للاستحباب دون الوجوب بدليل سياق الاية وهو ما بعدها وهو قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الوجوب اذ ايتاء الزكوة للمكاتبين ليس بحتم فكذا الاول اذ الاصل في الكلام الانتظام والاتساق والحقيقة قد يترك بدلالة السياق وهذا لان عقد الكتابة امر مباح غير متعلق بشرط لانه تصرف في ملكه فيجوز مطلقا وان لم يعلم العبد خيرا ولكن لا يستحب ذكر الا بعد العلم بالخيرية بان يعلم المولى انه اذا اعتقه لا يضر بالمسلمين فيتعلق استحباب الكتابة على الشرط المذكور في النص فلا يوجد الاستحباب الا بذكر الشرط وهو العلم بالخيرية وينعدم بعدمه فلم ينفك صيغة الشرط عن معناها وفي هذا الاستدلال نظر اذ القرآن في النظم لا يوجب القران في الحكم فلا يلزم من كون الامر بالايتاء لغير الوجوب كون الامر بالكتابة اذا علم فيهم خيرا ايضا لغير الوجوب وقد جاء في الحديث بعض الاوامر للوجوب وبعضها لغيره نحو قوله عليه السلام من قاء او رعف فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته فان بناء ليس بواجب بل الاستيناف افضل مع كون الوضوء واجبا وكذا الانصراف وكذا استحباب تزوج الامة يتعلق بعدم قدرة نكاح الحرة في اية الطول لا بجوازه فلا يستحب بدون الشرط المذكور فكان الشرط على حقيقته غير منفك عن معناه واليه اشار المصنف بقوله والانتداب اي الاستحباب متعلق بالشرط المذكور في الايتين اي اية كاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واية الطول وكذا الشرط في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم لا انه مذكور على وفاق العادة فان المراد من القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات وقصر الاحوال ان يقتصر عن بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا على الدابة بالايماء والاختصار في القراءة والتسبيح وتخفيف الركوع والسجود بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى وان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اقدامكم او راكبين بالايماء فاذا امنتم اي اذا زال الخوف فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامر متعلق بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد في الاية الاخرى اذ القرآن كلام واحد يفسر بعضه بعضا وقال الله تعالى فاذا اطمانتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطلبوا الاركان على حسب ما يليق بحال الحضر وقصر الاحوال متعلق بحقيقة الخوف لا بنفس السفر وكان الشرط على حقيقته فلم ينفك صيغة الشرط عن معناها فلم يستقم استدلال المخالف بهذه الايات وهذا اولى مما ذكره القاضي ابو زيد لانه على ما ذكر التقدير يلزم اخلاء كلام الله عن الفائدة وانها حقيقة الشرط عن معناه الحقيقي والمجازي

وهو العلم بالخيرية

ان لا قصر والاقتصار

وكلام الله منزه عن الالغاء والتلغي لان قد وجد في كلام الله شرط خرجت مخرج
الغالب بانفاقنا بيننا وبينكم كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وان خفتم ان لا تقيما
حدود الله وغير ذلك مما هو خارج مخرج العادة دون الشرط وليس هذا كالالغاء فكذا هنا
قوله وكذا لا ينكر دلالة الشرط عن مدلوله اي كما لا ينكر حقيقة صيغة الشرط عن معناه فكذا
دلالة الشرط لا ينكر عن مدلولها اذا الدلالة كالعبارة في حق اثبات الحكم فعتبر دلالة الشرط بصريح
الشرط في عدم جواز انكار مدلولها عنها وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها فهي طالق
او قال لنسائه المراة التي دخلت الدار من نسائي طالق هذا الكلام مع التعليق بصريح الشرط دلالة
لوقوع الوصف في النكرة فان التزوج والدخول على امراة غير معينة وكانت كالنكرة
والوصف في النكرة معتبر للتنوع فيها به يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي
طالق او قال اذا دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق بخلاف ما لو وقع الوصف في المعينة بان اشار
الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار فهي كذا حيث لم يصلح دلالة
على الشرط فلا يتوقف وجود العلة وهو التطليق على وجود التزوج او الدخول فيلغوا في الاجنبية
لعدم المحل واضافته الى الملك ويقع في الحال في المنكوحة لعدم الشرط فيتنجز وذلك لان المسمى اذا
كان معرفا بالاشارة لا تعلق الموصوف بكل الصفة بل بالعهود كر الصفة لان الصفة انما تذكر
للتعريف والاشارة ابلغ فيه لان المشار اليه لا يحتمل الشركة والصفة تحتملها فلا تحتاج الى التعريف
بالصفة اذ المعرف بالاقوى لا يحتاج الى التعريف بالاضعف بخلاف النكرة فانها تتعرف بكل الصفة
اذ لا معرف لها غيرها وهذا معنى قولهم الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة فاذا اعتبرت الصفة
في النكرة يتوقف على وجودها فكانت بمنزلة الشرط اذ الشرط ما لا يكون على خطر الوجود ويتوقف
نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا في المنكرة دون المعينة فافترقا ولو اتى بصفة الشرط صريحا
في الوجهين اي في المعين وغير المعين يتوقف وجود العلة على وجود الشرط حتى لو قال ان تزوجت امراة
او هذه المراة ان تزوجتها فهي كذا تعلق الطلاق على وجود التزوج فيهما لوجود حقيقة الشرط
فلا تحتاج لاجل دلالة الشرط وهو وقوع الوصف في النكرة اذا الصريح اقوى منها وصيغة الشرط
لا ينكر عن معناها ففي اي موضع وجدت الصيغة تحقق معناها سواء كان في المعين او المنكرة
قوله وشرط في حكم العلة وهو كل شرط يعارضه علة صالحة لا يضاف الحكم اليها كحفر البئر
هو شرط في الحقيقة والثقل علة والمشي سبب لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل
اذ الة وكان شرطا لكن العلة ليست بصالحة لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة والشرط
شبيه بالعلل لما تعلق به من وجود الحكم كما تعلق بها الوجوب اقيم مقامها في ضمان النفس والاموال وعلى هذا
شق الزق وقطع حبل القيد ولو كذا من غصب حنطة فزرعها في ارض غيره فالغلة للغاصب وان كان

القاءها

القاءها شرطا والعلة طبع الارض والهواء لكنها مسخرة لم يصلح للعلية مع وجود فعل مختار وهو
الالقاء في الارض قصدا او ان سقط البيت من غير صنع احد بان هبت به الريح فقد تعذر جعل الشرط
الالقاء في الارض قصدا او ان سقط البيت من غير صنع احد بان هبت به الريح فقد تعذر جعل الشرط
خلفا عنها فجعل المحل الذي هو حكم الشرط كالعلة خلفا ويكون الخارج لصاحب الارض فلما اذا افات
العلة صالحة للحكم لم يكن الشرط في حكم العلة فلهذا قلنا شهود الشرط والمين اذا رجعوا فالضمان
على شهود اليمين خاصة وكذا شهود العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التعجيز
والاختيار اذا رجعوا بعد الحكم وقلنا اذا اختلف الخافر والولي فقال الخافر انه اسقط نفسه كان
القول قوله استحسانا لانه ينكر ما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط خلاف
ما لو ادعى الخارج الموت بسبب آخر لانه صاحب علة ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بالشهود الزور
عند لا حسبة ضمنوا فيما لو حلف ان لم يكن وزن فيد عبده رطلين واطلق فعده كذا فخل عن
رطلين بعد ما شهدوا انه لم يكن رطلين وحكم به لوجوب العتق بشهادتهم اذ التعليق بالموجود
تنجيز فهذان الشاهدان وان اثبتا شرط العتق لكنه في معنى العلة من حيث ان يمين المولى ليست
بصالحة للضمان لخلوه عن رجوع شهود الشرط واليمين لان ايجاب كلمة العتق منعقد يا يصلح للضمان
العدوه ان فلم يجعل الشرط في حكم العلة اقوى وشرط في معنى العلة هذا اشارة الى القسم الثاني
من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم العلة وهو كل شرط يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها
فحينئذ لا يمكن الاضافة الى العلة فيضاف الى الشرط خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة كحفر
البئر هو شرط للتلف حقيقة والثقل علة للسقوط فالمشي سبب محض لانه مفض الى السقوط وليس
بعلة بدليل انه لو كفر تحت موضع نام فيه انسان فحصل السقوط بدون المشي فعلم انه سبب وقد تخلل
بينه وبين الحكم العلة ايضا لكن الارض كانت ممسكة مانعة من السقوط الذي هو الثقل فيكون الحفر
اذ الة لذلك المانع فصار شرطا للسقوط فوجد ههنا العلة والسبب والشرط لكن العلة وهو الثقل
ليست بصالحة لاضافة الحكم وهو الضمان او التلف اليها لانه امر طبيعي حاصل بخلق الله بلا اختيار
العبد فلا تعدي فيه فلا تصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والسبب وهو المشي على الارض امر مباح
فلا يصلح ايضا لاضافة الضمان اليه لان ضمان الجناية لا يتصور بدونها فتعين اضافة الضمان الى الشرط
وهو الحفر الموضوع بالتعدي فان الحفر انما يوجب الضمان اذا وجد في غير الملك والاصل في اضافة
الاحكام العلل انها مؤثرات في الاثبات وكان ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا اذ لا تاثير له في الاثبات
كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم يكن علل لذاتها بل لاجل ان في الحقيقة امارات على
الاحكام كالشروط والشرط شبيه بها من حيث انه يتعلق به الوجود كما تعلق بالعلة الوجوب استقام ان
يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدي

ساء بالتعدي

كما ذكرنا في الحفر في الطريق ولكن لا يصير بذلك مباشرا للاتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم يوجد وعلى هذا شق الزق شرط للتلف لان علة التلف انما السيلان كما لو شق كان مانعا لحمل العلة فهو بالشق باشر شرط التلف فانه ازال المانع عن السيلان لكن لا يمكن اضافة الحكم الى السيلان لانه امر طبيعي للمائع فلا يصلح اضافة الضمان اليه فيجب اضافة الضمان الى الشرط لانه تعذر بالشق فيقام مقام العلة في الضمان خلفا عنها عند تعذر الاضافة اليها وكذا قطع حبل القنديل شرط للتلف لان علة التلف الوقوع للثقل وهو امر طبيعي فلا يصلح اضافة الضمان اليه والحبل كان مانعا عن الوقوع فهو بالقطع ازال المانع فكون مباشرا لشرط التلف متعديا فيضاف الضمان اليه وكذا من غصب حنطة فزرعها في ارض غيره فحصلت العلة هي للغاصب دون صاحب الحنطة والارض لان الغاصب مباشر للشرط فان القاء البذر في ارض صالح شرط حصول الغلة وعلة حصول طبع الارض والهواء وبقية العناصر لكن العناصر مسخرة بحعل الله عز وجل الطبائع فلم تتصلح للعلية واضافة الحكم اليها والالقاء فعل فاعل مختار وهو الغاصب الذي هو صاحب شرط فلم يعارض العلة للشرط فاضيف الحكم الى الشرط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فيكون الغلة للغاصب دون صاحب الارض والبذر ولكن الغاصب لصاحب البذر مثله ويباح له الانتفاع بالغلة قبل اداء ضمان البذر لوجود استهلاكه البذر من كل وجه فملكه به وهذا اذا كان الالقاء بفعل فاعل مختار اما اذا سفط الحب على الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح فالقته عليه فحصلت الغلة فحينئذ تكون الغلة لصاحب الارض لانه تعذر رجعل الشرط خلفا عن العلة لانه بغير صنع فاعل مختار اذ الريح ليس بمختار بل هو مسخر عما ذكر فجعل المحل الذي في حكم الشرط وهو الارض اذ المحال شرط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فتكون الخارج لصاحب الارض لانه نماء ملكه كالشجر اذا نبت بغير صنع احد قوله فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم لم يكن الشرط في حكم العلة يعني الاصل في اضافة الحكم ان يكون الى العلة لانه اثرها فيضاف الى المؤثر انما كانت اضافة الحكم الى الشرط عند تعذر الاضافة الى العلة خلفا عنها للضرورة فاذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل فلا يكون الشرط حينئذ في معنى العلة لعدم كونه خلفا عنها وهذا اي لاجل ان العلة اذا كانت صالحة لاضافة الحكم اليها لا اضاف الى الشرط قلنا شهود الشرط واليمين اذا رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة وصورته ما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده او طلاق زوجته قبل الدخول بها الدار فجاء شاهدا اليمين وشهد آخران بان العبد او المراة قد خلا الدار فجاء شاهدا الشرط فحكم القاضي بالعتق او الطلاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم جميعا فضمان ما ادّاه الزوج الى المراة ونصف المهر وضمان العبد على شهود اليمين وهم شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فان علة العتق والطلاق قول المولى والزوج انت حر وانت طالق وهم انبتوا

ذلك وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم فيجب الضمان عليهم لتعديهم بالشهادة الكاذبة دون شهود الشرط وانما سمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط على اصلنا اما باعتبار ان المعلق بصدد ان يصير علة تسمية للشيء باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط فزعم فصارت علة حقيقة ففي تسميتهم شهود العلة هذا اذا رجع الفريقان جميعا او رجع شهود اليمين خاصة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة هل يجب الضمان عليهم ام لا ففيه اختلاف المشايخ واختار عمي الامة انه لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان عليهم كذا على شهود الشرط والجامع ان الدخول ليس بسبب بذاته بل بواسطة وجود اليمين كما ان الاحصان ليس بسبب للرجم بذاته بل بوجود الزنا واختيار فخر الاسلام انه يجب الضمان عليهم لان شهود الشرط انما يجب الضمان عليهم اذا رجع الفريقان لصلاحية العلة لاضافة الحكم اليها واما ههنا فليست بصالحة لذلك لعدم التعدي منهم فانهم لم يرجعوا عن الشهادة فيضاف الضمان الى شهود الشرط لوجود التعدي منهم بالشهادة الكاذبة اقامة للشرط مقام العلة عند تعذر الاضافة الى العلة وهذا بخلاف شهود الاحصان فانهم صاحب علامة محضة ليس فيها معنى العلة بوجه فلا تخلف عن العلة عند عدم صلاحيتها للحكم واما الشرط فصالحة للتخلف كما مر قوله وكذا شهود السبب والعلة اذا اجتماسقط حكم السبب يعني كما سقط اعتبار الشرط صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وكذا سقط اعتبار السبب اذا اجتمع مع العلة وقد امكن اضافة الحكم الى العلة اذ الاصل في اضافة الحكم هي العلة لانها مؤثرة بلا واسطة والسبب والشرط ليسا بمؤثرين ولهذا قلنا اذا اجتمع شهود العلة والسبب اضيف الحكم الى شهود العلة وسقط اعتبار شهود السبب في ذلك كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خيّر امراته قبل الدخول بها فقالت اختاري نفسك في المجلس الفلاني فملأ شهود التخيير وشهد آخران بان المراة قد اختارت نفسها في ذلك المجلس فملأ شهود الاختيار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان عن الشهادة فضمان نصف المهر على شهود الاختيار خاصة لانهم شهود العلة اذ الطلاق انما يثبت بالاختيار فهم اثبتوا علة لزوم المهر وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم لتعديهم بالشهادة الكاذبة ولا يجب الضمان على شهود التخيير بسبب محض الى الطلاق فكان الحكم مضافا الا مباشر العلة دون السبب كما لم يضمن شهود الشرط اما اذا رجع شهود التخيير خاصة فحينئذ يجب الضمان عليهم لعدم صلاحية العلة لاضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار فانهم لم يرجعوا عن شهادتهم فيضاف الحكم الى

السبب لوجود التعدي من شهوده كما عرف في شهود الشرط والاصل ان الاصل في اضافة الحكم الى العلة
اذا كانت صالحة ودون الشرط قلنا اذا اختلفا في الميت في البئر مع الحافر فقال الحافر ان
الواقع استقط نفسه في البئر عن قصد وقال ولي الواقع بل سقط فيه بغير اختياره كان القول
قول الحافر استحسانا لانه اي الحافر يتمسك بما هو الاصل فانه يدعي كون العلة صالحة لاضافة
الحكم اليها وينكر كون الشرط في معنى العلة خلفا عنها وقطع الاضافة عنه فهو متمسك بالاصل
والقول في الدعاوى قول من يتمسك بالاصل وينكر خلافه كالمتمسك بالبراءة الاصلية والمنكر
لشغل الذمة بالدين والقياس ان يكون القول قول ولي الميت لانه ايضا يتمسك باصل اخر وهو
ان الغالب ان المسلم العاقل لا يقصد هلاك نفسه بالقائها في مهلكة البئر فالظاهر انه وقع بغير
قصده والقول في الدعاوى لمن يشهد له الظاهر وانما جعلنا هذا قياسا والاول استحسانا مع
ان المتمسك في الموضعين تمسك بالظاهر والاصل ان الاول اخفى واثره قوي وهذا جلي واثره
ضعيف بيان ذلك ان الترجيح عند الحذاق من اصحابنا بالفقه اذا الاعتبار للمعاني دون الصور
والحافر وان كان مدعيا للاسقاط صورة لكنه منكر للضمان معنى فصار كالمودع اذا قال رددت
الوديعة والولي يدعي الضمان معنى ومنكر للسقوط صورة وهذا بخلاف ما اذا ادعى الجارح بان
المجروح مات بسبب اخر غير الجرح والولي ينكر الموت بسبب اخر حيث يكون القول للولي دون
الجارح لانه اي الجارح صاحب علة والاصل ان يضاف الحكم لا العلة فهو متمسك بالاصل فيضاف الموت
الى السبب الظاهر وهو الجرح السابق ولا يصدق في اضافته الى سبب اخر موهوم اذ الموهوم
لا يعارض الموجود قطعا قوله ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بشهود الزور الى اخره الاصل
عند ابي حنيفة ان كل شئ قضى به القاضي في الظاهر يتحرم او يحل في الباطن كذلك وان كان
بشهادة الزور لان القاضي بنى القضاء على دليل شرعي وامر العمل به فوجب صون قضائه عن البطلان
وتصحيحه ما امكن ذلك باثباتا لمشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا
للقضاء عن البطلان بقدر الامكان وقالا ينفذ ظاهرا لا باطنا اذا كان بشهادة الزور لان صحة
القضاء بالحجة وهي باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فاعتبرت حجة في حق وجوب العمل ظاهرا دون تنفيذ القضاء حقيقة في الباطن والخلاف فيما
اذا كان المدعى بسبب معين كالنكاح والطلاق والبيع والشراء والاقالة والرد بالعيب والنسب
وفي الهبة والصدقة تعتبر روايتان واما اذا كان القضاء بشهادة الزور في الاملاك المرسلة فانه لا ينفذ
باطنا بالاتفاق واذا ثبت هذا فنقول رجل قيد عبده ثم حلف ان لم يكن قيد هذا العبد طليقا فهو
حر ثم حلف ايضا ان كله احد فهو حر شاهدان ان قيده لبسي بر طليقا وهو اقل من ذكر حكم القاضي
بعتقه لوجود شرط العتق اذ التعليق بالموجود تنجيز ثم كله عن القيد فصار فوته فاذا هو بر طليق وظهر

ثم شهد

انهما

انهما شاهدا بالزور فانهما يضمنان قيمته للمولى عند ابي حنيفة تفريعا على ان القضاء بشهادة الزور
ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فثبت العتق بشهادتهما قبل الحل لوجود شرطه فلا تثبت العتق بالحل
واذا ثبت العتق بشهادتهما قبل الحل وقد ظهر انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد قوله
وهذا ان لشاهدان وان اثبتا شرط العتق جوابا عما يقال سلمنا ان القضاء نفذ ظاهرا وباطنا
لكن هذا ان الشاهدان اثبتا شرط العتق وموكون القيد اقل من ربطلين زور الاعلة للعتق
فكان ينبغي ان لا يضمنان لان الحكم يضاف الى العلة وموليين المولى الى شهود الشرط فلا ضمان على شهود
الشرط كما مر في شهود اليمين والشرط تقرير الجواب انهما وان اثبتا شرط العتق لكن هذا الشرط
في معنى العلة من حيث ان يمين المولى الذي هو علة الحكم لا يصلح لاضافة الحكم لان المولى يمينه تصرف
في خالص حقه وكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان لزوال صفة التعدي عنه وكذا العلة
القريبة للعتق قضاء القاضي وموايضا لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضا بنا على شهادة
شاهدين فاذا لم يصلح العلة لاضافة الحكم اليها جعل الشرط خلفا عنها في اضافة الحكم اليه كما عرف ولثبوت
صفة التعدي فيه بالشهادة الباطلة فيصلح سببا للضمان لخلفه ورجوع شهود اليمين والشرط حيث
يجب الضمان على شهود اليمين ولم يجعل الشرط خلفا عن العلة لان ايجاب كلة العتق وموقول المولى
ان كان كذا فهو حر بالزور يصلح لضمان العدوان لثبوت صفة التعدي في شهادتهما فالعلة صالحة
لاضافة الضمان اليها فلا حاجة الى اضافة الحكم الى الشرط فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة
وكان ينبغي ان يذكر هذه المسئلة فيما سبق من المسائل من قبيل ما سلم الشرط عن معارضة العلة لاضافة
الحكم اليها وانما اخرها الا هنا لبيان الفرق بينها وبين مسئلة شهود اليمين والشرط وعندهما لا يضمنان
لان القضاء بشهادة الزور لا ينفذ في الباطن وكان العتق حاصلا لخلل القيد لا بوجود الشرط الاول
بشهادتهما زورا فلم يجب الضمان عليهما لعدم حصول العتق بشهادتهما الحقيقة بل بالخلل مع يمين المولى
قال ـــــ وشرط في حكم السبب بان يعترض فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كحل قيد العبد
حتى ابق لا ضمان عليه لانه شرط في الحقيقة واذا زالة المانع كالحفر وشق الزق لكن له حكم السبب فاسبق
الاباق الذي هو علة التلف وكذا فتح باب القفص والاصطبل عندهما لانه شرط جرى مجرى السبب
وقد اعترض عليه فعل المختار فلم يجعل التلف مضافا اليه فخلا ان لسقوط في البئر لانه لا اختيار له
في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق او على موضع
دش الماء فعلم به فراق هدر دمه قال محمد فعل الدابة هدر شرعا فكان كسيلان المانع وقالا
في الجمال الحكم بهم فاما في قطع النسيه فلا كالكلب يسيل فمن سبق الارسال والدابة تجول بعد الارسال
وكذا من القى نارا في الطريق فاحرقت بعد ما هبت بها الريح او القى من الهوام فلدغت بعد ما قرت

واستقبلت لم يضمن وعلى هذا لو أشلى كلبا على انسان او صيد غيره فمزق ثيابه او قتله لم يضمن لانه صاحب سبب اعترض عليه فعل مختار فخلا وما لو اشلى على صيد فقتله حل اكله لانه من المكاسب فبنى على دفع الحرج بقدر الامكان ووجب المصير الى القياس فضمان العدوان اقول ـــــ وشرط في حكم السبب هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم السبب بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه اي من غير ان يكون فعل المختار مضافا الى ذلك الشرط ويكون ذكر الشرط سابقا على ذلك الفعل احترز بقوله فعل مختار عما لو اعترض عليه فعل مختار كالفعل الطبيعي كسيلان ثوب غيره المبيع في مسئلة الزق فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله غير منسوب اليه عما لو نسب اليه ذلك الفعل كما لو قاد رجل دابة رجل فعلى الدابة فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله وان يكون سابقا عليه مما لو كان متاخرا مثل تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه اعترض عليه فعل مختار غير منسوب لا الشرط لكن وجود الشرط ههنا متاخر عن العلة فلذكر كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية اذ السبب ما يتقدم على العلة اما اذا كان سابقا على الفعل الاختياري فيكون في معنى السبب وذكر كما اذا حل قيد عبد الغير حتى ابق لا يضمن الحال قيمة العبد لولاه لان حل قيد العبد ازالة للمانع عن الاباق اذ القيد كان مانعا من الاباق فكان الحل ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة كالحفر وشق الزق لكن هذا الشرط لحكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف فلم يتخلل شرط بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الا الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي بخلاف ما لو تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف على الشرط فلذكر يتخلل شرطا لا يكون فيه معنى السببية الحقيقي باعتبار كونه مفضيا الا الذي لا بد من كونه سابقا عليه والشرط الحقيقي ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان متقدما على انعقادها علة كالي للتعليق ثم ههنا حل القيد وان شابه السبب لكنه شابه السبب المحض الذي ليس فيه معنى العلة اذ السبب الذي هو في معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه كالقود والسوق وههنا قد اعترض على الشرط الذي هو الحل فعل مختار غير مضاف اليه فان الاباق الذي هو علة التلف حادث باختيار صحيح وهو اختيار العبد الابق فانقطع عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة وهي الاباق دون ما سبق من الشرط الذي هو في حكم السبب وهو حل العبد فلا يجب الضمان على الحال وكذا لو فتح باب القفص حتى طار الطير من فوره او فتح باب الاصطبل حتى نزت الدابة لا يضمن لفاتح شيا لان فتح الباب شرط لانه ازالة للمانع عن الطيران والنز لكنه في حكم السبب

لتقدمه

اي غير مضاف الى الشرط

لتقدمه على علة التلف وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فان طيران الطير ونز الدابة بقوتها لا بفعل الفاتح فلم يصر التلف مضافا اليه فلا يضمن شيا عند ابي حنيفة وابي يوسف وسياتي بيان خلافهم اشار الى الفرق بين هذا وبين مسئلة الحفر بقوله بخلاف السقوط في البئر حيث اضيف الحكم فيه الى الشرط دون العلة لانه لا اختيار للساقط في السقوط فلم يعترض عليه فعل مختار يقطع النسبة عن الشرط فاضيف اليه حتى لو اسقط نفسه فصدا كان دمه هدرا لانه قد اعترض على الشرط فعل مختار فبطل في التلف اليه دون الشرط وهو الحفر فلا يضمن الحافر شيا لمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق فخسف به او مشى على موضع رش الماء فيه على الماء بان القنطرة واهية والموضع مرشوش بالماء فزلق به هدر دمه لانه لما تعمد المرور مع علمه بذلك اضيف التلف الى اختياره لانه صاحب علة امكن الاضافة اليه فلا يضاف الى الشرط لخلله وما اذا لم يعلم بذلك حيث يضمن واضع القنطرة والراش لانه لا يمكن اضافة الحكم الى صاحب العلة اذ لا اختيار له في ذلك لعدم العلم والمشي مباح فلا يصلح للاضافة فاضيف التلف الى الشرط الذي فيه تعد اذ الفرض انه واضع القنطرة بغير حق وراش الماء في غير ملكه وقال محمد اذا فتح باب القفص او الاصطبل فطار الطير او نزت الدابة يضمن الفاتح قيمتها لان التلف طبيعي للطير والنز طبيعي للدابة كالسيلان وفعل المجماء هدر لقوله عليه السلام العجماء جبار فلا يصلح فعل الطير والدابة لاضافة الحكم اليه فسلم الشرط عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها فاضيف التلف الى الشرط فيجب الضمان على الفاتح وقلنا في جوابه سلمنا ان فعل المجماء هدر لكن في حق ايجاب الحكم حتى لم يترتب على فعله الجناب ضمان على احد اذا لم يكن قاصدا له ولا ساقا فاما في قطع نسبة الحكم عن المرسل اليه اذا احدث فعلا اخر على خلاف مقصود المرسل فلا نسلم ان فعله هدر بل هو معتبر في قطع تلك النسبة حتى لا يضاف ذلك الفعل الحادث الا المرسل بل بنسبة اليها الا ترى ان الانسان اذا ارسل كلبا فما دام على سنن الارسال او ارسل دابة فجالت يمنة ويسرة فما تلفا شيا لا يضمن المرسل وانقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن لم طريق سواه وكذا لو وقفت ثم سارت لتخلل فعل المختار بين الحكم وبين الارسال فانقطعت الاضافة الى المرسل فاما ما دامت على سيرها فعمل المرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه ما دامت بسبب على سننها فعرف بهذا ان فعل المجماء معتبر في قطع النسبة عن المرسل وليس بهدر حتى لو وقف الكلب بعد الارسال الى الصيد ثم سار فاخذ الصيد حيث لا يقطع النسبة عن المرسل بتلك الوقفة ولهذا حل اكل ذلك الصيد لان ذلك الوقوف لتحقق مقصود المرسل لانه وقفه ليمكنه من الصيد فلن وقفه الكلب فربكون للكمن

فاما وقفه الدابة فبناء على مقصود المرسل وهو الستر فيتقطع به حكم الارسال وكذا من
الى نار في الطريق فاحرقت شيئا بعد ما هدأت بها الريح وحركته لا موضع آخر والى
من البهائم كالحية والعقرب في الطريق فلدغت انسانا بعد ما تحركت من ذلك المكان وانتقلت
الى مكان آخر لم يضمن الملقي شيئا لانسخ الريح وتحرك البهائم فعل الملقي فلم يبق منسوبا اليه
ولو لم يكن تحركه الريح وتحرك البهائم من ذلك الموضع يضمن الملقي لانه لم يوجد ما ينقطع النسبة
عنه فصار كما لو مات عقيب الالقاء وهو متعد فيلزمه الضمان وقيل اذا كان الهبوب يوم ريح يضمنه لانه فعله مع عمله
بعاقبته وقد افضى اليها فجعل كمباشرته وقال بعض المشايخ ان الريح اذا هبت بشررها
والنار في موضعها فاحرقت شيئا يضمن الملقي لان عينها باق في مكانه وكانت الجناية باقية
ولم ينقطع النسبة عنه فيضمن وعلى هذا اذا القى حجرا بينه وبين الحكم فعل مختار
يضاف الحكم اليه دون السبب لو اشلى رجل كلبا على انسان او صيد مملوك لغيره فمزق
ثيابه او قتله لم يضمن المشلي لانه صاحب سبب محض لانه قد اعترض على اشلائه فعل مختار
غير حادث به فلا يضاف التلف اليه بل الاصح ان العلة لحلقه وما اشلي كله على صيد غير
مملوك لاحد فقتله حيث يضاف الحكم الى اشلائه وهل يحل اكل ذلك الصيد وان اعترض بينه وبين
الحكم فعل مختار لانه اي لان اشلاء الكلب على الصيد المباح اخذ من المكاسب المباحة بالاصطياد
فبقي على ما كان قبل الجرح بقدر الامكان وليس في وسع الصياد الا الاشلاء فلم يعتبر ذلك في حق
النسبة اليه لم يمكنه الاصطياد بالكلب فينسد باب الاصطياد وهو مفتوح بالنص وكان
القياس متروكا بالنص والضرورة فكان من قبيل الاستحسان بالضرورة او بالنص وجد المصير
اليه دون القياس في الاصطياد بخلاف الضمان لعدم النص والضرورة فبقي العمل فيه بالقياس
وهو اضافة الحكم الى الفاعل المختار المتخلل فعله بين الحكم والسبب قال — وشرط
اسما لاحكما فكل حكم تعلق بشرطين وهما شرط اسما لاحكما لعدم اضافة الوجود اليه فلم يعتبر
قيام الملك حينئذ في قوله ان كلمت اباعمرو وابايوسف فانت طالق ثلثا فاباهما بواحدة
وانتقضت عدتها فكلمت اباعمرو ثم تزوجها فكلمت ابايوسف طلقت ثلثا عندنا خلافا لزفر
هو يعتبره بالشرط الثاني ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء
واذ لا ينزل عند الاول اقول — وشرط اسما لاحكما هذا اشارة الى الفصل الرابع من
اقسام الشرط وهو كل حكم تعلق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما باعتبار افتقار الحكم اليه
لانه الجملة وهو موضوع للشرطية لا حكما لعدم وجود الحكم عند وجوده اذ وجود الحكم مضاف الى
آخرهما وجودا فيكون الشرط اسما وحكما والاول اسما لا حكما فلم يعتبر قيام الملك حينئذ اي اذا
ثبت ان الشرط الاول ليس بشرط حكما لا يشترط قيام ملك النكاح حين وجود الشرط الاول في قول الرجل

لامرأته ان كلمت اباعمرو واباايوسف فانت طالق ثلثا فانه علق طلاقها بشرطين ثم اباهما
بطلقة واحدة وانقضت عدتها وكلمت اباعمرو فوجد الشرط الاول في غير الملك ثم تزوجها
فكلمت اباايوسف وهو الشرط الثاني وقد وجد الملك عنده طلقت ثلثا عندنا وقال زفر
لا تطلق وحاصل الكلام وتحرير موضع الخلاف عن ابي حنيفة ان المعلق بالشرطين اذا
وجد الملك عند وجود هما يقع اتفاقا ولو وجد في غير الملك لا يقع اتفاقا واختلف المتأخرون
اذا لم تكلما ولو وجدا الاول في الملك والثاني في غيره لا يقع ايضا اتفاقا ولو وجد الكلام
الاول في غير الملك والثاني في الملك فهو موضع الخلاف فعندنا الثلثة يقع وعند زفر
لا يقع هو يعتبر الشرط الاول بالثاني في حق اشتراط الملك عند وجوده وذلك لان حظ الشرطين
من الحكم على السواء لتعلقه بهما فاذا شرط الملك في احدهما يشترط في الآخر ونحن نقول قيام
الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك والجزاء لا ينزل الا في
الملك والجزاء لا ينزل عند وجود الشرط الاول بالاتفاق فلا يشترط الملك عند وجوده وكذا
ان اشتراط الملك في المحل عند وجود الشرط الاول للبقاء اليمين بعد الانعقاد والنزول الجزاء
او لصحة الشرط لا سبيل الى الاول لان اليمين باق بدون الملك لان محلها الذمة فيبقى ببقائها
حتى لو ابانها وانقضت عدتها يبقى اليمين لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها ولا سبيل الى الثاني
لان الجزاء لا ينزل عند الشرط الاول ولا الى الثاني لان وجود الشرط صحيح بدون الملك حتى لو وجد
الشرطان في غير الملك فحلت اليمين ولو كان الملك شرط الصحة وجود الشرط لما انحلت اليمين
بوجودهما في غير الملك وانما شرط الملك عند الشرط الاول الثاني لان الجزاء ينزل عنده فلا بد من
الملك فحصل بذلك الفرق بين الاول والثاني وبطل بذلك قياس زفر واعتباره الاول بالثاني
قال — وشرط هو علامة مثل الاحصان في باب الزنا لانه اذا ثبت كان مظهرا لحكمه
فاما ان يوجد الزنى بصورته وتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فلهذا قلنا لا يتم
شهود الاحصان لو رجعوا الحال ولو قبل فيه شهادة النساء مع الرجال لا يلزم عدم قبول شهادة
ذميين على ذمي زنى بعبد المسلم اذا اعتقه قبل الزنى لان شهادة الكافر فيما يكره المسلم او يتفرد
به لا تقبل وفي اثبات السبق ذكر خلاف شهادة النساء مع الرجال حيث يكون مقبولا فيما المسلم
فيما لا تعلق به العقوبة وجوبا او وجودا او ان تفرد المسلم وعلى هذا الاصل لا يقبل شهادة
القابلة بالولد في النسب وكذا في الطلاق ضمنا لو قضى بطلاقها بالولادة والقرينة انها
جبلي لان الولاية شرط لمنزلة العلامة فان بما يظهر ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة فكان كالاحصان
وابو حنيفة رضي الله عنه يقول الولادة شرط محض للطلاق المعلق بها وكذا للنسب حقنا وان كان بمنزلة

في حق من يعرف لسانه كالخطاب لفلان لرجل كالمعدوم في حق من لم يعلم به واذا اضيف النسب
الى الولادة لا يثبت الا بما هو حجة في النسب خلافا لمالك ان كان الفراش قائما او الحمل ظاهرا او اقر
به من الزوج لان تمة الولادة علامة محضة وعماها استدلال المولود في حكم الارث لا ثبت بشهادة
القابلة وحدها عندنا خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه اقول وشرط هو علامة هذا اشارة
الى القسم الخامس من اقسام ما هو الشرط الذي بمنزلة العلامة كالاحصان في باب الزنا فانه علامة
للرجم لا شرط له حقيقة لان الشرط الحقيقي عبارة عما يكون معدوما عما خطر الوجود مانعا انعقاد
العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط فيكون وجوده متاخرا عن وجود صورة
العلة لدخول الدار مثلا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا المعنى ليس بموجود في
الاحصان لان علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث بعده ولان الزنى وهو غير محصن لم يصر
محصنا قبل الحد فلا يجب عليه الرجم بل الزنا موجب للعقوبة بنفسه ان يتوقف انعقاد علة للرجم
على احصان معدوم عما خطر الوجود ثم يصير علة لوجوده فلا يكون الاحصان شرطا حقيقة بل
الاحصان اذا ثبت كان سببا لحكم الزنا الذي دفع كان موجبا للرجم حقيقة ولكن لم يكن معلوما
لنا واذا عرفناه بالاحصان فكان علامة محضة لا شرطا ولا يضاف اليه وجوب لا وجود ولم يجعل
لحكم العلة محالا ولهذا الى لاجل ان الاحصان علامة لا شرط لا يمنع شهود الاحصان اذا رجعوا
بعد الرجم محالا اي سواء رجع شهود الزنا ايضا او لم يرجعوا لانهم لم يثبتوا وجوبا ولا وجودا
بل اظهروا ما كان موجودا فلو كان الاحصان شرطا لوجب الضمان عليهم كما عرف في شهود الشرط
واليمين اذا رجع شهود الشرط خاصة قبل ما ذكرنا من ان الشرط امر متاخر عن صورة العلة
يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير للشرط التعليقي كدخول الدار مثلا لا للشرط الحقيقي
كالشهادة للنكاح والعقل والبلوغ لتوجه الخطاب والتصرفات والوضوء للصلوة وغيره
من شرائطها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود
العلة بل في بعض الشروط يجب تقديمه كالعقل والوضوء وطهارة الثوب والبدن والمكان و
الاستقبال فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط اجيب عنه ان الشرط اما تعليقي
او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما متاخر عن العلة كقطع حبل القصاص والاخر متقدم كالوضوء
لكن المتاخر اقوى من المتقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط لمعنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان من قبيل ما هو متقدم على العلة ويسمى هذا
الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة هذا الجواب ليس بقوي اما اولا فلانه
جعل الشرط المتقدم على العلة علامة وليس كذلك فان الشرط الذي في حكم السبب هو القسم الذي متقدم
على العلة وهو ليس بعلامة بل هو قسمها واما ثانيا فلانه لا عبرة للتقدم والتاخر في جعل الشرط بمعنى

العلة

العلة فانه قد يجوز ان يكون العلة متاخرة عن الشرط الذي بمعنى السبب ويكون في معنى العلة وهو فيما اذا لم
يتخلل بينه وبين الحكم فعل مختار فظهر ان السوال اقوى من الجواب ولاجل ان الاحصان علامة لا شرط
قلنا ايضا انه يثبت الاحصان بشهادة النساء مع الرجال وان لم يثبت الزنا بمثل الشهادة
خلافا لزفر والشافعي اما الشافعي فقد مر على اصله وهو ان شهادة النساء لا يقبل في غير ما لا يطلع
والاحصان منه واما زفر فقال ان الاحصان شرط في معنى العلة لان الجناية يتغلظ به ويوجد
الرجم عنده فيضاف وجود الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا يثبت بشهادة النساء كاصل
الزنا احتياطا للدرء وحقيقة ان محل العقوبة كالموجب لاصلها وكان ما يثبت الاحصان كمثبت
الزنا فكما لا يثبت اصل العقوبة بشهادتهن فكذا تكميلها فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي
زنى بعبد المسلم ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنى فيكون محصنا وقت الزنا لا تقبل شهادتهما
على الاحصان لما ذكرنا انه العقوبة يتغلظ بالاحصان فلا يثبت بشهادة الكافرين كما لا يثبت
اصل العقوبة بشهادتهما فهذا مثله ولو كان الاحصان علامة لا شرطا لكان ينبغي ان يثبت بشهادة
الكافر كما يثبت بشهادة النساء عندكم ونحن نقول ان الاحصان عبارة عن خصال محمودة مانعة
عن الزنا فلا تكون في معنى العلة وهو الزنا لان الزنا مذموم وهذه الخصال المحمودة فيها على
طرفي نقيض فلا يناط المذموم بالمحمود ولان سبب العقوبة لا بد ان يكون فيه معنى الجناية وهذه
الخصال ليست بجنايات بل بعضها فرض كالاسلام وبعضها واجب او سنة او مندوب
كالنكاح الصحيح وبعضها ليست بصنعة كالحرية والعقل فيستحيل ان تكون سببا للعقوبة
بل هو معرف محض ليس بشرط في معنى العلة فلا يضاف الحكم اليه بوجه فيثبت بشهادة النساء
مع الرجال وانما لا تقبل بشهادتهن في الاسباب الموجبة للعقوبة الخ يندرج بالشهادات
فاذا لم يكن الاحصان من ذكر في شيء قبلت شهادتهن وصار كشهادتهن مع الرجال بالاحصان
في غير حالة الزنا فانها فانها يقبل بالاتفاق فكذا هنا تم الدليل والجواب عما قال على زفر
وهي مسئلة شهادة الذميين بقوله ولا يلزم عدم قبول شهادة ذميين الخ لا يلزم عما ذكرنا
من قبول شهادة النساء على الرجال في الاحصان عدم قبول شهادة ذميين على عبد مسلم زنى بان
مولاه اعتقه قبل الزنا والحال ان مولاه الذمي انما لا يلزم عليه ذلك لان شهادة الكافر على المسلم
فيما ينكره المسلم او يتضرر به لا تقبل اذ لا شهادة للكافر على المسلم اذا الشهادة ولاية ولا ولاية له عليه بالنص
وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا وفي اثبات السبق اي في اثبات
سبق الاعتاق على الزنى بشهادة الذميين ذكر اي ثم اضرار للمسلم بشهادتهما اذ العقوبة تتغلظ
بالاحصان اثبت بشهادتهما فلا يجوز شهادتهما في حق السبق وان جاز في حق نفس الاعتاق فالحاصل

ان شهادة الكافر للمسلم على كافر آخر جائز وشهادته على المسلم ليس بجائز لانه يتنفع به
له المسلم فتكون شهادة له على الذمي والشهادة بسبق تاريخ الاعتاق على الزنى و
وهن ليست بجائزة لان هذا تاريخ ينكره المسلم وهو البعد اذ الكلام فيما اذا انكره
وقال بل اعتقتها بعد الزنى اذ لو اعترف لثبت الزنى باقراره وما ينكره المسلم لا تثبت شهادة
الكافر بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث تقبل على المسلم فيما ينكره او ينتفع به فيما لا تعلق
به العقوبة وجوبا كعلة العقوبة او وجودا كشرطها وفيما سوى ذلك تقبل شهادتهن
مع الرجال وان تضرر به المسلم والاحصان من ذلك ولهذا تثبت المال كالديون بشهادتهن
وغير المال كالنكاح والطلاق مع ان المسلم يتضرر به والجوز شيء من ذلك بشهادة الكافر
فافترقا فلا يجوز قياس زفر على المسئلة المذكورة لوجود الفارق المذكور قوله وعلى
هذا الاصل وهو ان العلامة ليست بمعنى الشرط الذي في معنى العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت
به العلة كالاحصان قال ابو يوسف وهم بناء على ذلك الاصل ان شهادة القابلة تقبل بالولادة
في النسب وكذا في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى فاذا
ولدت المعتدة المبتوتة فانكر الزوج ولادتها والمتوفى عنها زوجها فانكرت الورثة الولادة
فشهدت القابلة بالولادة تثبت النسب بشهادتها اذا كانت مسلمة حرة عدلة وان لم يقر الزوج
بالحبل ولم يكن الحبل ظاهرا ولا الفراش قائما وكذا تقبل شهادة القابلة في حق الطلاق المعلق
بالولادة ضمنا لثبوت نفس الولادة لانها لما ثبتت الولادة بشهادتها ما عتبار انها مما
لا يطلع عليها الرجال تثبت ما يترتب عليها من الاحكام تبعا وضمنا لا قصدا لان وقوع
الطلاق من قبيل الالزام والاثبات بقولها قصدا وانما قلنا بان شهادة القابلة مقبولة
بالولد في النسب والطلاق المعلق على الولادة لان الولادة شرط بمنزلة العلامة ليست فيما
فيه العلة بوجه لان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة لان الوجود او الوجوب
مضاف اليها فكانت علامة محضة فيقبل شهادتها فيها كما قبلت في الاحصان واعلم ان قياسهما
الولادة على الاحصان ضعيف اذ الاحصان لا تثبت بشهادة واحد عندهما ايضا والولادة
تثبت بشهادة القابلة وحدها عندهما فكيف يقاس عليه فالاولى ان يقال من جهتهما ان
الحاجة ههنا لا تتعين للولد وشهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد كما في حال قيام النكاح
فاما النسب فانما تثبت بالفراش السابق اذ الفرض انها معتدة فكون انفصاله علامة للحمل
السابق حال قيام الفراش وهل تثبت الولادة بشهادة رجل واحد عندهما ام لا وفيه
اختلاف المشايخ وقد تقصى الامام خواهر زاده في مبسوطه ان شهادة الرجل الواحد لا تقبل في هذا الموضع وذكر
في الخلاصة ان شهادته مقبولة على الولادة على الاصح بدلالة قوله على ان شهادة النساء فيما لا يستطلع الرجال

النظر

النظر اليه جائزة والالف واللام اذا دخلا على الجمع جعلناه للجنس فيتناول الواحد
وحينئذ ثبت الحكم في الرجل الواحد بالدلالة وقال ابو حنيفة لا تقبل شهادة القابلة
في حق النسب والطلاق المعلق بالولادة لانه مؤبد وهو اذا وجد احد الثلاثة وهو اما
قيام الفراش او الحبل الظاهر او اعتراف الزوج بالحبل اما في الطلاق فلان الولادة شرط
للطلاق المعلق بها لا تثبت الا بحجة كاملة ثبت مثلها الشروط واما في حق
النسب فلان الولادة شرط لثبوت النسب وحقنا وان كانت تعلم له العلامة في حق من
يعرف لباطن كالشارع العليم الخبير مثل الخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم به
وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم تهاجروا بينا لعدم الشرط وهو العلم بالخطاب مع وجود اسباب
الوجوب حتى لا يلزم عليه قضاء ما مضى بعد العلم فاذا كان وجود النسب في حقنا مضافا الى
الولادة باعتبار انها شرط لثبوته في حقنا لا يثبت النسب الا بما هو حجة في النسب وهي شهادة
رجلين او رجل وامرأتين ولا تكفي فيه شهادة امرأة واحدة اذا لم تعرف قد انقضت بافراد هاجر
وضع الحمل فصارت اجنبية والمتبتة ليست بحجة فلست لحاجة الى النسب ابتداء فيشترط
لاثباته كمال الحجة بخلاف ما لو كان احد الامور الثلثة موجودة لان النسب ثمة ثابت باحدها
وهو قيام الفراش او ظهور الحبل او اعتراف الزوج لانا الولادة وانما احتاج اليها لتعيين الولد
وشهادتها مقبولة في ذلك فيكون الولادة علامة محضة لا شرطا فتقبل شهادتها كما في الاحصان
ولان شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة للضرورة
فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق والنسب كما لو شهدت المرأة الواحدة على اقرار
امة بيعت على انها بكر لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة وعلى هذا اذا على
هذا الخلاف استهلال الصبي المولود فقال ابو حنيفة لا يجوز شهادة القابلة وحدها على استهلال
المولود حتى لا يرث وان جازت في حق الصلوة عليه فقالا يقبل شهادتها في حق الارث ايضا لان الا
مر يكون عند الولادة وكان مما لا يستطيع ان يطلع الرجال عليه فشهادتها مقبولة فيما يترتب
عليها كالارث ولهذا تقبل في حق الصلوة عليه ولابي حنيفة ان الارث من الحقوق المحظ الدنيا
فلا تثبت الا بحجة كاملة كغيره من الحقوق والاستهلال مما يطلع عليه الرجال لانه صوت وهم
ممكن للرجال بخلاف الصلوة فانها من امور الدين التي مبناها على الاحتياط قال
واما العلامة فما جعل علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب او وجود مثل الاحصان في باب الزنا
اقول هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام ما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط

استهلال
ولادة

والعلامة والعلامة لغة المعرف قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون اى معرفات لوجود
الله بمنزلة الميل للطريق والمنارة للمسجد وفى الاصطلاح عبارة عما جعل علما على الوجود اى على
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب احتراز به عن العلة او وجود احتراز به عن الشرط وذلك
مثل الاحصان فى باب الزنا وقد مر تحقيقه فى اقسام الشرط والاحصان وان كان علامة ولكن انما
جعل من اقسام الشرط الذى بمنزلة العلامة ايضا لان الحكم لما ثبت عند عدمه كان فيه شائبة الشرطية
من هذا الوجه فعدّ فى القسمين واما العلامة المحضة فليس فيها شائبة الشرطية بوجه مثل تكبيرات
الصلوة فانها علامات معرفات للانتقال من ركن الى ركن قال

فصل فى

الاحتجاج بلا دليل جعل بعضهم حجة للنافى على خصمه وهذا باطل لقوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين علم رسوله مطالبة النافى باقامة الدليل على ان لا دليل لم يكن دليلا للنافى
على خصمه ولهذا كان للمدّعى احضار خصمه لاجل القضاء وتخليفه وتكليفه بنفسه او بنفس المدّعى
بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يسغ للمدّعى بسبيل عليه بعد انكاره وقوله حجة للمدّعى
وانما جعل القول قوله لدلالة الظاهر ومع هذا لا يكون حجة على خصمه ان حلف حتى لم يصر المدّعى مقضيا
عليه لكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة وقال الشافعى انه حجة لوجود الدليل لان الدليل لا يبقاء ما ثبت بدليل الا لاثبات
ما لم يعلم ثبوته فابطل الصلح على الانكار لان نفى المنكر يستند الى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته فى
الاصل او اليد التى هى دليل الملك فيكون اخذ المال مع انكار المدّعى عليه رشوة وعندنا لم يكن حجة لواحد من الخصمين على
الاخر لا فى الابقاء ولا فى الاثبات ابتداء لان احتجاج بالجهل لان حق الله تعالى ولان الدليل الموجب
للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ثم خبر كل واحد منهما محتمل فكما يؤثر
خبر المدّعى فى لزام المسلم لا يؤثر خبر المنكر فى فساد الاعتياض وهذا لان من الاجنبى ولو لم يثبت براءة
ذمته حق المدّعى بدليل لم يجز صلحه مع الاجنبى كما لو اقر انه مبطل فى دعواه اقول لما فرغ
من بيان ما هو حجة من الادلة الصحيحة شرع فى بيان ما ليس بحجة من الادلة الفاسدة وموضع وجوهه
احدها الاحتجاج بلا دليل واتفقوا العلماء على ان النافى للعلم بالحكم لا يطالب بالدليل مثل ان يقول
لا اعلم حكم الله فى هذه المسئلة واتفقوا ايضا على ان المثبت للحكم يطالب بالدليل فى المناظرة مثل
ان يقول حكم الله فى هذه المسئلة الوجوب او الحرمة او الاباحة فيقال له ما الدليل على ما ادعيت
لكنهم اختلفوا فى ان النافى للحكم مثل ان يقول ليس على الصبى والمجنون زكوة ويدّعى ذلك مذهبا
ويدعو غيره اليه فهل عليه اقامة الدليل اذا طالبه الخصم فى المناظرة على نفى ما ادّعاه او هل يجوز له ان
يعتقد نفى حكم شرعى بلا دليل فى غير موضع المناظرة او يكفيه الاحتجاج بلا دليل فقال اهل الظاهر
لا دليل على عدم معتقد النفى فى حق نفسه لانه مدّع النفى فى المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من
قوله الاحتجاج بلا دليل جعل بعضهم حجة للنافى على خصمه وتمسكوا لذلك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى

الى

الى محرما على طاعم فانه علم نبيه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن الاشياء المذكورة
فى هذه الاية وبانتفى النفى عدم وهو ليس بشئ فلا يحتاج الا دليل لان اقامة الدليل لاثبات امر
لا لنفيه ولان المثبت يدعى امرا عارضا فيحتاج الى الدليل دون النافى لانه متمسك بالاصل وقيل يجب
اقامة الدليل على النافى فى العقليات دون الشرعيات وقيل الادلة حجة دافعة لا ملزمة والذى
دلت مسائل الشافعى انه حجة لابقاء ما ثبت بدليل لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليل وانكر صاحب
التقويم ان يكون هذا مذهبا للشافعى وحجة قول الشافعى على ما نقله اصحابنا ان العدم او الثبوت
اذا كان ثابتا بدليل سمعى الى ان يوجد ما يغيره لان وجود الدليل العدم او الثبوت يوجب بقاءه الى ان
يعتريه ما يزيله وكان قوله لا دليل على ما كان من العدم او الثبوت احتجاجا بذلك
الدليل فكون حجة على خصمه فاما اذا لم يستند العدم او الثبوت الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله
لا دليل وهو ليس بحجة وهذا ابطل الشافعى الصلح على الانكار لان نفى المنكر يستند الى دليل وهو المعلوم
من براءة ذمته فى الاصل فان الذمم خلقت بريئة عن الحقوق عرية والشغل بعارض فالاصل بقاء
البراءة الاصلية لانه ثبت ما يشغلها وكذا اليد دليل الملك فيكون حجة ظاهرة فى بقاء ملكه الى
ان يثبت الخارج ما يزيله فاذا كان كذلك فكون اخذ المال مع انكار المدّعى عليه رشوة على الكذب
الدعوى فكان باطلا والا لان الاصل عند الشافعى يصلح للالزام فيتعدى الى بطلان دعوى المدّعى وصار
كانه اقام بينة على فراغ ذمته فلا يجوز الصلح بعده وسيأتى وجه قولنا فى جواز الصلح مع الانكار
وعندنا وهو مذهب جمهور العلماء ان النافى يجب عليه اقامة الدليل كالمثبت ولا دليل ليس بحجة
لاحد الخصمين على الآخر لا فى النفى ولا فى الاثبات والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد امر الله تعالى رسوله
عليه السلام بمطالبة النافى باقامة البرهان والدليل على النفى وهذا تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة ولان
النفى حكم شرعى كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بادلتها ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لا فضائه
الى التناقض ويجوز ان يكون الدليل موجودا فى نفس الامر ولم يصل الا النافى ولا يصلح حجة والذى
يؤيد مذهب فضل الخصومات وايده اشار بقوله وهذا اى لاصل ان لا دليل لم يكن دليلا للنافى
على خصمه قلنا انكار الخصم لا يكون حجة على المدّعى بوجه حتى كان للمدّعى احضار خصمه الى المجلس
ومنعه عن اشغاله اذا طلب احضاره من اقاصى مرة بعد اخرى وله تخليف وتكليفه بنفسه او بالعين
المدّعى بها بعد جحوده فلو كان لا دليل حجة للنافى على خصمه حتى لم يسغ للمدّعى بسبيل عليه بعد انكاره وقوله
للمدّعى الذى هو عكس بلا دليل انما جعل الشرع القول قول المنكر لدلالة الظاهر من حيث ان المدّعى
اما ان كان فى يده او دين فى ذمته واليد دليل الملك ظاهرا وكذا الظاهر براءة ذمته والقول فى الدعاوى

لمن يتمسك بالظاهر ومع هذا لم يصر انكاره حجة على خصمه وان حلف لا يصير المدعى مقضيا
عليه حتى لو اقام المدعى البينة بعد ذلك يجوز لكن المدعى لم يتعرض له لما ثبت حجة لانه يدعى
امرا عارضا فيحتاج الى الحجة الملزمة ولان الاحتجاج بلا دليل احتجاج بالجهل لانه يقال للنافي
ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين وانت شاك فيه فان اقر بالشك فهو معترف بالجهل
وكفى به عارا فكيف يصلح حجة على الغير وان قال ايتقن بالنفي فيقال انفيك عن دليل ولا فان
ادعى المعرفة بدليل فقد قرن الحكم بدليل فلا بد من بيانه والا لا اعترف بالجهل بالدليل وقصوره
عن درك الدليل مع احتمال وجوده في نفس الامر لا يكون حجة الا في حق الشارع حيث يجب له
الاحتجاج بلا دليل لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل والمحيط بها وكانت شهادته بالعدم
دليلا قاطعا على انه لم يوجد دليل في نفس الامر لوجوب عصمته وتقربه عن الخطاء الخلاف غيره
فانه غير محيط بجميع الادلة فعدم الدليل في حقه جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل ولا يكون حجة
كيف وقد نهى الله تعالى عن ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه وبه خرج الجواب عن استدلاله بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما ثم اشار الى الجواب عما ذكره الشافعي بقوله ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب
بقاءه والا لكان الشيء بقاء ولان البقاء غير الثبوت فلا ثبت البقاء بالمثبت كالايجاد لا يوجب
البقاء حتى مع الافناء بعده ولو كان الايجاد موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعده لاستحالة
الفناء مع الجمع بين الضدين ويلزم منه الجمع بين الفناء والبقاء فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يقتضي بقاءه
فلا يكون البقاء بدليل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير
واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة الذمة وايد المثبت للملك ظاهر في مسئلة الصلح عن الانكار
غير متعرض للبقاء املا وخبر كل واحد من المدعي والمدعى عليه محتمل للصدق فوقع التعارض بين
دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم فكذلك
خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بالصلح فاذا ثبت براءة
ذمته في حق المدعي بالانكار جاز ان يصلح محه وهذا لو صالح اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
براءة ذمته في حق المدعي بدليل لم يجز ان يصلح مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي
واذا جوزنا الصلح مع الاجنبي ففي حق المدعي فقط للخصومة وافتداء اليمين ولا يبقى قد
ذكر محمد حاكيا عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر لان الا ثر لم يرد به فقد تمسك بلا دليل لنفي الخمس
لانا نقول لم يكتف بقوله لا اثر لديه بل ذكر انه عند ابي السمك حيث قال حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر
فلت لم قال لانه كالسمك قلت وما بال السمك انه لا خمس فيه قال لانه عند الماء ولا خمس في الماء وحاصله
ان الخمس انما يجب فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد الكفار ثم وقع في يد المسلمين عنوة

الخيل

الخيل والركاب فتكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد احد لان قهر الماء يمنع
تملك غيره فاشار ابو حنيفة الى قياس لو ترك القياس ينفي وجوب الخمس فيه وانما يترك القياس
بالاثر ولا اثر يترك به القياس فوجب العمل به فهذا احتجاج بالدليل لا بعدمه قال
وعلى هذا قلنا مجهول الحال حر بانبنا والظاهر فلو زعم من جني عليه انه رقيق وقذفه هو
انسانا فزعم بنفسه ذلك لم يحد احد الاحرار ولا يجب ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو
انكر المشتري ملك ما في يد الشفيع لا يستحق الشفعة عند نا بدون البينة ولو قال المولى لعبده
ان لم يبع الدار اليوم فانت حر فاختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فالقول قول المولى وان
كان قول العبد يستند لا دليل من حيث الظاهر وكذا لو قال زوج المراة المعتدة فلانا اخبرتني
بانقضاء العدة وكذبته ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولم يبطل نكاحها وسكناها
لان العدة تحتمل البقاء والانقضاء فكان قول كل واحد حجة في حق نفسه لا في ابطال حق غيره
وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلافا لا اصل ان ما عندنا فلان
قول كل واحد لا يعدو قائله وعلى قوله قول البالغ يرجع الى ما عرف بدليل وهو الملك فصار
حجة على خصمه واما قول المشتري انه حر لا يستند لدليل فلم يكن حجة على خصمه اقول
وعلى هذا اذا ادعى ان قول كل من الخصمين محتمل فيكون حجة في حق نفسه لا في ابطال حق خصمه
وان الظاهر يصلح للدفع دون الالزام قلنا مجهول الحال وهو الذي لم يعرف انه حر او عبد
حر بامارة الظاهر اذ الاصل في الادمي هو الحرية والرق عارض فلو جعل انسانا على مجهول
الحال وزعم الجاني عليه انه رقيق فلا يجب عليه ارش الاحرار وادعى المجهول انه حر او قذف مجهول
الحال انسانا محصنا وزعم المجهول بنفسه انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر يقام على القاذف
المجهول الحال حد الاحرار ولا يجب على الجاني ارش الاحرار لانا لا بينة على الحرية اذ الاصل لا يصلح
للالزام على الغير وكذا الذابح من الدار المشتركة شقص فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
كون ما في يد الشفيع من الدار ملكا له بان قال ليست بيد ملك بل بيد اجارة او عارية
وانكر الطالب كون يده يد اجارة او اعارة وادعى انه يد ملك كان القول للمشتري فلم يستحق
ما لم يقم البينة على ان ما في يده من الدار ملكه عندنا لان يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا
وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير اقامة البينة على ان ما في يده ملكه
لان التمسك بالاصل عنده يصلح حجة للالزام وانما وضع المسئلة في الشقص ليبتني فيه خلافه لان
الشفعة لا تثبت عنده بالجوار وكذا اذا قال المولى لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم
اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فقال المولى قد دخلت الدار فلم تعتق لعدم الشرط وقال العبد
لم ادخلها فقد وجد الشرط فقد عتقت كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد متمسك

بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام على الغير وعند الشافعي يجعل
كان العبد اقام البينة على الدخول فيعتق ويكون القول له لان الاستصحاب عنده يصلح للالزام
وكذا قال على ما نقل لو قال زوج المعتدة قد اخبرتني ان عدتها قد انقضت وذلك في مدة تنقضي
في مثلها العدة وكذبته المراة في الانقضاء لحل له ان يتزوج باختها واربع سواها ولا يسقط
عنه نفقتها ان العدة وسكناها خلافا لزفر هو يقول ان العدة كانت واجبة قطعا والمراة تدعي
بقاءها شيء كان ثابتا بيقين والشك وقع في زوال فيبقى الاصل الا ان يوجد ما يدل على زواله قطعا
والمراة تدعي بقاء شيء كان ثابتا بيقين والشك وقع في زواله فيبقى الاصل اذ اليقين لا يزول
بالشك ونحن نقول سلمنا ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء في تلك المدة
احتمالا على السواء وقول كل واحد منهما محتمل فلا تتعدى الاصاجه فكون حجة في حق نفسه لا في
ابطال حق خصمه فيصدق الزوج في حل التزوج باختها واربع سواها لا في ابطال نفقتها وسكناها
وكذا تصدق المراة في بقاء نفقتها وسكناها لا في ابطال الحل وباربع سواها واختها بخلاف
ما اذا كانت المدة لا تحتمل الانقضاء فهما اذا البقاء حينئذ متيقن به فكان القول قولها وقلنا
نحن والشافعي جميعا فيمن اقر بحرية عبد الغير ثم اشتراه منه انه اي ان العقد صحيح بالنسبة الى
البائع والقيم حتى عتق اصله والاصل ان اي اصل واصل الشافعي في المسئلة متفق عليها لكن باصلين
مختلفين حتى كان للبائع مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلان قول كل واحد من المتعاقدين لاجنبي
اي لا يتجاوز قاصرا لانه لا ولاية لكل منهما على غيره فلا يعدى اليه اما البائع فلانه في قوله بعت
هذا العبد مستحق الملك لسابق الثابت له بدليل فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري
فلان قوله هو حر ليس بمستند الى دليل فلا يتعدى الى البائع فلا يصلح مبطلا لكلامه وعندهما قول في
البيع لكان قوله منعقدا على البائع وذلك لا يجوز لانه لو جاز البيع لزمه ان يكون قول البائع ملزما
للمشتري حيث تنفذ البيع في حقه ويجب نقد الثمن عليه فقد تعدى قول البائع الى المشتري لانا نقول
انما يلزم ذكر لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وكونه العبد ملكا له وليس كذلك اذا العقد
ليس بمنعقد في حقه وانما وجب الثمن عليه فداء وتخلصا للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
متعديا الى البائع فهو بمنزلة الصلح عن الانكار فان بدل الصلح يجعل فداء عن اليمين في حق المدعي عليه
وعوضا عن الحق في حق المدعي ثم لا تثبت الولاء لاحد ان كان في زعمه حر الاصل وان كان زعمه انه حر
باعتبار البائع فالولاء موقوف لان كلا واحد منهما ينفصل عن نفسه اذا البائع يقول انما اعتقته بالاعتق
باقرار المشتري فله ولاءه والمشتري يقول بل اعتقه البائع فالولاء له فيتوقفها لان يرجح احدهما
الى تصدق الآخر واما عند الشافعي يقول البائع بعت برجح الاصل في يده بدليل وهو الملك لانه لما ثبت
له الملك بدليل من اقرار او بينة ونحوهما بقي بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري واما قول

المشتري هو حر فليس براجح الاصل عرف بدليل اذ ليس له دليل على حريته ليستصحبه بذلك
الدليل ولم يكن حجة على خصمه وهو البائع هذا تقرير ما في الكتاب لكن هذه المسائل كلها
مبنية على الاختلاف في استصحاب الحال ولو كان لواجب ايرادها في الاستصحاب كما اوردها
فخر الاسلام وغيره وانما اوردها المصنف في بحث الاحتجاج بلا دليل باعتبار ان الا
تضامن قبل الاحتجاج بلا دليل كما سياتي قال ومن الاحتجاج بلا دليل العمل
باستصحاب الحال كما يقال في زكوة الصبي ان الاصل عدم الوجوب فليستصحب حتى يقوم دليل
الوجوب وهذا فاسد لان البقاء في الموجود والعدم يستغني عن الدليل والدليل انما يحتاج الى
لا يمنع وجود ما يدل لانا نرى ان عدم الشراء لا يمنع الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك
لا يمنع انعدام الملك بدليل في المستقبل فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب البقاء
وان دعوى البقاء فما عرف بنفسه بدليل محتمل كدعوى الاثبات فما لم يعرف بنفسه بدليل
فلم يكن حجة على خصمه فخلاه والعام فانه نفي يوجب الحكم في جميع ما تناوله فما لم يظهر دليل الخصوص
بقي حجة على عمومه فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعي قبلك شهادتهم وصارت حجة للمدعي في
الحال وكذا اذا شك في الحدث بعد ما تيقن بالوضوء او شك في الوضوء بعد ما تيقن بالحدث
بقي الحدث وكذا لو ثبت ملك الشفيع ما قرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من مالكه وجبت الشفعة
وفيها تمسك بالاستصحاب لالزام الحكم في الحال قلنا لانها من جنس ما بقي بدليل فان حكم الشراء
والنكاح ملكه مؤبد وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب حكما
مؤبدا الا يرى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بما يعارضه على سبيل المناقضة
فقبل وجود المعارض لحكم التأبيد وكان البقاء بدليل وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل
كحياة المفقود وكالامر المطلق في حياة النبي على اللاقاني محتمل التاقيت فكان البقاء محتملا
كما يتوقيت فخلاه وما بعد الوقاه لان الدلائل صارت موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على
تقريرها بحيث لم يحتمل النسخ فكان بقاؤها بدليل موجب فان بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه
ان لم يكن مقطوعا به فهو مظنون عليه السلام بقي النصوص حجة حينئذ فلنا بقاء الحكم بعد الامر انما
يكون باستصحاب الحال لبقاء حياة المفقود الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا لا بما غاب
عنا فضلا ظهور النسخ يلزمنا العمل به لكن انما يصح التمسك به لاثبات الحكم ابتداء فاما لبقاء
الحكم او لنفي الناسخ فلا اقول الاستصحاب لغة طلب الصحبة وكل من لازم شيئا
فقد استصحبه وانما سمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستند لجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا
للحال باستمراره او لجعل الحكم الثابت في الحال مصاحبا الماضي وفي الاصطلاح هو التمسك بالحكم الثابت

لعل هذا هو السر الخفي

حال البقاء لعدم الدليل المغير وقد هو الحكم بثبوت امر في الحال بناء على ما كان في الماضي واتفق العلماء
على ان الحكم اذا عرف بقاؤه بدليل عقلي او شرعي او علم بالقطع عدم ما يغيره وجب العمل به وكذا اتفقوا
في طلب ما يزيله ولكن اختلفوا فما اذا كان الحكم ثابتا بدليل غير متعرض للبقاء والزوال وقد
المزيل طلب المجتهد الدليل لان كل بقدر وسعه ولم يجد هل يكون الاستصحاب فيه حجة ام لا فقال جماعة من
الشافعية انه حجة ملزمة واليه مال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند من اصحابنا وهو
اختيار صاحب [illegible] وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية ليس بحجة اصلا وقال اكثر المتاخرين
من اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات الحكم ابتداء
ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح حجة دافعة بدفع الزام الغير ويصلح حجة لحق نفسه وظاهر
كلام المصنف وهو قوله ومن الاحتجاج بالدليل العمل بالاستصحاب الا قوله وهذا فاسد تشير الى انه
اختيار قول من يقول انه ليس بحجة اصلا لحجة الشافعي بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اتى
احدكم فيقول احدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم النبي عليه السلام باستدامة الوضوء
عند الاشتباه وهو معنى الاستصحاب وبالاجماع فانا اذا ايقنا في الوضوء وشككنا في الحدث لا يلزمنا
الوضوء وبالعكس يلزمه وبالمعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يوجد له معارض قطعا ولا ظنا
بقي ذلك الحكم بذلك الدليل كما بقيت الشرائع بعد وفاة النبي عليه السلام للبقاء النصوص الموجبة لها واحتج
في الميزان بان الحكم متى ثبت شرعا لمصلحة فالظاهر دوامه ولا يتغير المصلحة في زمان قريب فمتى
بذل المجتهد جهده في طلب ما يزيله ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد يجب العمل به فاذا
كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد آخر بدون الترجيح فيكون حجة على الخصم كما لو تعلق
بقياس صحيح وعارضه بقياس بلا رجحان له وهذا معنى قولهم ما مضى من الاجتهاد لا ينقض لعلم يعرف
ان الاستصحاب حجة بلزمه وقلنا ان الدليل الموجب لوجود الحكم لا يوجب بقاءه اذ البقاء غير البقاء
وغير الوجود اذ الشيء في اول وجوده يوصف بالوجود دون البقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو
كان البقاء نفس الوجود لما انفك عنه فلا يكون البقاء ثابتا بذلك الدليل بناء على عدم العلم بالمزيل
مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير وهذا معنى قول المصنف ان البقاء في الموجود والمعدوم مستغنى
عن الدليل اي ليس بالدليل الاول فهو مستغنى عنه ولكن لما كان للمجتهد في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له
العمل به اذ ليس في وسعه عن ذلك لا يقال كيف يستقيم قولنا البقاء يستغني عن الدليل وهو عرض حادث
محتاج في كل ساعة الى دليل لانا نقول البقاء يا بقاء الله حقيقة لكن ليس له دليل ظاهر بل يضاف اليه
فيقال انه ثابت بلا دليل على معنى انه غير محتاج في الظاهر الى سبب لا على انه لا يحتاج الا المبقي اصلا

لا يقال اذا بذل المجتهد الوسعة في طلب المزيل ولم يظفر به غلب على ظنه عدمه والدليل الظني حجة
يجب الالزام به على الغير كالقياس لانا نقول لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام
الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد فلم يقم الدليل على اعتبار الاستصحاب
فلا يصلح للالزام والا ان تحقق الشيء لامتنع وجود ما يزيله الا ترى ان عدم الشراء ممكن والحال لا يمنع
وجود الشراء ممكن في الاستقبال ولا يوجب دوام العدم وكذا الشراء الموجب للملك في الحال لا يمنع
وجود ما يزيل الملك من بيع وهبة وغيرهما في الاستقبال فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه
الحكم في الماضي لا يوجب البقاء وان دعوى البقاء فما عرف ثبوته بدليل محتمل للزوال كدعوى
الاثبات فما لم يعرف ثبوته بدليل فلم يكن حجة على خصمه او هو الاحتجاج بلا دليل اذا الاثبات فيما
لم يعرف ثبوته لا يثبت بدون الدليل وكذا البقاء لان غاية الامر في الاستصحاب انما حصل له العلم
بالمزيل وكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالدليل المزيل وعدم علمه بالمزيل لا يصلح حجة على غيره
اذ قد يجوز ان يوجد المزيل عنده لا يبقى له علم به لنسيان او غيره وجعل ملزما اذا لم يحصل
العلم بالمخصص مع احتمال وجوده فقد جعلنا عدم العلم بالمخصص حجة على الغير فكذا ينبغي ان
نجعل عدم العلم بالمزيل حجة ملزمة في الاستصحاب لانا نقول النص العام يوجب الحكم في جميع ما
تناوله قطعا وانما قام بظهر دليل مخصص يبقى على عمومه فكون البقاء ههنا بدليل لا بالاستصحاب
فافترقا واليه اشار بقوله لحله في النص العام ثم اشار الى الجواب عما استند اليه الشافعي من ورود
الاجماع وذكره على سبيل السؤال والجواب عنه بقوله فان قيل اذا شهد شهود الجرح ان هذا الشيء
كان له قبلت شهادتهم وقضى القاضي بالملك للجارح للحال وانما يقولوا انه ملكه في الحال فقد صارت
الشهادة بالاستصحاب حجة ملزمة وكذا اذا شك في الحدث بعد ما تيقن بالوضوء لم يلزمه الوضوء
ولزمه اداء الصلوة بالوضوء السابق وصح اقتداء الغير به ولو شك في الوضوء بعد ما تيقن بالحدث
يلزمه الوضوء بالاجماع وكذا لو تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وكذا لو اشترت ملك
الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه كان اشتراه من ماكله وجب الشفعة وفي هذه المسائل
تمسك بالاستصحاب لا لزام الحكم في الحال على الغير وقد ذكرنا انه لا يصلح للالزام فانتقض ما ذكرتم
بهذه المسائل قلنا هذه المسائل ليس من قبيل ما نحن فيه اذ ما نحن فيه الدليل على البقاء وهذه
الاشياء من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل وموجبه بالاتفاق وذلك لان حكم الشراء والنكاح ملكه مؤبد
ممتد الى زمان ما يزيله وكذا حكم الوضوء والحدث والنهاية والاقرار بدليل انه لا يصح توقيت هذه
الاحكام ولهذا لو اشتريت على ان يثبت الملك لي كذا او تزوجت على ان يثبت الطهارة لا كذا او
تزوجت لا كذا لا يصح بل يفسد العقد كما في البيع والشرط كما في اباحة ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان
بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها ولكن هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على

على سبيل التناقض لا قول ونضاده كالنسخ للشراء والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود
المعارض كان الحكم التأبيد وكان البقاء بالدليل لا بالاستصحاب وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة
المفقود وكالامر المطلق عن التأبيد في حيوة النبي عليه السلام فانه ثابت بالاستصحاب لعدم المزيل
وكذا جاز النسخ في حيوته عليه السلام وكان البقاء محتملا لذلك وما بعد وفاة النبي عليه السلام لان بقاء
الشرائع بعد وفاته عليه السلام بالدليل لا بالاستصحاب وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم
القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة ولانه لا نسخ لشريعته اذ ثبت بالدليل القطعي انه
خاتم النبيين والنسخ لا يثبت الا بالوحي ولا وحي بعده فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن
مقطوعا به في حيوة النبي عليه السلام لم يبق النصوص في حيوته حجة ملزمة حينئذ لاحتمال النسخ كما ان حيوة
المفقود لما كان محتملا للعدم لم يجعل ملزمة حتى لا يرث ما اقربه قلنا بقاء الحكم بعد الامر انما يكون
بالاستصحاب كبقاء حيوة المفقود نظرا الا ان الظاهر الا ان الواجب علينا العمل على ما ظهر عندنا لا ما غاب
عنا اذ نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فقبل ظهور الناسخ يلزمنا العمل به ولان الابتداء اصل
في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يرتفع ما لم يعلم انتساخه بخلاف ما للغائب لم يكن
ملكا له فلا يصير ملكا له باحتمال الحيوة ولان النسخ يعارض دافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على العلم
لعدم العارض فقبل ظهور الناسخ يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك بالظهور لاثبات الحكم ابتداء فاما
لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا يصح التمسك به لاحتمال عدم البقاء ووجود الناسخ واعلم ان المصنف ذكر تابعا
لفخر الاسلام ان حكم الشراء الملك المؤبد وقد ذكر فخر الاسلام في باب محل النسخ ان الشراء يثبت الملك
دون البقاء فبين كلاميه تناقض وقد يحكى الجواب ان المراد من قوله ان الشراء يوجب الملك لا البقاء ان الشراء
يوجب الملك على وجه لا يحتمل الانتقال عنه ويوجب البقاء على وجه يحتمل النقض والتخلف بتناقض طارد
فثبوت الملك به ليس كثبوت البقاء به فان الاول لا يحتمل الانتقاض والثاني يحتمله قال ______ وهو
على اربعة اوجه الاحتجاج به مع القطع بانعدام المغير بخبر الشارع فعلمنا الله تعالى الاحتجاج به
في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما والاحتجاج به بعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد
بقدر الوسع وهو يصلح لابلاء العذر والدفع ولا يصلح حجة على الغير لان فوق كل ذي علم عليم والاحتجاج
به قبل التأمل في طلب المغير وهو جهل لا يعذر فيه اذا امكن من طلبه كجهل من اسلم في دارنا لا في دار الحرب
وكذا المتحري في امر القبلة معذور لو اخطأ وغيره لا والرابع التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم ابتداء وهو
خطأ لانه كاسمه ابقاء ما كان دون اثباته ابتداء تعتبر اسما ومعنى فقلنا ان حيوة المفقود باستصحاب
الحال يصلح لابقاء ما كان في ملكه لا في اثبات الملك في مال مورثه وبعض اصحاب الشافعي يجوزونه باعتبار ان
الوراثة خلافة فيكان بقاء وعلى هذا قال ابو يوسف الجد في الميراث ليس يلزمه لانه بقي للوارث الملك
الذي كان للمورث ولهذا يرد بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث وما ثبت فهو باق لاستغناء
البقاء

١٢٦

البقاء عن دليل وقلنا صفة المالكية تثبت للوارث في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حقه من
الاحكام ما لا ثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطء وحرمته وانما يكون البقاء
في حق المورث ان لو حضر بنفسه وادعاه حتى اذا شهد شاهدان ان المدعي كان للمدعي قبلت كما لو شهد
انه الآن له اقول ______ الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج به قطعي
بلا خلاف وهو انما اذا ثبت حكم شرعي ثم ثبت القطع لعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن الشارع او
ثبت تأبيده وتوقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام او حكم عقلي بمجرد العقل
او عرف عدم الدليل المغير بالحس فيما يعرف به فان العمل في هذه واجب به لقيام دليل البقاء وعدم
الدليل المزيل فالمقتضي موجود والمانع منتف وقد علمنا الله تعالى الاحتجاج به بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه لان الشارع هو المحرم للاشياء والمحيط علمه
بالادلة فاستشهاد ه بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة و
الوصيلة والبحيرة والحام دليل على عدم الحرمة لعصمة الشارع وعدم جواز السهو والعجز بخلاف
غيره فانه غير معصوم عن التقرير على الخطاء وهو غير محيط بالادلة فلا يكون عدم علمه دليلا
على غيره وثانيها الاحتجاج به فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد
طلب المجتهد الدليل المغير بقدر وسعه واجتهاده ولم يظفر به مع احتمال قيام الدليل في نفس
الامر وهو لا يشعر به هذا القسم هو المختلف فيه وقد ذكرنا المذاهب قبل هذا وهو عندنا يصلح
لابلاء العذر والدفع ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم بالادلة
الشرعية واليه اشار سبحانه وتعالى بقوله وفوق كل ذي علم عليم قد يعلم البعض ما لا يعلمه غيره فقول
القائل بغير الشارع هذا لم يشرع لانه لم يقم الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع قصوره عن غيره
في دركه الادلة فان صفة العجز لازمه والسهو يعتريه ولا يلزم انه يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل
شيء فهو سفيه لثبوت لا ادري عن كبار المجتهدين لعدم علمه بدليل لا يدل على عدم الدليل ولا على
عدم علم الغير به ولكنه لما بذل جهده في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك
كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه وثالثها الاحتجاج به في استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير
متعرض للزوال والبقاء قبل ان يجتهد في طلب الدليل المغير ويتأمل فيه وهو ليس بحجة اصلا لا في حق
نفسه ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره وذلك ظاهر
ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب في العلم به لانه جهل لا يعذر فيه كجهل من اسلم في دار الاسلام
فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا في سقوط القضاء وغيره لتمكنه العلم بالطلب في السؤال عن اهل
الذكر والدار دار علم الا ان لا يكون متمكنا منه فانه حينئذ يعذر بالجهل كمن اسلم في دار الحرب وجهل الشرائع

لا يلزمه قضاء ما مضى ولا يأثم بترك الطلب اذا لم يزل جاهلا فالامكنة الطلب وصار كالمحبوس في القبلة عند الاشتباه اذا امكنه السؤال من غيره ممن علم به لا يعذر وان لم يمكنه الطلب من غيره بان لا يكون عنده احد يسأله او يكون ولكن لا خبرة له فهو كمن لم يزل يترك الطلب وتأتيها التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم ابتداء وهو خطأ لان الاستصحاب كاسمه ابقاء ما كان على ما كان لانه ماخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذكر الحكم ما لم يوجد المغير ولا اثبات ما لم يكن اذ في اثبات ما لم يكن ثابتا به ابتداء تغيير لاسمه ومعناه فلا يجوز واذا ثبت انه حجة دافعة لا ملزمة قلنا ان جهة المنفعة لما كان الظاهر بقاؤها بالاستصحاب صلح حجة للدفع لا للبقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فدفع ملك غيره حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح لاثبات ما لم يكن والزام الغير به حتى لا يرث من احد من قرابته لان ملكه لم يكن بقي على ما كان والزام غيره بالاحتمال وبعض الشافعية يجوزونه لا باعتبار انهم يجوزون اثبات الحكم ابتداء بالاستصحاب بل باعتبار انه بقي للوارث الملك الذي كان للمورث فان الوراثة خلفه فكان بقاء لا ابتداء وقد ذكروا ان الاستصحاب حجة على الغير في البقاء فيرث وعلى هذا اي على ان الوراثة خلافة فكان بقاء قال ابو يوسف اذا ادعى انسان عينا في يد آخر انه ميراث من ابيه فاقام شاهدين فشهد ان هذا العين كان لابيه قبل هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فان ما بقي للوارث الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد الوارث بالعيب في المبيع الذي اشتراه المورث ويصير الوارث مغرورا فيما اشتراه المورث فدل على انه بقاء ما كان للمورث لا ابتداء ملك آخر وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن الدليل فلا يحتاج الى الجر والنقل وتفسير الجر ان يقولا الشهود انه مات ابوه وتركها ميراثا له ولكنا نقول صفة الملكية للوارث ثبت ابتداء متجددا في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق المورث من وجوب الاستبراء الذي سببه حدوث الملك المتجدد وحل الوطء وحرمة الجارية الموروثة فانه يجوز ان تكون الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الاخر كانت اخت احدهما من الرضاع دون الاخر وحل للوارث الغني ما كان صدقة على المورث فلا يكون بقاء الملك المورث فلا بد من الجر والنقل حتى لو شهدوا انها كانت لابيه ولم يجروا الميراث الى المدعي ولم يقولوا بان اباه مات وتركها ميراثا له ولا نعلم له وارثا اخر لا يقبل شهادتهم وانما يكون البقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه يدعي ان العين الآن ملكه فلو اجرم اذا شهدوا انه كانت له كانت الشهادة مقبولة كما لو شهدوا انه له الآن قال فصل في بيان الاهلية الاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وهو العهد لغة والمراد هنا

نفس لها عهد فان الآدمي يولد واختص من بين سائر الحيوان بذمة صالحة له وعليه باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم وقيل الاتصال وان كان نفسا ينفرد بالحيوة لكنه جزء من وجه ولم يكن له ذمة مطلقة حتى لم يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب لم يجب عليه بعد الانفصال صار اهلا للوجوب له وعليه حتى لزمه مهر امرأته وضمان ما اتلفه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان ينعدم بانعدام اهله ولم يجب على الكافر شيء من شرائع الخ هي الطاعات لما لم يكن اهلا لثوابها ولزمه الايمان لما كان اهلا لوجوبه ووجوب كله اقول لما فرغ من بيان الادلة وما ثبت بها من الاحكام وما يتعلق بها الاحكام شرع في بيان من ثبت عليه الاحكام ولا بد من اهلية فاراد ان يبين الاهلية واهلية الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقيوله اياه يقال دار ما هوله اي صالحة للسكنى معمورة باهلها وفي الشرع عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الصالحة الخ هي محل الوجوب ولهذا اضاف الوجوب اليها والشيء لا يوجد بدون محله والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا محفوظون في مؤمن علينا وعهد اسمي به لان نقضه يوجب اللوم ومنه اهل الذمة والمراد ههنا اي بعضه بالمراد بالذمة في عرف الشرع لما سابق مجازا ذكرا للمحال وارادة المحل ثم اشار الى الدليل على قيام الذمة لله انسان بقوله فان الادمي يولد من بين سائر الحيوان بذمة اي ملتبسا بذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المتعة والنكاح لشراء الولي له وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد ويؤدى عنه الولي بناء على العهد الماضي اي انما ثبت له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على العهد الماضي الذي جرى بين الله وبين بني آدم يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فقد اخبر الله تعالى في هذه الآية عن العهد الذي جرى بينه وبين عباده وعن اقرارهم بوحدانيته تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم وقد دليل على انهم يؤاخذون للوجوب اعتراضي من اداء حقوق يجب لله سبحانه وتعالى عليهم فلا بد لهم من ذمة تكون به اهلا للوجوب عليهم وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله في ذمته لزوم القلادة العنق لا يفارق عنه ابدا فنزلته الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك اللزوم الذمة وقوله في عنقه استعارة لذلك الوصف المعنوي الذي يلزمه التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملنا الانسان هذه الآية تدل على خصوصية الانسان

محل اعباء التكاليف ووجوبها على ثبت بهذه الآيات ان للانسان وصفا هو به اهلا لما عليه
والدليل الدال على ان له وصفا يكون به اهلا لما له كثيرة منها قوله ومامن دابة في الارض الا
على الله رزقها وقد روى عن ابن عباس رض عن النبي عليه السلام في تفسير آية الميثاق ان الله تعالى اخذ
الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه ذريته متولدا الى يوم القيامة فنثرها بين يديه ثم كلمهم
واشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم قالوا بلى وذهب الى هذا عامة اهل التفسير والفقه والحديث
وروى حديث الميثاق جماعة من الصحابة والتابعين فقبل الانفصال عن الام والولادة حيا جنينا
جنينا وان كان نفسا ينفرد بالحيوة من معرض الانفصال جزء من الام حسا لسكونه بسكونها وانتقاله
بانتقالها كسائر اعضائها وهذا يعرض سقوطه عنها بعد الانفصال بالاعراض وكذا حكم التعلقة
لعتقه ورقه بعتقها ورقها ودخوله في بيعها تبعا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة بل ذمة من
وجه دون وجه فلما كان نفسا من وجه وجزء من وجه عملنا بالشبهين فقلنا يجب له الحق
من عتق ووصية وارث ونسب دفع يعتق قصدا وتبعا ولو وصى له انسان بشيء يستحقه ويرث
كسائر الورثة وبثبت نسبه نظرا الى كونه نفسا منفردا بالحيوة ولم يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو
اشترى له الولي شيئا او زوجه لا يجب عليه الثمن والمهر ولا يجب عليه نفقة الاقارب وان كان له مال
نظرا الى كونه جزء من الام وبعد الانفصال عن الام بالولادة ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا
من كل وجه وزال تبعية الام وكونه جزءا لها فصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لزم عليه مهر امرأته
لو زوجه الولي ولو اشترى له شيئا لزمه الثمن ولزم لتزويجه على نفقة اقاربه لو كان له مال وكفالة
زوجته ويلزمه ما اتلفه قوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه هذا جواب عما يقال لو
كان هو اهلا للوجوب عليه لكان ينبغي ان يجب عليه جميع الحقوق من الصلوة والصيام وسائر العبادات
فلو اتى بها يقع عن الفرض ويجب عليه القضاء بالفوات لتحقق السبب وكمال الذمة وليس كذلك
تقرير الجواب انا لا نسلم ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق
الابتلاء وهو تحقق ذلك في حق الصبي لعجزه ولانه غير مخاطب بالاداء لا يجب الا بالخطاب فجاز ان
ينعدم الوجوب بانعدام حكمه وهو الاداء عن اختيار وانعدام عرضه وهو الابتلاء فلا وجوب
بدون الاداء لا يفيد في الدنيا بالابتلاء ولا في الاخرة بالجزاء فينعدم بانعدام حكمه وعرضه كما
ينعدم بانعدام سببه ومحله كانعدام وجوب الزكوة على الفقير وانعدام جواز بيع الخمر وتحقق
البهيمة ولذا اي لاجل ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه لم يجب القضاء على الاب بقتل ولده
لعدم حكمه وهو استيفاء القصاص منه لان الاب صار سببا لاحياء الولد فلا يصير الولد سببا لفنائه
وبشبهة انت ومالك لابيه ولاصل الوجوب ينعدم بانعدام حكمه ايضا قلنا لم يجب على الكافر شيء من الشرايع

الشرايع هي العبادات لان حكم وجوب العبادات اداؤها وفائدة اداء حكمه نيل الثواب في الاخرة و
ليس باهل للثواب واذا انتفت اهليته ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء ويتبين
اهلية الاداء لاثبت الوجوب كالعبد لا يكون اهلا للملك والمرأة لا تكون اهلا لملك المتعة لعدم
اهليتها لما كليته ولزمه الايمان اي لزم الكافر الايمان لانه اهل لوجوبه لكونه اهلا للاداء
وحكم الاداء وهو ما وعد الله المؤمنين من النعيم الدائم في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وانما قيد بقوله لم يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي العبادات لانه
لا خلاف في ان الكافر اهل لوجوب احكام لا يراد بها الثواب كالمعاملات والعقوبات من الحدود
والقصاص لكونه اهلا لاداءها اذ المطلوب من المعاملات مصالح وانتظام المعاش وهو ايضا
جهة من المسلمين لانه انما الحيوة الدنيا على الاخرة فانه جنته وكذا المقصود من العقوبات الانزجار
عن الاقدام على اسبابها واخلاء العالم عن الفساد وهذا المعنى مطلوب عن الكافر ايضا بل هو
اليق بالعقوبات والمذكور في الكتاب من انه لا يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي العبادات
هو مختار مشايخ العراق وراء النهر فان الكفار عندهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
ولا يجب عليهم اداؤها واما عند مشايخ العراق فالاداء واجب عليهم وهم مخاطبون بالعبادات
كما هو مذهب الشافعي واصحابه فانهم مخاطبون بجميع الشرايع وحكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم
يواخذون بتركها لاعتقادهم الشرايع لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم تركوا اللزوم
اعتقادا وذلك كفر منهم زايد على كفرهم بانكار التوحيد والنبوة ولهذا قال محمد في السير الكبير
من انكر شيئا من الشرايع فقد ابطل كلمة التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون على اصل
الكفر فيضاعف عليهم العذاب وقالت المخالفة من المشايخ توجه الخطاب بالاداء لا يتطرق الى احكام
الدنيا فانهم لو اداوها في حالة الكفر لا يصح بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما
يظهر في احكام الاخرة فعند مشايخ العراق يعاقبون بترك الاداء العبادات كما يعاقبون بترك
الاعتقاد بالشرايع وبانكار التوحيد وعند مشايخ ما وراء النهر لا يعاقبون بترك العبادات
ويعاقبون بالاخيرين بقي هنا بحث وهو ان المشايخ اختلفوا في انه يجب على الصبي حقوق الله
تعالى يسقط او لا يجب عليه اصلا فقال القاضي ابو زيد ومن تابعه انه يجب عليه الحقوق كلها ثم
يسقط بعذر الصبا لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار منه شاء او ابى يعتمد قيام الذمة ووجود
الاسباب وهما متحققان في حق الصبي ولم يفترق الوجوب الا قدرة الفعل والتمييز وانما
يعتبر القدرة والتمييز لوجوب الاداء لا النفس لوجوب ولهذا وجبت الصلوة والصوم على النايم
والمغمى عليه مع عدم التمييز والقدرة لوجود اصل السبب فيجب على الصبي ثم يسقط بعذر الصبا ودفع

وذهب المحققون منهم كفخر الاسلام ومن وافقه الى انه لا اثر لهذه الاهلية على الوجوب اصلا وان وجد السبب والذمة اذ الوجوب بالنظر الى السبب والذمة حتى يجب وجوب الاداء اخلاء الاحجار لا شرع عن الفائدة في الدنيا وهو الابتلاء ليظهر المطيع من العاصي وفي الاخرة بالجزاء فلا فائدة في الوجوب ثم السقوط وهذا القول اسلم عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاداء فالقول بالوجوب ثم السقوط لا خلو عن فساد مردود ومعنى ما بيناه ان الوجوب بلا اداء وقضاء خال عن الفائدة وتقليد للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا لانا فان لوجوب لو كان ثابتا عليه ثم يسقط للحرج لكان ينبغي اذا ادى ان يكون مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث يقع عن الواجب وليس كذلك في الصبي بالاتفاق والله اعلم اللهم قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فيدل ظاهره على انتفاء الوجوب عنه اصلا فاذا فعلى هذا لا يجب على الصبي سائر العبادات البدنية والمالية لعدم حكمه وسواء اداء على سبيل التعظيم اختيارا او لا مجال للنيابة عنه وما كان من حقوق العباد غرما او عوضا وجب عليه انفاذ لان حكمه وسواء اداء الغير فيحتمل النيابة اذا المقصود هو المال وكذا الصلة التي لها شبه بالمؤنة كنفقة الزوجة والقريب يجب عوضا عن الحبس ومؤنة للبساء اذا المقصود من سد الحاجة لحصل باداء الولي كاداءه فلم يحل عن حكمه فله فالعقل فانها صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه حتى قتل انسانا حيث اختص برجال العشائر وسواء لزمه ما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لان معنى القربة فيهما غير مقصودة فكان اداء الولي كاداءه وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر الحق محمد بالقرب وهما بالمؤن الذي اقول فعلى هذا اي على الاصل الذي عمدناه من ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه وسواء الاداء فرعنا عليه الاحكام فكل حكم يتصور شرعيته حتى الصبي وعكسه اداؤه يجب عليه ما لا فلا فينقسم بانقسام الاحكام ثم الاحكام منقسمة الى حق الله وحق العباد والى ما اجتمع فيه الحقان الى اخر ما ذكرنا من الاقسام فما سيق وبعضها مشروع في حقه دون بعض فلا بد من التفصيل فقال لا يجب على الصبي من حقوق الله سائر العبادات البدنية كالصوم والصلاة والمالية كالزكوة والمركبة منهما كالحج لعدم حكمه وسواء الاداء على سبيل التعظيم اختيارا وهذا لان المقصود من عبادات هو الفعل تعظيما لله ابتداء منه والحصول ذكر بدون الاختيار الصحيح والاختيار للصبي اذ الاختيار انما تحقق بالعقل التام ليظهر المطيع من العاصي ولا تحقق ذكر مع عذر لا صبا اما في البدنية فظاهر وكذا في المالية لان المقصود هو الاداء لا المال ولا يحتمل النيابة فعبادات كالبدنية واما ربقوله ولا مجال للنيابة عنه الى الجواب عما يقوله الشافعي ان يجب عليه العبادة المالية كالزكوة وينوب عنه وليه في الاداء اذ الزكوة يتادى بالنائب كالوكيل كما في حق حقوق العباد وكما في صدقة الفطر والعشر قلنا هذه النيابة جبرية بلا اختياره تثبت عليه شرعا جبرا

والزكوة طاعة محضة فلا تتادى بمثل هذه النيابة التي لا يصلح طاعة لحله فالوكيل فان نيابته اختيارية فيتنقل فعله الى الموكل فيصلح الاداء العبادات عنه الله لو جوزنا النيابة فجبرا للعباد المال مقصودا في العبادة وهو باطل في القربات لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد والله هو الغني المطلق المنزه عن الحاجة فحله في حقوق العباد والعشر وصدقة الفطر لما شابتا وما كان من حقوق العباد محضا كضمان المتلفات او عوضا كثمن المبيع والمهر والاجرة وجب على الصبي وان لم يعقل وينوب عنه الولي في الاداء لان حكمه وسواء اداء الغير فيحتمل النيابة اذا المقصود في حقوق العباد هو المال دون الفعل لاحتياجهم الى المال في قضاء حوائجهم وذلك المقصود يحصل باداء الولي يجب القول بالوجوب عليه حتى صح السبب وهو الاتلاف والبيع والنكاح والاجارة وكذا يجب عليه ما كان صلة لما شبه المؤنة وهو كل ما يجب بلا عوض مالي كنفقة الزوجات فانها صلة يشبه الاعواض يجب عوضا عن الاحتباس وكنفقة الاقارب فانها صلة يشبه المؤن يجب مؤنة للبسار ولهذا لم يجب على الفقير وكلاهما يحصل بالمال اذ المقصود وهو سد الحاجة فيحصل باداء الولي كما يحصل باداء الصبي فلم يخل الوجوب عن حكمه وسواء الاداء فوجب القول بوجوبه فعله فالعقل اي الدية حيث لا يتحمل الصبي فانها اي العقل بنا وبال الدية صلة لانه ليس بمقابلتها عوض مالي لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه حتى قتل انسانا حيث اختص بتحملها رجال العشائر الذين هم من اهل الحفظ دون النساء العجزة وضعفهن عن ذلك والصبي ليس من اهل الحفظ العجزة وليس باهل لوجوب الجزاء بوجه حتى لم يجب عليه ما كان عقوبة كالقصاص وجزاء كحرمان الميراث لان الصبي لا يصلح لحكمه وسواء المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ولزمه اي لزم الصبي ما كان مؤنة محضة في الاصل كالعشر والخراج غير مقصوده بل المقصود منهما المال فكان اداء الولي كاداءه فكون الصبي اهلا لوجوبهما عليه انما قيد بقوله ما كان مؤنة في الاصل لان معنى العبادة قد خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة وكذا معنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدئ على المسلم ولكنهما في اصل وضعهما من مؤن الارض كما مر ومعنى العبادة والعقوبة فيهما غير مقصود بل المقصود منهما المال فيؤدي به الولي وما يشوبه اي يخلط معنى المؤنة كصدقة الفطر الحق محمد بالقرب فلم يجبها على الصبي لانه ليس باهل للعبادة فلا ينوب عنه الولي وقد ترجح معنى العبادة في صدقة الفطر على معنى المؤنة ولا يجب عليه حتى لو ادى عنه وليه من ماله ضمن عند وهو اي ابو حنيفة وابو يوسف الحقها اي صدقة الفطر بالمؤن فاوجبها على الصبي ان كان له مال ويؤديها عنه وليه كما في سائر المؤن كنفقة الزوجات والاقارب لانها لوجوب المؤن عليه فخلفه في الزكوة لانها عبادة محضة على ما مر قال ولم يجب عليه الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل

قال الامام الحلواني تحت على الايمان لتحقق حكمه وهو الاداء وهذا وقع فرضا لا يلزمه التجديد ويفرق بينه وبين امرأة لو اسلمت وابى هو وقال الامام السرخسي الصحيح انه لا يجب ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وصحة الاداء دليل شرعيته لا فرضيته كجمعة المعذور اقول

ولم يجب عليه اى على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء عن اختيار لعدم آلة الاختيار وهو العقل واذا عقل الصبي واحتمل اداء الايمان فقد اختلف المشائخ في وجوب الايمان عليه فقال الامام شمس الائمة الحلواني وتابعه جماعة من المشائخ انه يجب على الصبي الايمان وانه يجب عليه الاداء لتحقق حكمه وهو صحة الاداء ولهذا لو ادى سقط عنه الفرض فخرج لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ ولو لم يكن واجبا لما وقع فرضا كالصلوة والصوم ولو وجب عليه التجديد بعد البلوغ وهذا لان نفس الوجوب ثبت بالاسباب والصلاحية وقد وجدا في حق الصبي فان وجوب الايمان يتعلق بحدوث العالم وهو متقرر في حقه ذمة صالحة للوجوب عليه وقد تحقق فايدة الوجوب وهو صحة الاداء فوجب القول بوجوبه عليه والدليل على ان نفس الوجوب ثابت في حقه ان امرأة لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرضه القاضي عليه تفرق بينه وبين امرأته ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما ولكن لا يجب عليه الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب وشرط الخطاب البلوغ مع العقل التام فلا يكون مخاطبا به وقال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه لا يجب الايمان على الصبي وان عقل عاقل يعتد بعقله بالبلوغ لانه لا يثبت الوجوب بالسبب والذمة بدون حكمه وهو وجوب الاداء كما في سائر العبادات ثم اشار الى الجواب عن قوله ولهذا لو ادى كان فرضا بقوله وصحة الاداء ووقوعه عن الفرض دليل شرعيته لا دليل فرضيته كجمعة المعذور فان العبد والمسافر والمريض لا يجب عليهم الجمعة ولكنهم لو حضروا وادوا كان فرضا وهذا لان ما هو حكم الوجوب صار وا موجود المقتضي الاداء وانما صح العرض على الصبي العاقل وان كان لا مخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يستطاع فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى البلوغ لان اسلامه صحيح فيتحقق الايمان منه فلا يؤخر حقها الى بلوغه ويترتب على ابائه الفرقة لذلك لان الايمان واجب عليه حقا لله تعالى قال واما اهلية الاداء فنوعان قاصرة وكاملة واما القاصرة فثبتت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وفي المعتوه بعده فانه بمنزلة الصبي العاقل لم يعتد لعقله واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما يأتيه ويذره اما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم سن البلوغ عند عدم الآفة مقامه وهو الكمال قبل ساقط كوهم النقصان بعده لان الامر الظاهر

مع اقيم مقام الباطن يدله والحكم معه وجودا وعدما اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من الاهلية وهي اهلية الوجوب شرع في بيان النوع الثاني منها وهي اهلية الاداء وهو نوعان كامل وقاصر اما القاصر فثبتت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ لنقصان العقل وقصوره في المعتوه وحاصله ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل الكامل وقدرة العمل به وهو بالبدن الكامل والانسان في اول حاله خال عنهما ولكن فيه استعداد لوجودهما فخلق الله شيئا فشيئا الى بلوغهما درجة الكمال فقبل بلوغ كل من القدرتين درجة الكمال قاصرة كالصبي المميز قبل بلوغه وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه وهو الذي يختلط كلامه وينفسد تدبيره فهو بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتد لعقله لقصوره وان كان قوي البدن ولهذا الحق الصبي في الاحكام فاما الاهلية الكاملة فعبارة عن بلوغ القدرتين الى درجة الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما يأتيه اي فيما يفعله ويذره اي يتركه لان العقل امر غير محسوس فلا يعلم كماله وقصوره الا بالاستدلال باثره فان اختار ما فيه نفعه في الدنيا والاخرة واجتنب عما فيه ضرره فيهما يستدل به على كماله عقلا وان اختار العكس يستدل به على قصوره وتوقف اعتدال العقل امر متفاوت فيه البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن دركه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاذا ترقى عن رتبة القصور اقام الشرع البلوغ الذي يتعذل عنده العقل غالبا عند عدم الآفة مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد كما اجرى على ذلك سننه في اقامة الاسباب لظاهرة المنضبطة مقام ما خفي عليه واحترز بقوله عند عدم الآفة عن المعتوه والمجنون فصار وهم الكمال قبل البلوغ ساقطا الاعتبار كسقوط وهم النقصان بعده اذ رب صبي يكون اعقل من بالغ ولكن سقط اعتبار ذلك لان السبب الظاهر متى اقيم مقام الامر يد والحكم مع السبب الظاهر وجودا وعدما ساقط ويسقط اعتبار الباطن كالمسافر مع المشقة اذ في اعتبار الامر الباطن حرج بين لعدم الضابط والحرج منفي بالنص قال وتثبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه فيثبت بالقاصرة من حقوق الله ما كان حسنا محضا كالايمان لوجود ركنه حقيقة وكذا حكما الى الشيء بعد وجوده لا بعدمه حكما لان الحجر انما شرع والحجر مثل باطلا ولا عهدة فيه فجرى مجرى الميراث وفرقه الزوجة يضاف الى من بقي على الكفر وكذا ما هو قبيح محض كالجهل بالصانع فلا يعتبر جهله عذرا ولا علمه جهلا لجهله وعلمه بغيره وما يلزمه من احكام الدنيا عند عدمه خلافا لابي يوسف فانه يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يسقط العقوبة عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه اقول لما فرغ من بيان الاهلية القاصرة والكاملة اراد ان

عن ح

التعبيران في المتن مشيرين الى الاداء والقضاء والكفر في اليسر والعجز الى كلها

يتبين ما يتبنى عليهما من الاحكام فقال ويتبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم
عهد عليه وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لانه لا يجوز الزام الاداء
في اول الاحوال بدون القدرة بالبدن والفهم اذ الزام ما لا قدرة له عليه مستنكف شرعا وعقلا
وبعد وجود اصل القدرتين قبل كما ايجاب الزام الاداء حرج بيّن وهو مستنكف بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب الابعد اعتدال القدرتين بالبلوغ عن عقل
انه ليتيسر عليه الفهم والعمل بالبدن ثم اشار الى الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة على
التفصيل بقوله فثبت بالاهلية القاصرة من حقوق الله ما كان حسنا محضا كالايمان بالله
تعالى لوجود ركن الايمان حقيقة وهو الاقرار والتصديق وهذا لانه قد سمع منه الاقرار وهو
دليل التصديق وكذا احكما اذا التي بعد وجوده حقيقة لا يعدم حكما لا يجرّ الشرع كالطلاق
والعتاق والحجر عن مثل الايمان باطل لان الايمان نفع محض سبب لسعادة الدنيا والاخرة
حسن لعينه لا يحتمل كونه قبيحا لما لم لهذا لم يحتمل النسخ ولم يحل عن شريعة زمان فلا يمكن حجر
الصبي عنه وجعله غير مشروع في حقه فيصح منه الاداء لان الاداء في نفسه خال عن العهدة والضرر
لكونه نفعا محضا وانما اشار بقوله لا عهدة فيه الى ان المنتفي موجود لصحة الايمان وهو ما ذكرنا
من كونه نفعا محضا والمانع منتف وهو لزوم العهدة فيه ولهذا استطاعة لزوم الاداء لانه يحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر الاكراه فسقط ايضا بعذر الصبا وقد دل على صحة ايمان الصبي
فضيلة علي كرم الله وجهه فانه اسلم وهو صغير وقد اعتبر اسلامه ولهذا افتخر بذلك حيث قال
سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي ثم اشار بقوله فجرمان الميراث وفرقة الزوجة
بينان الى من بقي على الكفر الى الجواب عما ذكره الشافعي من انه لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث
من ابيه الكافر ولا تبين عنه امرأته المشركة لان الايمان وان كان نفعا محضا في احكام الاخرة لكنه
في احكام الدنيا ضرر حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة والضرر موضوع
عن الصبي فلا يثبت باسلامه ما هو ضرر به تقرير الجواب بان ما تترتب عليه من حرمان الارث والفرقة
بينه وبين زوجته مضاف الى كفر من بقي على دينه وابى عن الاسلام لا الى اسلام الصبي لان الحرمان
انما هو باعتبار انقطاع الولاية بينهما وسبب الانقطاع انما هو الكفر دون الاسلام لان الاسلام
عهد عاصم للمعقود له قاطع لما كان حرمان الارث والفرقة ثمرات الايمان لا من الاحكام
الاصلية له وانما يعرف الشيء لحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين لا لاثرها انتهى يثبتان تبعا
لاسلام احد الابوين ولا يتعداهما اذ لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم
الصغير فما هو ضرر محض وكذا الام فالاعتبار للمنظور اليه الحكم الاصلي لا الثمرات الواقعة اتفاقا
بلا اختصاص والبائنة قد تخلو عن حرمان الارث والفرقة بان لا يكون له قريب يرث منه او امرأة ومثله

لا يمنع الصحة ولهذا لو ورث قريبه او وهب له قريبه تقبل ويعتق عليه ويكون العتق ضررا فلا يمنع
شريعة الارث والهبة في حقه لهذا باعتبار ان الحكم الاصلي لهما ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع
محض والعتق غير محتمل بهما بدليل لحقهما بالعتق بان ورث او وهب له غير قريبه وانما
لحصل العتق بهما باتفاق الحال وكذا الاسلام على ان ما ذكره من لزوم الضرر معارض بلزوم
النفع لاستحقاقه الارث بالاسلام من وارثه المسلم ويقرر ملكه كما حل لو اسلمت امرأته قبله
واذا تعارض نفع والضرر بقي الاسلام نفعا محضا فيصح وكذا ثبت بالاهلية القاصرة ما هو
فيصح محض كالجهل بالصانع وكفره فاذا ارتد الصبي العاقل صح ارتداده في احكام الدنيا
والاخرة عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون من اهل النار ويتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث
المسلم وهو استحسان وقال ابو يوسف والشافعي وهو رواية عن ابي حنيفة انه لا يصح ارتداده
في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فيصح على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة
واطلاق لفظ المبسوط والاسرار على عدم صحته في احكام الاخرة ايضا وآلاول هو الصحيح
وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع فلا يصح من الصبي كالعتق والطلاق والهبة
ولهذا لا يصح منه مستقلا ما هو ضرر يشوبه نفع كالبيع في المحض ضررا او في ولهذا ينتقل بردته
ولو صحت ردته في حق الاحكام لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الردة قبيحة لعينها
لاحتمال كونها مشروعة بحال وقد تحققت منه كتحققها من البالغ فيصح ولم يمتنع ثبوتها بعد وجودها
حقيقة اذ الردة لا تحتمل السقوط بعذر ولا تحتمل العفو في حق احد فلذا لا يسقط بعذر الصبا
فلا يعتبر جهله بالله علما ولا عملا بالله جهلا كما لا يعتبر جهله لغير الله علما وعلمه بغير الله
جهلا فلم تحتمل ردته عفوا في احكام الاخرة لانها سبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة
لا فرق لها ولان دخول الجنة مع اعتقاد الكفر حقيقة خلف والخلف والمعقول وسعادة الاخرة
منوطة بالايمان وقد زال بالارتداد كما لو تكلم في صلوته وجامع في حجته او عتقه او اكل في صومه
متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد هاضرر ولكنا يعتبر ردته في احكام الدنيا
لانها ثبت ضمنا لاحكام الاخرة التي هي المقصد في الاسلام ثم اشار بقوله وما يلزمه من
احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة عندهما اي عند ابي حنيفة وهو خلافا لابي يوسف
الى الجواب عما استدل به ابو يوسف والشافعي وهو ان احكام الدنيا فيها ضرر فلا ثبت بارتداده
تقرير الجواب ان ما يلزمه من احكام الدنيا انما يلزمه حكما لصحة ارتداده تبعا لا قصدا لانه من
لوازم الحكم بالارتداد ولما كانت تابعة ضمنا ثبت وان كانت ضررا مع انه لا ثبت ما هو ضرر
منه قصدا اذ ثبت شيء ثبت ضمنا لا قصد افلم يصح العفو عن مثله اي عن مثل الارتداد الذي
هو في نهاية الحظر وغاية القبح لا يحتمل العفو بوجه كما لو ثبتت الارتداد تبعا لابويه فانهما لو ارتدا

بقاؤه لحقه الذل اذ الحرب يلزمه هذه الاحكام ضمنا تبعا لها وان كان لا يلزمه تصرفاتها القاصرة قصدا واما عدم قتله بالارتداد فلان القتل جزاء المحاربة دون نفس الارتداد وهو ليس من اهل المحاربة كالمرأة وكان القياس قتله اذا بلغ مرتدا لزوال العذر وهو الصبا ولحقق المقتضي وهو وصف المحاربة الا انه لا يقتل في الاستحسان بل يجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء صحه في اسلامه صار شبهة في اسقاط قتله بردته ولو قتله انسان قبل البلوغ لم يلزمه شيء لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه كما لو قتل انسان مرتدا لا يلزمه شيء كذا في المبسوط فان قيل الصبي مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته قلنا بانه مرفوع القلم فيما يمكن اهداره بعد تحققه ولا يمكن اهدار الردة لما ذكرنا فيتواخذ به كضمان المتلفات قال ابو الفضل انما حكم بردته ضرورة الحكم بالاسلام قال ـــــ وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عمد حتى لا يلزمه القضاء والامضاء بخلاف المالية لتضرره في العاجل وكذا من التصرفات ما يتمحض منفعة كالاصطياد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة وتوكيله بالطلاق والعتاق والبيع لان صحة العبارة من انم المنافع لكن لا يلزمه العهدة وفي اعتبار عبارته في الشهادة اثبات الولاية على غيره وهو ليس من اهله وما تمحض ضررا لم يشرع في حقه كالطلاق والعتاق والتبرعات والقرض ولم يملك في ذلك على غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء ويملك ابو الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالنكاح والاجارة والبيع على اعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ في قول ابي حنيفة الاخير انه صح بيعه من الاجانب بغبن فاحش خلافا لصاحبيه ورده مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتبارا بشبهة النيابة في موضع التهمة اقول ـــــ وصح منه اي من الصبي العبادات كالصلوة والصوم لان ذلك نفع محض من حيث حصول الثواب واعتياد الاداء والتمرن حتى لا يشق عليه بعد البلوغ من غير لزوم عمد عليه حتى لا يلزمه القضاء اذا افسدها والامضاء اي الاتمام اذا شرع فيها خلافا لزفر كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها لتضرره العاجل باعتبار نقصان ماله في الحال وان كان له الثواب في المآل ولان اداء المالية منه تبرع محض لعدم وجوبها عليه وليس من اهل التبرعات المالية وكذا بيع من الصبي من التصرفات ما يتمحض منفعة وان لم يأذن وليه كالاصطياد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة لخلوه عن الضرر والمضرة وكذا بيع توكيل اي قبول الصبي الوكالة من غيره بالطلاق والعتاق والبيع لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يتميز من سائر الحيوانات بالبيان ولهذا سمي الله به عليه بقوله لخلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداء الى التصرفات ومعرفة منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا محضا فيصح منه لكن لا يلزمه عهدة بالاحكام التي تتعلق بالوكالة هما يلزم على الوكلاء من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان

في الزامها ضرر عليه فلا يجوز ثم انما يرد الى الجواب عما يقال لو اعتبرت عبارته باعتبار ما ذكرتم لكان ينبغي ان يقبل شهادته لان فيه تصحيح عبارته بقرين الجواب ان في اعتبار عبارته في الشهادة اثبات ولايته على غيره اذ الشهادة من باب الولاية ونفاذ القول على الغير شاء او ابى والصبي ليس من اهل الولاية على غيره اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة وهو ليس من اهل الولاية على نفسه فعلى غيره اولى وما تمحض ضررا لم يشرع في حق الصبي كالطلاق والعتاق والتبرعات كالهبة والصدقة والقرض لان الصبي مظنة الرحمة والشفقة والله ارحم واكرم فلم يشرع في حق المضار المحضة فلم نفي هذه التصرفات منه بنفسه ولو اذن له وليه ولم يملك مباشرة ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره كالولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية ولا نظر في الضرر المحض حتى لو تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق والعتاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ذكر شمس الائمة في اصوله ما خلا القرض اي الا الاقراض فانه يملكه القاضي على الصبي ويندب اليه لوقوع الامن عن التوى اي عن الهلاك بولاية القاضي فان الدين مأمون عن الهلاك وغيره يحتمل الهلاك باسباب كثيرة فقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض هو بولاية قادر على استخلاصه في اي وقت شاء من غير حاجة الى دعوى وبينة لان علمه كاف فالتحق اقراضه بالمنافع المحضة ولا يملك ابو الصبي اقراض مال الصبي ليترجح جهة التملك في حقه واحتمال الضرر بالتوى بانكار المستقرض ولم يتأت له الاثبات فلا ينفذ على استخلاصه والاب يملك الاقراض في رواية لانه يملك التصرف في ماله بنفسه وكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فيحتمل التوى بالانكار وكان بمنزلة الوصي ولو استقرض الاب مال نفسه يصح لانه لا يملك عليه ولو اخذ الوصي لنفسه لا يصح في قول ابي حنيفة وقال محمد رحمه الله اذا كان مليا قادرا على الوفاء ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه لانه لا يتمكن لاحتمال الصبي مع انه ضرر محض لانا نقول انما يجوز استقراض ذراري اهل الحرب باعتبار انهم غير معصومين وكانوا في الاباحة كالصيود فجعل محلا للملك وملك الصبي بزاء الولي من التصرفات ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء والنكاح والاجارة فان مطلق هذه التصرفات متردد بينهما فمن حيث انه يدخل المبيع في ملكه المشتري ويخرج عن ملكه ضرر ومن حيث انه يدخل الثمن في ملكه نفع ويحتمل ان تكون البيع رابحا فيكون نفعا ويحتمل ان تكون خاسرا فيكون ضررا وكذا الاجارة والنكاح ان كان باكثر من اجر المثل واجر المثل كان نفعا وان كان باكثر منهما كان ضررا فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي جبر نقصان رأيه بانضمام رأي الولي فصار كالبالغ فالتحق عامه بنفع محض اذ الولي لكمال شفقته لا يجبر الا ما فيه نفع ظاهر مع ان فيه تصحيح عبارته وتوسيع طرق حصول

المقصود وتصرف الصبي برأي الولي فما يتردد بين النفع والضرر وصيورته كالبالغ قول ابي حنيفة
بطريق ان احتمال الضرر في تصرف بنفسه وليه كالبالغ حتى جوز ابو حنيفة بيعه من الاجانب
بغبن فاحش كما جوزه من غيره من البالغ ومنه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ مثل ذلك مباشرة
الولي بنفسه وعند ابي يوسف ومحمد لا ينفذ تصرف البالغ بالغبن الفاحش باذن الولي كما لا ينفذ
مباشرة الولي وهذا لان البيع بالغبن الفاحش كالهبة ولان الاب لا يملك من الهبة ما لا يملكه الاب
والوصي وللوصي من التبرعات ما ليس للملتقط كالهبة والصبي ليس باهل للهبة وان كان باذن
وليه فلا يكون اهلا للتصرف بالغبن الفاحش وابو حنيفة يقول البيع بالغبن الفاحش هو بعضه
تجارة وبيع ولهذا يجب به الشفعة فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة بخلاف
مباشرة الولي بنفسه لان تصرفه مقيد بشرط الاصلح ولا يتعدم عدم صحة التصرف من الولي وصحته
من الصبي كالاقرار بالدين والعين والعقد بالغبن الفاحش من صبيح التجارة لقصد استجلاب
قلوب المجاهدين لتحصل الربح في تصرفات اخر والخروج كساد السلعة اكثر وردّه اي رد ابو حنيفة
تصرف الصبي باذن الولي مع نفس الولي بغبن فاحش في رواية اعتبارا بشبهة النيابة وذلك
لان الصبي اصيل في الملك لانه مالك حقيقة وفي الرأي اصيل من وجه لان له اصل الرأي غير اصيل من
وجه باعتبار عدم صفة الرأي اذ ليس له كمال العقل فثبت له شبهة النيابة من الولي من حيث انه
مستفيد نفاذ التصرف باذنه واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
الفاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وملوا التصرف مع الولي فانه يملك اذا اذن
له بذلك لتحصيل الفائدة وسقطت هذه الشبهة واعتبر الاصل في غير موضع التهمة وهو التصرف
مع الاجنبي ومع الولي مثل التهمة او بالغبن اليسير عملا بالاصل والشبهة وفي رواية اخرى اجاز
البيع مع الولي بغبن فاحش لما قلنا انصار كالبالغ بانضمام رأي الولي فلا فرق بين معاملته
مع الولي والاجنبي قال واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا
للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي وفي
الانتقال عنه لا لابيصاء ترك الافضل لا لمحالة قال صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولي عدوان اكثر هم سائلين بسبب
الفقر فقد صرح بان الارث خير من الوصية فلا يترك الخير بشر ولا يشكل عما هذا صحة اقرار
الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو محجور الحال مع انه ضرر محض لان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد انه عبده باعتبار دينه وليس للشافعي فيها اي في المسائل التي
اختلفت فيها معنى فقهي يطرد في جميع الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي
في اختيار احد الابوين اذا وقعت الفرقة بينهما وانقضت مدة حضانة الام سبع سنين او
ثمان مع كونه اضر بالصبي لجهله الا الهوى واللعب فيختار من عنده اللعب ولا يواخذ بالاداب
وانما خيره النبي عليه السلام لانه اختار ما هو الانفع ببركة دعائه النبي عليه السلام فانه قال اللهم اهده
اللهم سدده ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام حتى لم يحكم باسلام اذا
اسلم مع كون الاسلام نفعا محضا لكونه سببا للسعادات الدنيوية والاخروية واعتبر ايضا
عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز وصاياه فما ذكرنا وتدبيره مع كونهما من اضرار ولم يعتبر

يكون مسافرا بنفسه واخرى بسيده اقول واذا اوصى الصبي بشيء فالوصية باطلة عندنا سواء
كانت في اعمال البر كبناء المسجد والحج والصدقة او لم يكن فظهر ان التقييد بقوله من اعمال البر
ليس بقيد او نقول لما بطلت وصيته باعمال البر ففي غيرها اولى فعلى ذكر التقييد لهذا الغرض
لا للاحتراز وان كان فيه نفع ظاهر وموصولا الثواب في الشافعي فالشافعي
فانه نفذ وصاياه فيما وافق الحق لانها نفع محض لحصول الثواب في الاخرة بعد استغنائه عن
المال بالموت لان نفوذها بعد الموت ولان الوصية اخت الميراث والصبي فيه كالبالغ فلنا
في اختلف في التبرعات كالهبة والصدقة حيونه لتقرره بتزوال ملكه في حال احتياجه
ولكنها وضعت لازالة الملك تبرعا مضافا الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر
بالتبرعات في حيونه وما فيه من النفع اتفاقي وهو غير معتبر كما لو باع شاة قد اشرفت على
الهلاك لم يصح مع كونه نفعا محضا في هذه الحالة وكما لو باع ماله ماضيا في قيمته لم يجز وان كان
نفعا اتفاقيا باعتبار ان البيع في اصله يحتمل الضرر كما يحتمل النفع وكما لو طلق امرأته القبيحة
الفقيرة لينتزوج باختها الجميلة الغنية لم يجز وان كان في طلاقها نفع اتفاقي باعتبار ان
اصل التصرف من المضار فاديرا لحكم عليه تيسيرا اذ في اعتبار الاحوال حرج لعدم انضباطها
ولان الارث شرع نفعا للمورث الا يرى انه شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه
وهذا لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه او من نقل الى الاجانب اذ في ابصال النفع
الى القريب صلة الرحم فيكون التوريث في حقه افضل من الابصاء وفي الانتقال عنه اي عن الارث
الى الابصاء ترك الافضل لا لمحالة وموضع محض فلا يشرع في حقه وابيه اشار النبي عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين بسبب
الفقر فقد صرح بان الارث خير من الوصية فلا يترك الخير بشر ولا يشكل عما هذا صحة اقرار
الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو محجور الحال مع انه ضرر محض لان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد انه عبده باعتبار دينه وليس للشافعي فيها اي في المسائل التي
اختلفت فيها معنى فقهي يطرد في جميع الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي
في اختيار احد الابوين اذا وقعت الفرقة بينهما وانقضت مدة حضانة الام سبع سنين او
ثمان مع كونه اضر بالصبي لجهله الا الهوى واللعب فيختار من عنده اللعب ولا يواخذ بالاداب
وانما خيره النبي عليه السلام لانه اختار ما هو الانفع ببركة دعائه النبي عليه السلام فانه قال اللهم اهده
اللهم سدده ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام حتى لم يحكم باسلام اذا
اسلم مع كون الاسلام نفعا محضا لكونه سببا للسعادات الدنيوية والاخروية واعتبر ايضا
عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز وصاياه فما ذكرنا وتدبيره مع كونهما من اضرار ولم يعتبر

ط
بقد

عبارته في البيع ونحوه كالنكاح والاجارة مع ظهور نفعه بان باع باكثر من القيمة وفيه من التناقض ما لا يخفى حيث صحح عبارته فيما فيه نفع عاد نفع اما فيه نفع اوضرر وضرر اي حرف الشافعي وأصله الذي بنى عليه الاحكام هو ان ما يمكن حصوله من المنافع بمباشرة الولي لا تعتبر عبارة الصبي فيه وما لا يمكن حصوله بعبارة الولي تعتبر عبارته فيه لان من كان مولياً عليه في شيء لا يصلح وليا فيه لان كونه مولياً عليه امارة العجز وكونه وليا علامة القدرة وفي كونه قادرا وعاجزا ومولياً وواليا في شيء واحد توهم التضاد فلما جعله الشارع مولياً عليه في شيء دل على سقوط ولايته فيه فقال بان منفعة اختيار احد الابوين ومنفعة الايصاء لا تحصل بمباشرة الولي تعتبر عبارته في ذلك لان المنفعة المطلوبة بالاسلام يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فانه يصير مسلما باسلام احد ابويه فلا تعتبر عبارته في ذلك فلما لا تضاد بينهما لاختلاف الجهة فان لاصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا باعتبار قصور عقله صلح مولياً عليه لامكان افادة بعض ما يحصل النفع في حالة مباشرته نفسه وفي اخرى بمباشرة الولي ولهذا يصير مسلما بالاسلام اباه تارة وباسلام امه اخرى وانما تتحقق المنافاة لو تحقق لم في حالة واحدة بهما ونحن اذا جعلنا ه مسلما باسلام نفسه لم نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لاحدهما لا يكون مسلما باسلام نفسه فلم نجعله مولياً فيما جعلناه وليا وكذا بالعكس بل قلنا بوجود ما فيه نفعه بالطريقين على البدل وفيه يوسع على الصبي المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة الاصابة واحدة عينا وبعبارة الابوين احدهما وبريد هو الاسلام فلو لم يعتبر عبارته لم تحصل له الاسلام بعبارة الاب لامتحيل ما ذكرنا كما في ارسال الطلاق وتعليقه ونظير هذا العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة وهما لو كان مسافرا مع المولى وكونه اصلا بنفسه في حالة اخرى عند انفراده في السفر عن مولاه قال باب

في الامور المختصة بعدم الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه وما قبله الجاء وما ليس فيه الجاء اما الجنون فلانه ينافي الذمة ولان اهلية الوجوب وانما بنيا في الاداء فيستدعي ما كان ضرر المحتمل المستوعب كالطلاق والعتاق وسائر اتوالم فيه في ضمان الافعال فانه يواخذ به لانه لا يخل الحجر عن مثله ولانه اهل لحكمه وفعله غير معتبر وانما في القياس مستقط للعبادات لكنهم استحسنوا في غير المحترف والحنوه بالنوم والاغماء هذا اذا كان عارضا عند ابي يوسف عندهما سواء وحد الابتداء في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد ليصير ستا وبالساعات عندهما وفي الصوم ان يستوعب الشهر وفي الزكوة بان يستغرق الحول واقام ابو يوسف الاكثر مقام كله تيسيرا ولم يجعل اغماءه ورد ته لعدم ركنه وملوبح تبعا لابويه اقول

لما فرغ المصنف عن بيان الاهلية والاحكام المبنية عليها شرع في بيان ما يعترض عليها من العوارض فمنعها عن البقاء على حالها اما بازالة الاهلية بالكلية كالموت او بان الة اهلية الاداء كالنوم والاغماء او بتغيير الاهلية او بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب بكا السفر وانما ذكر العوارض على الاهلية بعد ذكرها لان وجود العارض على الشيء لا محالة يكون بعده والمراد بالعوارض الموانع وهي جمع عارضة اي خصلة مانعة من عرض كذا اذا ظهر له امر عنه عن المضي ومنه المعارضة لمنع كل من الدليلين عن اثبات موجب الاخر ومنه سمي السحاب عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا المنوه انر الضمير في منعها وانما سميت هذه الاشياء عوارض لمنعها الاحكام المتعلقة بالاهلية عن الثبوت وهذا كلام يذكر بقية العوارض كالكهولة والشيخوخة وغيرهما لعدم تاثيرهما في تغيير الاحكام والحمل والارضاع والشيخوخة المنيعة وان يتغير بها بعض الاحكام فهي داخلة في المرض والجنون والاغماء وان خلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة فافردا بالذكر ثم العوارض نوعان احدهما سماوي وهو الاصنع للعبد فيه بل ينبت من قبل الشارع بلا اختيار منه ولهذا ينسب الى السماء باعتبار انه نازل منه خارج عن قدرته اي الحوادث الى لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء وان كان من الله قال الله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وتانيثها مكتسبي وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وانما قدم السماوي لكونه اظهر في المعارضة لخروجه عن الاختيار وهو اشد تاثيرا في تغيير الاحكام ولانه اقوى لعدم قدرة العبد على دفعه والصغر وان كان ثابتا باصل الخلقة لكنه عد من العوارض لما ان الانسان قد يخلو عنه كادم وحوا عليهما اللام ولانه غير داخل في ماهية الانسان ممكن الانفكاك عنه فكان عارضا له ولهذا عد الجهل من العوارض مع كونه اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار انه خارج عن مفهوم الانسانية مفارق له وجعل مكتسبا وان لم يكن بفعله اختيار العبد باعتبار انه قادر على ازالته بالتعلم وكان تركه التعلم بالاختيار كالكسب للجهل فحله فالرق حيث لم يجعل من المكتسبة وان كان في قدرة العبد ازالته بالاسلام باعتبار انه ثبت جزاء على الكفر حكما بدون اختياره كسبا لاجنبية ومجموع النوعين ثمانية عشر احد عشر منها سماوية وسبعة مكتسبة اما السماوي فهو الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان نوع منه ونوع من غيره واما الذي منه فالجهل لما ذكرنا والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه وما قبله الجاء وما ليس فيه الجاء وهذا عددها مجملا واما بيانها مفصلا فقد قال الماتريدي الجنون وهو عبارة عن اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والافعال على نهج العقل وهو الموجب نقيض انعدام اثار العقل وتعطيل افعاله وهو لا ينافي اهلية الوجوب له وعليه لانها بناء على الاهلية والصالحة ونعني الوجوب بالاسباب وهي قابلة وانما ينافي وجوب

لانه ينافي القدرة فعلى الاداء لعدم العقل ولان وجوب الاداء بالخطاب والخطاب بدون العقل فيعدم الوجوب لانعدام حكمه وهو الاداء كما ذكرنا فيسقط بالجنون ما كان ضررا فيحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر اقواله كالاقرار والبيع والشراء لانعدام حكمه اذ لا يبنى الحكم على كلام من لا عقل له لانه لا يدري ما يقول كما سقطت عنه الحدود والكفارات لاحتمال سقوطها عن ابالغ بالشبهة وكذا العبادات لاحتمال سقوطها بعذر الحيض والنفاس فكذا بالجنون فخلفه في ضمان الافعال حيث لا يحتمل السقوط فلا يبنى فيه الجنون فيؤاخذ به حتى لو اتلف مال انسان يضمن لانه لا يبيح الحجر عن مثله اذ الافعال لا يتوقف صحتها على العقل لوجودها حسا فخلفه فاقواله لان اعتبارها بالشرع فجاز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض فلا يبيح منه ما يتعلق بالعبارة ولانه اى الجنون اهل لحكم اى لحكم الضمان وهو الاداء بولية كالصبي وفعله اى اداء الجنون بنفسه غير مقصود به باب الضمان بل المقصود هو المال فالنقصان الحق وذكر محمد باداء الولي قوله وانه اى الجنون في القياس مسقط للعبادات كلها عارضيا كان او اصليا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي حتى لو افاق المجنون في بعض شهر رمضان لا يجب عليه قضاء ما مضى عندهما كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم في خلال الشهر لانه نافى القدرة واهلية الاداء لعدم توجه الخطاب بدون الفهم وحيث لم يجب عليه الاداء يسقط الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء كما سقط بالصوم ان الصبي العاقل اصلي حالا من المجنون فخلفه فالاغماء حيث لا يوجب سقوط قضاء ما مضى من الصوم والطهارة اذا كان اقل من يوم وليلة لانه لا يزيل العقل فتكون الاهلية قائمة لكنه عجز عن استعمال القدرة فصار كالنوم فكانهم اى علمائنا الثلثة استحسنوا في الجنون الذي هو غير ممتد فجعلوه ساقط الاعتبار في حق وجوب القضاء دون المانع والمحقوه بالنوم والاغماء لانه عارض مثلهما غير مودي الى الحرج فمنعتين مما على انه لا بنافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل لثواب الاخرة ثم اختلفوا في الجنون الذي يلحق بالنوم والاغماء قبل الامتداد في عدم سقوط القضاء فقال ابو يوسف هذا اى الذي الحق بالنوم اذا كان عارضا بان بلغ وهو عاقل ثم طرا عليه الجنون اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط القضاء مطلقا وقال محمد مما اى الجنون الاصلي وهو الذي حصل قبل البلوغ والعارضي الحاصل بعده سواء في حق هذا الحكم فلم يفرق بينهما ففي الصورتين الممتد يسقط وغيره ليس بساقط ولمرة الخلاف تظهر فيما لو افاق بعد ما بلغ مجنونا في بعض الشهر فانه يجب عليه قضاء ما مضى عند محمد ولا يجب عند ابي يوسف والجنون الممتد يختلف باختلاف العبادات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فحد الامتداد في الصلوات بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات اي اوقاتها

عند محمد وفي رواية عنه بان يزيد على يوم وليلة بصلوة لتصير الصلوات ستا باعتبار الساعات عند ابي يوسف فيمتد على يوم وليلة بساعة وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزمه القضاء مالم يمتد الا وقت لصير ستا ويدخل في حد التكرار وهو القياس وكلتهما قالا وقت الصلوات الخمس يوم وليلة وقد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب في حد التكرار فاقام الوقت مقامه لانه سببه تيسيرا كما في المستحاضة وحد التكرار في الصوم بان يستغرق شهر رمضان فلو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان في اول ليلة من رمضان مفيقا فاصبح مجنونا او في الاخر النهار لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح وكذا ذكر الفقيه ابو جعفر ايضا لان الليل ليس بمحل للصوم وكان الجنون والافاقة فيه على السواء وذكر في المجرد انه رواية عن ابي حنيفة وعلى هذا لو افاق ليلة ٢٩ وسقط الشهر ثم اصبح مجنونا لا يجب عليه القضاء وان افاق في اخر يوم من رمضان ان كان قبل الزوال يلزمه القضاء لانه وقت النية وان كان بعده فقد اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه لان الصوم لا يتبعض فيسقط انما يعتبر الامتداد في الصوم بدخوله في حد التكرار كما اعتبر في الصلوة لان ذكر لا ثبت الا بحول فيصار اليه تبعا لما ثبت بالاصل وهو لا يجوز وقد اعتبر امتداد الجنون في الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الاملاء وقال ابو اليسر وهو الاصح لان الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده الى اكثر السنة كان في سقوط الزكوة عنه والمصنف يلحق بالاول لان وقتها الحول لكنه اقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله كما هو رواية تيسيرا وتخفيفا على المكلف لانه اقرب الى اسقوط الواجب فعلى هذا اذا بلغ مجنونا وله نصاب فافاق بعد سنة اشهر ثم حال الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة عند محمد لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي وعند ابي يوسف لا يجب عليه بل يستانف الحول من وقت الافاقة لان الاصلي عنده ملحق بالصبا ولو كان عارضا يجب عليه اتفاقا لانه لم يعتد فاما اذا زاد الجنون على اكثر من ستة اشهر فكذلك يجب عليه عند محمد اصليا كان او عارضيا لانه يعتد الى الستة وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الامتداد لا الى اكثر الستة قوله وبطل ايمانه اي ايمان المجنون قصدا اي مستقلا ولا ردة تكذيب لعدم ركن الايمان وهو العقل اي لاعتقاده بالقلب وهو التصديق لعدم العقل وكذا عدم ركن الردة وهو تبدل الاعتقاد عن عقل اذ لا اعتبار للكلام الصادر بدون العقل فلا يدل على صحة الاعتقاد ولا على تغييره لانه قال لعدم صحة الايمان من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما تكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض

تقتل

ارتد الصبي بعد الاعان لايقتل لانها اى الردة مما يحتمل السقوط فحق القتل كما لو ارتدت المراة لا فكذا الصبي وان كانت الردة لاتحتمل السقوط في حق الجزاء في الاخرة بالعذاب الدايم وكذلك ايضا صح شروع الصبي في العبادات بلا لزوم مضي بالاتمام ووجوب قضاء بالافساد اذ لا عمد في عمل الصبي وسوى مما يحتمل السقوط عن البالغ كالظاني في لوشرع البالغ في الصلوة ظانا ان عليه الصلوة ثم تبين بخلافه او قام الى الخامسة في الرباعية على ظن انها الرابعة او الثالثة ثم افسدها لا يجب عليه القضاء فاذا استقط القضاء بعذر انتظر عن البالغ فسقوطه بعذر الصبي اولى وكذا لو شرع الصبي في الحج او العمرة ثم احصر بعد الاحرام لا قضاء عليه لان شروعه ليس بملزم للقضاء فكونه عمدا ولو ارتكب محظورا الاحرام لم يلزمه الجزاء لانه ليس باهل للزوم العمد عليه وقلنا لا يسقط عن الصبي فرضية الايمان اذ العقل فانه لا يحتمل السقوط لان نفس وجوب التوحيد دايما بدوام وجود اسبابه الدالة عليه ووجوده من ارضه وسمائه فلا يسقط عنه نفس الوجوب وان سقط عنه وجوب الاداء والدليل عليه ان نفس الوجوب ليس بساقط عنه حتى انه لو اتى به يقع عن الفرض دون النفل حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولهذا لو اسلم بعد كلمة الشهادة بعد البلوغ وبعد طلب الاعادة منه بل امتنع لم يجعل مرتدا فلو لم يقع عن الوجوب لوجب عليه التجديد بعد البلوغ ويجعل مرتدا بالامتناع كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره يجب عليه الاعادة لان ما صلى في اول الوقت وقع نفلا فلا يسقط به الفرض وقد ذكرنا فيما سبق ان في وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء اختلافا بين المشايخ فالمذكور ههنا من وجوب الايمان عليه اختيار شمس الايمة الحلواني دون شمس الايمة السرخسي قوله وجملة الامر اى القاعدة الكلية التي يبتني عليها احكام الصبي انه يوضع عنه العمد وما لزوم ما فيه مؤاخذة عليه وضرر يلحقه فضرر اعجلا او يصح من الصبي عبارته بنفسه ويصح له عبارة غيره لاجله مما لا عمد فيه والاخراكتفو للاهلية والصدقة وغيره مما من المنافع وانما يوضع عنه العمد لان الصبي من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عمد يحتمل عن البالغ بسايرا لاعذار واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو بحال وعن حقوق العباد فانها لا تحتمل السقوط ايضا بعذر لانها حقوق محترمة لعصمة المحل فيجب الضمان باتلافها وكذا لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمدا لان عمده القتل يحتمل السقوط بالعفو والعفو فيسقط بالصبي ولان الحرمان عن الميراث ثبت بطريق العقوبة جزاء لان القاتل يعجل باخذ ما اخره الشرع فجوز بالخرمان وفعله لا يصلح سببا للجزاء لقصور في الجناية في فعله لعدم صدوره عن كمال العقل ولهذا لا يوصف بالحرمة والعقوبة لا يجب الا عقابلة فعل حرام قوله والبلوغ

فلا يفيد الحجر عن مثله كالصبي العاقل لانا نقول ان عدم صحة ايمانه ليس بطريق الحجر لان عدم الحكم بعدم الركن لا يوجب حجرا ويصح كل واحد من ردته وايمانه تبعا لابويه فلو اسلم ابواه او احدهما صار مؤمنا تبعا ولو ارتد او لحقا به بدار الحرب يصير مرتدا تبعا فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يصير مرتدا لانه حينئذ ظهرت تبعية دار الاسلام فصار مسلما لعدم تبعية الابوين قال واما المعتوه اول احواله مثل الجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصابه ضرب من اهلية الاداء ولكن لصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ ولهذا لم تقبل ردته لانهما مما يحتمل السقوط كالمرتد وصح شروعه بلا لزوم مضي ووجوب قضاء كالظاني ولو شرع في الاحرام ثم احصر لا قضاء عليه ولو ارتكب محظورا الاحرام لم يلزمه الجزاء وقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان فلو اداه كان فرضا لا نفلا حتى لو لم يعد بعد البلوغ وطلب الاعادة لم يجعل مرتدا بخلاف ما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا وحمله الامر انه يوضع عنه العمد ويصح منه ولما لا عمد فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عمد يحتمل العفو وكذا الاحرم عن الميراث بالقتل عمدنا ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث لانه مناف للملك فيثبت الملك لمولاه وانه اجنبي والكفر ينافي الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او لعدم اهليته لا يعد جزاء والعفو نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق والعتاق ومشوبة يتوقف لزومها على رأي الولي ولما كان الصبي محجورا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغبار افول ومن الامور المعترضة في الاهلية الصغر وقدم الجنون على الصغر لان كلام الصغير يعقل احواله حكم الجنون فقدم عليه لتمكن الحاقه به ووجه كون الصغر من العوارض وان كان خلقيا قد مر ذكره والصغر في اول احواله قبل ان يعقل كالجنون لجامع عدم العقل والتمييز فيشاركه في الاحكام فاذا ترقى عن اول احواله وظهرت آثار التمييز فيه وعقل فقد اصابه ضرب اى نوع من الاهلية القاصرة التي ذكرناها ولكن لصبا عذر مع ذكر اصابته نوعا من الاهلية لنقصان عقله وعدم بلوغه غاية الاعتدال فيسقط عن الصغير بعذر الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ بسايرا لاعذار كالصلوة فانها يسقط عن بالغ بعذر الاغماء والجنون والحيض والنفاس وكالزكوة فانها يسقط عن بالغ بعذر الجنون وهلاك المال كالصوم فانه يسقط بعذر الجنون المستغرق للشهر وكالحج فانه يسقط بالرق وعدم الامن وكذا وجوب اداء الايمان يسقط بعذر الاكراه عن البالغ فاذا سقط عن هذه الاشياء عن البالغ بالاعذار فعن الصبي بعذر الصبي اولى ومع هذا لو ادى يصح تطوعا فما سوى الايمان فانه يقع فرضا وسوى الزكوة فانها لا تنحصر مطلق للزوم الفرض في الحال وانما قيد بقوله يسقط عنه ما يحتمل السقوط احترازا عن نفس وجوب الايمان فانه لا يحتمل السقوط على ما يجيء وعن وجوب الضمان ولهذا اى لاجل انه يسقط عنه ما يسقط عن البالغ بالعذر ولو

حرمانه بالرق والكفر جواب عما يقال لو كان الحرمان عن الميراث بطريق الجزاء لكان ينبغي ان لا يحرم عنه بالرق والكفر لانه ليس باهل للجزاء بالشر فقوله الجواب اذا الحرم عن الميراث بالرق لان الرق ينافي اهلية الارث لانه منافٍ للملك لكونه مملوكا فلو ورث شيئا ثبت الملك فيه لمولاه اذ العبد وما في يده لمولاه والمولى اجنبي عن الموروث فيكون القول بتوارثهما العبد قولا بتوارث الاجنبي وليقل به احد وكذا الكفر ينافي الارث لانه من باب الولاية لانه خلافة عن الموروث في الملك بدلا ودقية والكفر منافٍ له فحرمان الميراث بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية وانعدام الحق لعدم سببه واهليته لا يعد جزاء ثم العمد عن نوع عن خالصة كالحدود والقصاص والطلاق والعتاق فهذه العمد لا يلزمهما الصبي في الحال وان انضم الاداء رأي المولى والثاني عمد متشوبة بالنفع غير خالصة كالبيع والاجارة والنكاح فهذه يتوقف لزومها على رأي المولى لانه يتجر نقصان رأيه برأي المولى فيصير من المنافع وكما ان الصبا من اسباب العجز صار اهلا للنظر وللولاية النظرية عليه لانه عاجز بنفسه عن تحصيل منافعه ومصالحه فجعلت الولاية عليه لامن اشفق عليه لتحصيل مقاصده بتصرفه وصار ايضا سببا لقطع ولايته عن غيره لانه مولى عليه فلا يصير وليا لغيره ولان ولاية المتعدية فرع القاصرة فاذا لم تكن له ولاية على نفسه ففي غيره اولى لان من لم يكن عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه تعذر تحصيل مصالح غيره العجز فلا يكون في تفويض الولاية على الغير الى نظر للغير واكثر مباحث الصبي مذكورة مذكورة في اول الباب لكن ذكرناها شرحا لكلام المصنف قال ـــــ واما العتق بعد البلوغ فمثل الصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العمد في وامامضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعمد لانه شرع جبرا وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب لما يوضع عن الصبي ويتولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأة عرض على ابيه او امه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تأخيره واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان حتى صح اسلامهما بخلاف المجنون لما مر اقول ـــــ ومن الامور المعترضة على الاهلية العتق بعد البلوغ وهي آفة يوجب الاختلال بالعقل حيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين فيشبه الصبي في نقصان العقل فيكون حكمه حكم الصبي مع العقل في جميع الاحكام حتى ان العتق لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما للصبي مع العقل فيصح اسلام المعتوه ويتولى بيع ماله لغيره وبسائر التصرفات وبيعه صوم وصلوته وبحج وقبوله الهبة كما يصح كل ذلك من الصبي العاقل لكنه اي العتق يمنع العمد وما فيه مضرة له نظرا له وشفقة عليه كما قلنا في الصبي فلا يطلق في البيع والشراء بنقد الثمن وتسلم المبيع ولا يصح منه طلاق امرأته ولا عتق عبده وان

اذن له المولى قوله واما ضمان ما يستهلك الى آخره جواب عما يقال قد تبين لزوم ما فيه عمد في المعتوه واوجبتم عليه ضمان ما يستهلكه من الاموال وهو عمد فقرر الجواب ان ضمان المستهلك ليس بعمد لان الضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل او القيمة ولكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد لحاجتهم لاذكر لتعلق بقائهم وقوام مصالحهم به وبالعتق لا يزول ذلك كما يزول بالصبي فبقي معصوما فيضمن والعمد المنفية عنه عمد يحتمل العفو في الشرع كحقوق الله تعالى فانها واجبة ابتداء فيتوقف على كمال القدرة والعقل فيسقط بالاعذار لانه بقي لا غير عمد ذلك خلاف حقوق العباد لانها تجب مع النقصان فلا تحتمل السقوط بالاعذار ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب لان توجه الخطاب مشروط بكمال الاهلية الثابتة بكمال العقل والفهم وهو مفقود فيه كما في الصبي فلا يجب عليه اداء شيء من العبادات ويسقط عنه العقوبات لكنه اذا ادى صح غير انه تكره كما هو الحكم في الصبي العاقل وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم كل العتق حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط الوجوب عنه احتياطا لانه وقت توجه الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر هو ليس كما ذكر اذ العته نوع جنون فيمنع وجوب الاداء اذ المعتوه لا يفرق بين العوافي فهو كالصبي ظهر فيه العقل ونقصان العقل مؤثر في سقوط الخطاب وقال البستي في اصوله المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا ادى لا يعتد توجه عليه الخطاب بالاداء حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كما قيل فقد صرح بانه يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن مخاطبا فيما قبل كالنائم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ ومتوار قريبا الى التحقيق ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لوليه كما يثبت على الصبي نظرا له لعجزه عن تحصيل المصالح بنفسه ولا يلي على غيره اي لا يثبت للمعتوه ولاية على غيره لان الولاية المتعدية فرع على القاصرة وليس له ولاية على نفسه لعجزه عن التصرف بنفسه فلا يثبت له ولاية التصرف على غيره قوله وانما يفترق الجنون والصغر الى آخره اي الفرق بين الصغر والجنون في جميع الاحكام ورد على مسئلة عرض الاسلام وعدمه فاراد ان يشير الى الفرق بينهما في حق هذا الحكم فقال وانما يفترقان في هذا الحكم لان هذا العارض وهو الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين وربما لا يزول فيقبل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال فان اسلم احدهما فهي امرأته والا فرق بينهما ولا يؤخر العرض لانه يعقل المجنون فيعرض عليه لان في ابطال حق المرأة بتوكلها تحت قيد الكافر ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم اداء صحة الاسلام منه بنفسه فلا آفة الصغر في اول احواله فانه محدود الا وقت ظهور العقل فيه فوجب تأخير العرض اليه فان اسلم امرأة الصبي لا يفرق بينهما في عقل الصبي يعرض عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته والا فرق بينهما ولا يجب العرض على احد ابويه في الحال لان في ابطال حق الصبي على تقدير عدم اسلام احدهما وفي توقف

العرض الا زمان ظهور العقل تاخير حقها والتاخير اهون من الابطال وهذا الفرق كان ينبغي ان
يذكر في باب الصغر دون المعتوه انما اخره الا هنا لان حكم المعتوه والصبي العاقل واحد ولهذا
قال واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان في شيء من الاحكام حتى صح اسلامهما فلو اسلمت امراتهما
يجب العرض عليهما في الحال دون ابويهما ولا يؤخر الى زمان البلوغ والصحة من اهله لان اسلامهما
صحيح في الحال بخلاف المجنون لان اسلامه ليس بصحيح فيجب العرض على احد ابويه واعلم انه قد يوهم
اطلاق لفظ الكتاب وغيره من الكتب في قوله بخلاف الصبي فانه محمود ان المراد به انه محمود الى
حد البلوغ فيؤخر العرض الى بلوغه وقد قدمنا هذا المعنى صاحب البديع حيث قال وفي الصبي يؤخر
الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا وهذا الوهم فاسد لانه انما يحتاج الى الفرق بين الصبي في اول
احواله وبين المجنون لانه في حكمه لا بين الصبي العاقل وبين المجنون لانه ليس حكمهما واحدا في شيء من الاحكام
فاذا كان كذلك فالصبي العاقل اذا اسلمت امراته لا يؤخر العرض الى البلوغ لان اسلامه صحيح فيتحقق
منه الاباء في الحال والصبي غير العاقل اذا اسلمت امراته يؤخر العرض الى زمان ظهور العقل فيه لا
الى زمان بلوغه وكلام صاحب البديع يقتضي ان يؤخر العرض الى البلوغ في الصبي العاقل وفي غيره
وهو ليس كذلك فانه صرح في شرح الجامع وقال اذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام
فان اسلم والا فرق بينهما وانما يعرض العرض وان كانا لصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب
انما يستطاع فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض هنا حق المراة فتوجه الخطاب
عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام العاقل صحيح فبطل بهذا وهم صاحب البديع وكل من يتوهم
مثل وهمه قال واما النسيان فلا يناني الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا يلازم
الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبح جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من
جملة صاحب الحق اعترض فجعله في حقوق العباد ولان حقهم لحاجتهم ابتلاء وعلى هذا قلنا ان سلام
الناسي لما كان غالبا لم يقطع الصلوة والكلام والتسليم على الغير لان هيئة المصلي يذكره له
اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النسيان وهو عبارة عن معنى يعتري الانسان
بعد ان اخيره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطاري على الحفظ وقيل هو الجهل ببعض
الامور من غير افة مع العلم بامور اخر كثيرة فخرج النوم بقوله مع العلم بامور اخر والجنون بقوله
من غير آفة والنسيان لا يناني الوجوب فلا يصلح عذرا في سقوط شيء من واجبات لانه لا يزيل العقل
فلا يخل بالاهلية والتقييد بقوله في حق الله توهم انه ينافي في الوجوب في حقوق العباد وليس كذلك لكنه
استدراك عن قوله في حق الله معنى مع كونه غير منافي للوجوب في حق الله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا في
حق الله تعالى لانه يعدم القصد الى الفعل بيقين لعدم العلم فصار في حكم العجز فاذا غلب جعل عفوا في حق الله
تعالى ويلازم الطاعة بشرط وصفه لكونه غالبا بمعنى اذا كان غالبا بحيث يلازم الطاعة مع معنى انه لا فعلو

الطاعة عنه غالبا والغلبة اما بتقصيره مع وجود الحالة المذكورة كالاكل في الصلوة والجماع
في الاحرام والاعتكاف واما لا بتقصيره فهو اما بحسب استدلال انه على الطبع بان يدعوا اليه الطبع
كالاكل في الصوم فان الغالب فيه ميل الطبع لانه وقت اكل وشرب في عامة الاوقات فبغلبه
النسيان واما المجرد انه موكوز في الانسان باعتبار حاله ينبغي عنها مثل نسيان التسمية حالة
الذبح فان حالة الذبح حالة خوف واضطراب وانذهاش ودهش فيكثر الغفلة والنسيان عن
التسمية في تلك الحالة ولهذا لا تترك ارقاء القلوب بذبحون شيئا وينفرعنه طبع الاكل فجعل
النسيان في مثل هذه الاشياء من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق
اعترض ولهذا نسب الى الشارع في قوله انما اطعمك الله وسقاك لحدوثه بخلق الله تعالى بقدرته
اختيارا ووضع من الناس فكون عذرا في حق الشرع لحقه وحقوق العباد حيث لم يجعل النسيان
عذرا فيها لان حقوقهم محترمة لحاجتهم لا عصمة المحل لا ابتلاء وحقوق الله ابتلاء منه لغناه
فجاز ان يصير النسيان عذرا وعلى هذا اي على ان النسيان اذا كان غالبا يجعل من اسباب العفو
في حق الله قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا في حالة القعدة لم يقطع الصلوة اذا سلم في القعدة
الاولى وانما قلنا انها القعدة الاخيرة لخلو الكلام ناسيا في الصلوة في اي جزء من اجزائها كان وكذا
السلام على الغير والسلام في غير حالة القعدة من القيام والركوع والسجود حيث يقطع الصلوة
لان هيئة المصلي مذكرة بانه في الصلوة فلا يعذر كالا يعذر المحرم والمعتكف في الوطء في حكم
بفساد الحج والاعتكاف لان هيئتها يذكره انه محرم او معتكف ولا يقع غالبا فلو وقع لكان
من شرع الغفلة والتقصير فلا يلحق بالمنصوص اذ جعله عفوا في المنصوص للحرج والحرج
الا في الغالب دون النادر قال واما النوم فمجز عن استعمال القدرة بناء في الاختيار
فاوجب تاخير الخطاب للاداء وبطلت عبارته اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام والردة
ولم تتعلق بقرائنه وكلامه في الصلوة حكم ولو قهقهة قبل نفسد صلوته ويكون حدثا وقيل ينقسد
صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا ينقسد صلوته والصحيح انه لا ينقسد صلوته ولا يكون
حدثا لانه ليس في معنى المنصوص عليه اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النوم
وهو عبارة عن فترة اصلية تحدث في ذوي الروح بلا اختيار منه ولمنع الحواس عن استعمالها
مع سلامتها آلاتها وقيد بقوله اصلية عن الاغماء فانه عارض يخلو الانسان عنه وقيل هو حالة
طبيعية ينعطل معها القوى بسبب تدفي الابخرة الى الدماغ وعلى ما هو المذكور في الكتاب
هو عبارة عما يوجب العجز عن استعمال القدرة فان الانسان اذا نام لا يقدر على استعمال قواه
الظاهرة والباطنة في ادراك المحسوسات والمعقولات ولا يقدر على الافعال الاختيارية كالقيام
والقعود وغيرهما فكون منافيا للاختيار اذ الاختيار يبتدئ استعمال القدرة الظاهرة للافعال

والباطنة للادراك فاوجبنا خبر الخطاب للاداء لعجزه عن فهم الخطاب والافعال واما قالوا وجب تاخير الخطاب للاداء لانه لا يمنع الخطاب في حق القضاء اذا انتبه ولا يمنع نفس الوجوب اذ لا حرج في القضاء لانه لا يمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين فاحتمل الاداء بعد بلا حرج وقد قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولم يبق لم اختيارا حالة النوم لم يصح عنه ما كان مبنيا على الاختيار فبطلت عبارته اصلا في الطلاق والعتاق والردة والاسلام والبيع والشراء فلا يصح منه هذه الاشياء ولم تتعلق بكلامه وقراءة الصلوة حكم فلو قراء فيها ونام لا يكفيه ولو تكلم فيها ونام لم تفسد صلوته واذا فهقهة في الصلوة قبل تفسد صلوته ولكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا فيها كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا كانت منسخ للصلوة وفعل ينقض صلوته ولا يكون حدثا لقصورها عن القهقهة في اليقظة فصارت كالضحك يفسد الصلوة دون الوضوء وفعل يكون حدثا ولا تفسد صلوته لعدم اعتبار كلام النائم فيتوضا ويبني على صلوته كما سبق الحدث والصحيح انه لا يفسد صلوته ولا يكون حدثا لان القهقهة انما جعل حدثا في الصلوة حالة اليقظة على خلاف القياس بالنص والقهقهة فيها حالة النوم ليس في معنى المنصوص فلا يلحق به وكذا لا يفسد صلوته لان غاية امره ان يجعل كلاما وقد ذكرنا انه لو تكلم النائم في الصلوة لا يفسد قال ـــ والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى يمنع صحة العبادات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية لا بناء في القوة والاغماء يستر خي به مفاصله وهذا عارض بناء في القوة اصلا فلهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع البناء لكونه عارضا ندرا واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة اقول ـــ ومن الامور المحترضة على الاهلية الاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل فخالف الجنون فانه يزيل العقل ولهذا عصمت الانبياء عن الجنون دون الاغماء لكونه مرضا وهم غير معصومين عن الامراض والآلام الاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة والقوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب لا اختيار بدون القدرة والادراك حتى منع اي الاغماء صحة العبادات لانها مبنية على الاختيار ولا اختيار له فلم يعتبر طلاقه وعتاقه واسلامه وردته وسائر ما يتعلق بالعبادة والاغماء اشد من النوم وفوقه في تعطيل القوى لان النوم فترة اصلية وحالة طبيعية للانسان لعدم خلو الحي عنه لا بناء في القوى بل بناء في استعمالها مع وجودها الا النوم الذي يستر خي به مفاصله وهو النوم مضطجعا او مستندا او متكئا لا شيئا لو ازيل عنه لسقط لخصوصيته وزوال عنه القوى المدركة والمحركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ وهو كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال وهذا اي الاغماء عارض غير طبيعي لخلو الحي عنه غالبا

القوى

اصلا في الاحوال كلها لكثافة سببه الا تركان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فلهذا اي فلاجل ان الاغماء اشد من النوم وفوقه في منافاة تماسك اليقظة اختلفا احكامهما فكان الاغماء حدثا في كل الاحوال اي سواء كان قاعدا او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانه حدث في بعض الاحوال وهو ما يسترخي به مفاصله ولم يبق معه تماسك اليقظة دون بعض وكذا منع الاغماء البناء حتى لو اغمي في الصلوة ثم افاق فيها لا يبني عليها بل يجب عليه الاستيناف لكون الاغماء عارضا غير طبيعي نادرا لا يبقى الا قليلا فلم يكن في معنى المنصوص لان النص ورد في جواز البناء مع وجود المنافي على خلاف القياس فما يكثر وجوده كسبق الحدث دفعا للحرج فينحصر في مورد الشرع واعتبر امتداده في الصلوة خاصة دون الصوم والزكوة وحاصله ان القياس في الاغماء ان لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة لان امتداده الى اكثر من يوم وليلة غالب فيحرج في القضاء وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر امتداده شهرا او سنة فلا حرج في القضاء ولما كان الامتداد في الجنون غالبا اعتبر في سقوط جميع العبادات ولما كان في النوم نادرا لم يعتبر في سقوط شيء منها ولما كان في الاغماء متوسطا اعتبر في سقوط بعضها دون بعض قال ـــ واما الردة فهو حجر حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء محرضة للتملك والاسترقاق وهو وصف لا يقبل التجزي وقد قال محمد في مجهول النسب اذا اقر ان نصف عبد لفلان انه جعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه وقال ابو يوسف وهي الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز افعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك فيتجزى تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق على تكميلها وصار كغسل اعضاء الوضوء لما ماثلت الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق بناء ما لكية المال لقيام المملوكية حتى لا يملك العبد والمكاتب التبرع ولا يجب منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى الا فما استثنى من القرب البدنية لحاجة المولى فالفقر لانه ما لك لما لحدث من قدرة الفعل يمنع الاداء ولم يجب لانعدام الاستطاعة اقول ـــ ومن الامور المحترضة على الاهلية الرق وهو في اللغة عبارة عن ضعف يقال رق الثوب اذا كان ضعف النسج ورق الشفرة اي ضعف اشفارها فاعليه ولهذا اعتبر ضعف ومعنى العتق القوة يقال فرس عتيق اي قوي وعتاق الطير اقويائها وهو في الشرع عبارة عن عجز حكمي شرع جزاء في الاصل واحتراز بقوله عجز حكمي عن العجز الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر في الحس لكنه عاجز حكما وشرعا مما يقدر عليه الحر

عاجز شان

في الشهادة والولاية والقضاء والتزوج ومالكية المال وغيرها من التفاوت وهو في ابتداء
وضع شرع جزاء ومكافاة على الكفر فيكون حق الله تعالى فان الكفار لما استكفوا عن
عبادة الله تعالى والاقرار بوحدانيته بعد ما شاهدوا دلايلها وكابروا في انكار الصانع
الذي خلقهم ليعبدوه وآوجدهم ليوحدوه وربّاهم ليلزموه عن التقايح جازاهم الله
على ذلك فجعلهم عبيد عبيدٍ ولانهم لما صاروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم
في التامل في ايات الله المحفهم بالبهايم في الابتداء واستعملوا بسع في الاسواق لكنه اي الرق
في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي من احكام الشرع المشروعة وان زال السبب من غير
ان يراعى فيه معنى الجزاء في حال البقاء وان كان في الاصل جزاءً ولهذا يبقى الرق وان زال
الكفر بالاسلام وصار العبد اورع من الاحرار ويرى لا الاولاد المتولدة في الاسلام وان
لم يوجد منهم الاستنكاف وهذا كالرمل في الطواف شرع في الابتداء لاظهار الجلادة للكفار
ثم بقي مشروعا وان زال سببه به اي بسبب الرق يصير المرء عرضة اي محلا للتملك والابتذال الخسيس
كون حق العبد وملوما خوذ من عرضة القصاب وهو خرقة التي يمسح بها ذبوحة
بين او سكينه ودنسهما ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات المولى صار كالعرضة للقصاب
وهو اي الرق وصف لا يقبل التجزي لانه شرع جزاء وعقوبة فلا يتصور وجوبه متجزيا كما ان
سببه وهو الكفر لا يحتمل التجزي والمسبب ثبت على وفق سببه ولانه ضعف حكمي حرّ بالمحل
فكون وصفا له كالعلم والقدرة وسايرالاوصاف فلا يوصف بعضه به دون البعض اذ من
المحال ان يكون بعضه ضعفا نايل المالكية وبعضه قويا نابت المالكية وكذا قال محمد في الجامع
الكبير في مجوسي اسلم اذا اقر ان نصف عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وجمع احكامه ولم
يجعل نصفه حرا او نصفه عبدا في الاحكام حتى لو ضم اليه مثله يكونان حرّ كما اقام الشرع امراتين
مقام رجل ولا يثبت الملك للمقرله الا في النصف الذي اقر ان الملك متجزء وكذا العتق الذي هو
ضد الرق لا يقبل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فالحاصل ههنا اربعة اشياء الرق
والعتق وهما يتجزيان بالاتفاق وازالة الملك وهو يحتمل التجزي بالاتفاق والاعتاق وقد
اختلفوه فقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى لانه يستلزم العتق باعتبار انه مطاوعته
بقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون اللازم فاذا لم يكن
ايقاع الاعتاق والاذن وهو العتق متجزيا اتفاقا لم يكن الفعل والملزوم وهو الاعتاق
متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق وما لا يتجزى اذا ثبت بعضه يسري الى الكل كالعفو عن
القصاص فعتق البعض عندهما كعتق الكل وعند ابي حنيفة الاعتاق متجزء وحاصل الخلاف مبني
على ان الاعتاق ازالة الملك قصدا وازالة الرق اوابقاء العتق فعندهما لما كان الاعتاق ازالة

اثبات العتق ضمنا

الرق

الرق او اثبات العتق وكلاهما لا يحتملان التجزي بالاتفاق فكذا الاعتاق وعند ابي حنيفة لما كان
الاعتاق عبارة عن ازالة الملك قصدا وهو متجزي بالاتفاق فكذا الاعتاق وهذا لان الملك
متجزء ثبوتا وزوالا فان الانسان اذا اشترى نصف عبد ثبت ملكه في ذلك النصف فقط ولو
باع نصفه يزول ملكه عن ذلك النصف فقط فاذا كان الملك متجزيا يكون ازالته كذلك فلو ازال
ملكه عن النصف بالبتة لا احد لا يزول ملكه عن كله فكذا لو ازاله لا لاحد بالاعتاق وانما قلنا
ان الاعتاق قصدا ازالة الملك لا ازالة الرق لان العبد انما يتصرف في حقه لا في حق الشرع وحقه
في الملك لكونه ينتفع به لا في الرق فانه حق الشرع لما عرف انه ثبت جزاء على الكفر فكون حق الله
لانه هو المجازي والانسان لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن منه ضمنا كما لو اعتق نصيبه
من العبد المشترك جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا ولا يملك من اعتاق نصيب صاحبه قصدا
لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
وشطر العلة لا يترتب عليه الحكم اذ اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة فيتوقف ثبوت العتق
على تكميل العلة وهو ان ذا لسببه به اي بسبب الرق يصير المرء عرضة اي محلا للتملك والابتذال الخسيس
لا باحة الصلوة فان عتل الاعضاء منجزية لكن تعلق به اباحة الصلوة وهي غير منجزية فاذا
عتل بعض الاعضاء لا يباح له الصلوة بل يتوقف الاباحة على عتل الباقي وكذا عدد الطلاق
منجز تعلق به الحرمة الغليظة التي هي غير منجزية فتتوقف ثبوتها على كمال العدد وهو الثلث
ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله وفي البقاء على العكس فعتق البعض كالمكاتب
لا يصير حرا في شيء من احكامه غير انه اذا عجز عن السعاية لا يرد الى الرق بخلاف المكاتب
قوله والرق بنا في مالكية المال لقيام المملوكية ما لا يخفى انه مملوك من حيث كونه ادميا
فلا يكون مالكا للمال للمنافاة بين المالكية والمملوكية من جهة واحدة لان احدهما سمة القدرة
والاخر امارة العجز ويستحيل اتصاف الواحد بكونه قادرا وعاجزا من جهة واحدة ولهذا
لم يكن مملوكا من جهة كونه عند ما كان مالكا للمال ليس بمال كما سياتي واذا ثبت ان الرق بنا في
مالكية المال لا ثبت في حق الرقيق الاحكام المبنية على كمال المال فلا يملك العبد المكاتب التسري
بالجارية وان اذن له المولى لانه مختص بملك الرقبة وليس له ذلك وكذا لا يصح منهما حج الاسلام
لانها مركبة من القدرة المالية والبدنية والمالية منعدمة في حقهما وذكر ظاهر وكذا البدنية
في حق العبد لانها للمولى والعبادة لا يتادى بملك الغير لانها استثنى من الواجب البدنية يعني
منافع بدن العبد للمولى لانها استثنى الشارع في حق الصلوة والصوم الفرضين فان القدرة
التي تحصل بهما الصوم والصلوة ايضا للمولى لكن الشرع بقاء العبد في الفرايض البدنية على اصل الحرية
وانما قيد بقوله لا يصح منهما حج الاسلام لانه يصح منهما التطوع باذن المولى ولا يسقط به الفرض لهذا

الشارع ابقى

لا يسقط الموت قبل العتق عن الفرض حتى لو اعتقا يجب عليهما الاعادة لخلو الفقير اذا حج حيث يقع حجه عن الفرض والحجة على الاعادة اذا استغنى لان اصل القدرة ثابت له لانه مالك لما حدث من منافعه فصح منه الاداء وان لم يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة بالزاد والراحلة الخ هي شرط الوجوب لكن اشترط ذكره ليبقى الحرج فاذا تحمل المشقة وحج يقع عن الفرض كالمسافر والمريض اذا حضر الجمعة اذ لم يقع عن الفرض يعود الامر على موضوعه بالنقض ولان الزاد والراحلة انما شرطا في حق من بعد عن مكة فاذا تحمل الفقير التاعب ووصل الى مكة قدر على الحج وان لم يملك شيئا فصار كما اذا كان اهل مكة لا يشترط في حقهم الزاد والراحلة فيجب عليه الحج فاذا ادى يقع عن الفرض قال والرق لانه في مالكية غير المال وملوا النكاح والدم والجبوة وبقاء كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت بالرق حتى لا تحتمل الدين بنفسها وضمت اليه مالية الرقبة والكسب فيتباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين لا استهلاك كسواء كان مجورا او ماذونا والماذون يباع في دين التجارة انلم يكن له كسب ولم يف به لان هذا دين ظاهر في حق المولى الا ان الاداء بالكسب برعاية جانب المولى والغرماء بقدر الامكان فاذا لم يف جاز تعلقه برقبته كضمان الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن المسلمين بل اولى لان هذا دين وجب بالتجارة وقد اذن له المولى بها فيكون راضيا به وفي دين الاستهلاك لم يرض به فاذا بيع في دين الاستهلاك ففي دين التجارة اولى وانما قلنا ان ذمته ضعفت بالرق وذلك لان له ذمة باعتبار انه آدمي مكلف لكنه من حيث انه مخلوق بالبهائم لا يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلها مع الضعف فلا تحتمل الدين والمطالبة الا بانضمام احد الامرين المذكورين حتى لو اقر المحجور بدين او تزوج بلا اذن مولاه لم يلزمه في الحال اذ كسبه ورقبته لمولاه ومولاه غير راض عاصنع العبد فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يوخر الى عتقه وكذا الحل ينتقض بالرق لان حل النساء من الكرامات البشرية حتى حل للنبي ما زاد على الاربع لا لنقص او الامة يزيد على حسب الاختلاف فانتقض الحل بالرق واتسع بالحرية حتى حل للحر ان يتزوج الاربع وللعبد نصفه وكذا انتقض حل النساء بالرق فانتقض حلها باعتبار الاحوال فحل الامة اذا كانت منكوحة على الحرة والحل اذا كانت متاخرة عنها وتنصف حدها وقسمها وعدتها وطلاقها لكن الطلقة الواحدة او الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت وايستظهر الرجحان جانب الوجود على العدم ولهذا اذا كانت عدتها بالاشهر امكن التنصيف وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل المحلية فيعتبر بالمملوكية وهي المراة فاعتبر بها في حقها والرق انما يوثر التنصيف فيعتبر حالها في الطلاق فاذا كانت حرة كان عدد طلاقها ثلثا وان كان زوجها عبدا وان كانت امة كان عدد طلاقها اثنتين وان كان زوجها حرا فان قيل يلزم من اتساع المالكية انها كما يعتبر بالنساء يعتبر بالرجال ايضا

قضاء الشهوة بلا اثم وملامة فيكون كرامة ولهذا اتسع الحل للنبي عليه السلام لشرفه وكذا الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى فيكون هذه الاشياء من الكرامات الدنياوية ومبناها على كمال الاهلية وكمال الادمية وقد ضعف بالرق ولهذا الحق بالبهائم في التملك والابتذال وسلب اهلية الولاية وملك المال فثبت ان الرق بنافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا بخلاف الكرامات الاخروية فان مبناها على الايمان والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فالرق لا ينافي كمالها اذ العبد قد يكون اتقى من مولاه فيكون مرتبته في الاخرة اكمل من مرتبته ولما كان الرق منافيا لكمال اهلية الكرامات الدنياوية قلنا ان ذمته ضعفت بالرق حتى لا تحتمل الدين بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب فيتباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين لا استهلاك كسواء كان مجورا او ماذونا والماذون يباع في دين التجارة انلم يكن له كسب ولم يف به لان هذا دين ظاهر في حق المولى الا ان الاداء بالكسب برعاية جانب المولى والغرماء بقدر الامكان فاذا لم يف جاز تعلقه برقبته كضمان الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن المسلمين بل اولى لان هذا دين وجب بالتجارة وقد اذن له المولى بها فيكون راضيا به وفي دين الاستهلاك لم يرض به فاذا بيع في دين الاستهلاك ففي دين التجارة اولى وانما قلنا ان ذمته ضعفت بالرق وذلك لان له ذمة باعتبار انه آدمي مكلف لكنه من حيث انه مخلوق بالبهائم لا يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلها مع الضعف فلا تحتمل الدين والمطالبة الا بانضمام احد الامرين المذكورين حتى لو اقر المحجور بدين او تزوج بلا اذن مولاه لم يلزمه في الحال اذ كسبه ورقبته لمولاه ومولاه غير راض عاصنع العبد فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يوخر الى عتقه وكذا الحل ينتقض بالرق لان حل النساء من الكرامات البشرية حتى حل للنبي ما زاد على الاربع لا لنقص او الامة يزيد على حسب الاختلاف فانتقض الحل بالرق واتسع بالحرية حتى حل للحر ان يتزوج الاربع وللعبد نصفه وكذا انتقض حل النساء بالرق فانتقض حلها باعتبار الاحوال فحل الامة اذا كانت منكوحة على الحرة والحل اذا كانت متاخرة عنها وتنصف حدها وقسمها وعدتها وطلاقها لكن الطلقة الواحدة او الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت وايستظهر الرجحان جانب الوجود على العدم ولهذا اذا كانت عدتها بالاشهر امكن التنصيف وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل المحلية فيعتبر بالمملوكية وهي المراة فاعتبر بها في حقها والرق انما يوثر التنصيف فيعتبر حالها في الطلاق فاذا كانت حرة كان عدد طلاقها ثلثا وان كان زوجها عبدا وان كانت امة كان عدد طلاقها اثنتين وان كان زوجها حرا فان قيل يلزم من اتساع المالكية انها كما يعتبر بالنساء يعتبر بالرجال ايضا

لعدد

قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوجة مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا الناقص يلزم النقصان من النصف واما عدد النكاح فهو عبارة عن انساع المالكية فيعتبر بالمالك وهو الزوج لانه نعمة في حقه فاذا كان حرا عكد ربعا وان كن اماء واذا كان عبدا لا يملك الا ثنتين وان كانتا حرتين وكذا ينصف قسم الامة فيبيت عند الحرة ليلتان وعند الامة ليلة لانه نعمة فيتصف بالرق كسائر النعم وكذا ينصف الحد بالرق في الزاني والزانية الحرين اذا لم يكونا محصنين مائة في حق العبد والامة خمسون قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولان الغرم بالغنم وقد تكاملت بالنعمة بالحرية فكذا يتكامل بالعقوبة بخلاف قطع اليد في السرقة فانه لا يتنصف فتكامل ضرورة ولما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن دية الحر لانتقاص مالكية العبد عن مالكية الحر لان الحر يملك المال وما يتوسل به كالنكاح والعبد يملك ما يتوسل به بالمال لا يملك المال الا بدا الا ترى ان العبد اهلا للتصرف في المال واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود من المال لان الاهلية على التصرف بالنطق والعقل وهما حاصلان للعبد لكنه حجر عن التصرف بدون اذن المولى كيلا يتضرر بتعلق الدين برقبته وكسبه فبعد الاذن زال المانع فيتصرف العبد ما هلية نفسه فيكون اهلا للتصرف ولكنه ليس باهل لملك الرقبة الذي شرع وسيلة الا اليد والتصرف لانه مملوك رقبة فلا يصير مالكا من تلك الجهة فاذا انتقصت مالكية العبد وجب نقصان بقدره من دية الحر لنقصان في احد نوعي المالكية وهو مالكية المال يدا وان كان كاملا في النوع الاخر وهو مالكية غير المال لان نقصان المالكية مؤثر في نقصان بقدره كدية المرأة تنصفت بالانوثة لعدم احد نوعي المالكية وحقنا اصلا فانما ملك المال رقبة ويدا ولا يملك غير المال كالنكاح والطلاق اصلا بل هي مملوكة فهم فلزوال احدى المالكية عادت ديتها الى النصف فكذا ثبت النقصان في قيمة العبد ولكن تعيين نقصان العشرة اما بأثر ابن مسعود ولان العشرة عدد معتبر في الشرع في قلة المهر ونصاب السرقة فيعتبر ايضا ههنا فاذا كانت قيمته عشرة آلاف درهم او اكثر فحق عليه بعشرة آلاف الا عشرة دراهم فان قيل كان ينبغي ان ينتقص من قيمة العبد ربعها لانه مالك لاحد نوعي المالكية وهو النكاح ومالك لنصف النوع الاخر وهو كونه مالكا للمال يدا لا رقبة فاذن ينتقص مالكيته في الربع فينقص قيمته كذلك قلنا قد مر انا استحسنا تعيين العشرة بأثر ابن مسعود والا فالمقدرات كالخبر فان قيل لو كان التعليل للنقصان بحق المالكية والمملوكية صحيحا لنقصت دية العبد عن دية المرأة او ساوت دينهما لان المرأة مالكة للمال والعبد منه فلا يكون دية المالكة والمملوكة على السواء ولان كل واحد منهما مالك لاحد نوعي المالكية دون الاخر فان العبد مالك لغير المال دون المال والمرأة مالكة للمال

دون

غيره فاستويا في المالكية فكان ينبغي ان يستويا في الدية قلنا تحقيق هذه المسئلة يحتاج الى بسط وكشف يشير الى اصل الماخذ وبه يظهر الجواب وهو ان في العبد حقين الادمية لكونه مكلفا بالايمان والعبادات البدنية وفيه معنى المالية حتى يتملك ويوهب فالواجب بقتله خطأ ضمان المال او النفس فابو يوسف والشافعي رجحا جانب المالية اذ اعتبار المماثلة في ضمان العدوان واجب وفي جعله مقابلة المال بحقيقة المماثلة اذ النفس لا يماثل المال فلذا اوجبا القيمة بالغة ما بلغت وابو حنيفة ومحمد رجحا جانب النفسية وقالا النفس اعظم خطرا من المال فكان الضمان مقابلة اولى اذ في الادمية اعلى من المالية لكونه تبعا له اذ قيام المالية بالنفسية وسواية التبعية فكان الاصل الايجاب لضمان بمقابلة او لا ثم ضمان نفس الحر لا يزاد على عشرة آلاف درهم فضمان نفس العبد اولى وفائدة الاختلاف ايضا يظهر في حكم اخر وهو ان يكون ذكر عشرة آلاف حتما وفي العاقلة لان ضمان النفس عندهما على القاتل لانه ضمان المال واذا ثبت هذا فجئنا الى الجواب للشبهة فقلنا ان العبد باعتبار كونه ادميا سبق على الاصل في حكم النكاح اذ صحة النكاح بتنبني على الادمية دون المالية ومن هذا الوجه يملك الحرة فيصير تبعا له في معنى النفسية لانهما مشتركتان وان كان هو تبعا لها في معنى المالية لصلاحيتها ان تصير مالكة فقلنا اذا كانت قيمته اكثر من ديتها يجب الاكثر لانه يملكها نكاحا وان كانت اقل من ديتها يجب الاقل لانها تملكه رقبة عملا بالشبهتين ولقائل ان يقول لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر يجب ان لا يختلف هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلافه وايضا لما ذكرنا ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الاقاء وليس كذلك كما بينا اشار في التنقيح واشار الى ماخذ اخر في بيان علة نقصان ديته واطال الكلام فيه قال ـــــ والرق لا يؤثر في عصمة الدم انما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر فلهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا في الجهاد لان استطاعة الحج والجهاد غير مستثناة على المولى فلم يستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز وكذا صح امان العبد المأذون لان الامان بالاذن خرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى منه الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة وبالقتابة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف وقلنا في جناية العبد خطأ انه يصير حرا بجنايته لان العبد لبس باهل ضمان ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فصار عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة حتى لا يطالب الا فلا في حق ما يعتق بخلاف المحجور

قوله الرق لا يؤثر في عصمة الدم وحرمته بالاتلاف والتعرض لاني الاسقاط ولا في
التقرب بل العبد معصوم الدم كالحر وانما اثره في تنقيص القيمة فقط لما ذكرنا وذلك لان العصمة
نوعان احدهما متقومة لا متقومة وهي التي يوجب الاثم على المعترض دون الضمان وهي ثبت بالايمان
فقط حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ولم يهاجر الينا دار الاسلام فقتله انسان ثم يأثم بقتله ولا يجب
عليه الدية ويرتفع الاثم بالكفارة لو كان خطأ ولا يجب الكفارة والقصاص لو كان عمدا
بل يجب التوبة والاستغفار ونانيهما متقومة وهي التي يوجب الضمان والاثم على المعترض وهي
ثبت بالايمان وبالحراز النفس بدار الاسلام حتى لو قتل انسان مسلما في دار الحرب عمدا يجب
عليه القصاص ويأثم وان قتله خطأ يجب عليه الدية وعليه الكفارة والعبد في كل واحد
من العصمتين كالحر لانه سلم احرز نفسه بدار الاسلام فلهذا اي فلاجل ان العبد كالحر في العصمتين
يثبت الحرية بالعبد فصاصا لاستوائهما في العصمة الثابتة بالايمان والدار واوجب الرق نقصانا
في الجهاد لما بينا في الحج ان منافع ملك المولى والاستطاعة للحج والجهاد غير مستثناة في الشرع
على المولى نظرا له لما فيهما من خوف التلف وفوات مصالح الاستخدام لطول مدتهما والى استثنى
منافع بدنه عن ملكه في بعض العبادات كالصوم والصلوة نظرا للعبد وعدم خوف ابطاله وقصر
المدة فلم يستوجب العبد بهم الكامل في الغنيمة لانه للمجاهدين الكاملين وانما قيد بقوله
سهما كاملا لان للامام ان يرضخه لان قاتل ولما كان الرق مجز احكميا ومنافيا لكمال الحال انقطعت
الولايات كلها بالرق كولاية التزويج والقضاء والشهادة لان الولاية عبارة عن نفاذ القول
على الغير شاء او ابى وهو مبنية على القدرة والرق مجز فلا يجتمعان ولانه اذا لم يكن له ولاية
على نفسه فعلى غيره اولى اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة ولهذا قلنا انه يبطل امان
العبد المحجور عن القتال لعدم ولايته على الغير وفي الامان ابطال حق القاتلين وانما صح امان
العبد الماذون هذا جواب عما يقال لو كان الرق منافيا للولاية لكان ينبغي ان لا يصح امان العبد
الماذون في القتال تقرير الجواب ان امان الماذون ليس من باب الولاية على الغير ابتداء لانه
بالاذن يصير اهلا للجهاد فيصير شريكا في الغنيمة فيلزمه حكم الامان قصدا ثم يتعدى الى غيره
ضمنا كما في تهاونه بصلاة رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ومثل هذا لا يعد من باب الولاية لا يقال المحجور عن القتال ايضا يستحق الرضخ اذا قاتل
فينبغي ان يصح امانه لشركته كالماذون لانا نقول ذكر في السير انه لا شيء للمحجور وان قاتل في القياس
لانه ليس من اهل القتال فان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير
محجور عن الاكتساب وما يتحقق نفعا فكون ماذونا دلالة لان المحجور لدفع الضرر فاذا فرغ

عن القتال سالما فالرضخ نفع محض فصار نظيره في القياس وفي الاستحسان نظر المحجور اذ الاجير
نفسه وسلم العمل فاذا تقرر هذا علم انه لم يكن شريكا وقت الامان اذا الشركة انما تثبت في الاستحسان
بعد الفراغ من القتال فان قيل كيف تثبت الشركة للماذون في الغنيمة والرق بنافي ما لكيته
المال بل الشركة تثبت لمولاه فينبغي ان لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه حينئذ يصير من باب
الولاية على الغير ابتداء قلنا الاستحسان لكن المولى يخلفه كما يخلفه في سائر اكسابه فيكون
الشركة ثابتة له نظرا الى السبب قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي ما لكيته
غير المال من الدم والجبوة بيع اقرار العبد بالحدود والقصاص ان كان محجورا لانه مبني على
اصل الحرية في حق الدم والجبوة فكان اقراره ملاقيا حق نفسه مقصودا فيصح ويجوز ان يكون
المراد بقوله على هذا الاصل هو الاصل المذكور في الامان ومنوانه يصح من العبد كل ما يثبت في حقه
او لازم يتعدى الى غيره فان الحدود والقصاص يلزم حكمها على العبد قصدا ثم يتعدى الى عاقلته مولاه
ضمنا ومثل ذلك غير ممتنع وكذا يصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة وان كان محجورا حتى يجب عليه
القطع ولا يجب عليه ضمان المال وقال زفر لا يقطع يده ويضمن المال في الحال ان كان ماذونا وبعد
العتق ان كان محجورا لان اقراره بالقطع يلاقي حق مولاه والاذن لم يبق ولم يكن الماذون منفك
الحجر فيكون لزمه صالحة للوجوب في الحال دون المحجور والحجة عليه ما ذكرنا ان اقراره يلاقي
حق نفسه قصدا باعتبار انه مبني على اصل الحرية في حق الدم ثم يتعدى الى المولى واما الاقرار بالسرقة
القائمة فيصح من الماذون في حق رد المال على المسروق منه بالاجماع لان اقراره في حق المال لا في حق
نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح وفي حق القطع لا يصح عند علمائنا الثلثة خلافا
لزفر على ما مر وفي اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف فان عند ابي حنيفة يصح اقراره
في حق القطع ورد المال فيقطع يده ويرد المال المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق
القطع لما بينا انه مبني على اصل الحرية في ذلك من ضرورة صحة اقراره في حق المال تبعا لاستحالة
ان يقطع يده بسرقة مال المولى وعندهما لا يصح اقراره اصلا لا بالقطع ولا بالمال فلا يقطع يده
ولا يرد المال الى المقر له لان اقرار المحجور في حق المال باطل لان ما في يد مولاه فاذا لم يصح اقراره
في حق المال يبقى المال في ملك مولاه فيستحيل ان يقطع يد العبد بسرقة مال مولاه فبطل اقراره
في القطع ضرورة لخلو الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا لثبوت المال وعند ابي يوسف
يصح في حق القطع فيقطع يمين ولا يصح في حق المال فيجرد الاقرار المقر له لانه اقر بشيئين بالقطع وبر
على نفسه فصدق فيصح بالمال وهو على مولاه فلا يصح والخلاف فيما اذا كذبه مولاه اما لو صدقه
فيقطع يده ويرد المال الى المقر له بلا خلاف قوله وقلنا الى بناء على الاصل المذكور وهو ان
الرق بنافي ما لكية المال وبنافي كمال الحال في ما لكية غير المال قلنا ان العبد اذا اتلف خطأ يصير

رقبته جزاء الجناية فيجب على المولى دفعه جزاء لعدم امكان القول بوجوب الدية على العبد لعدم قدرته على المال اولان الدية ضمان ما ليس بمال وهو القتل والعبد ليس باهل للوجوب ضمان ما ليس بمال على ما عليه تكون في معنى الصلة اذ المراد من الصلة ما يجب مقابلة ما ليس بمال والدية صلة في حق الجاني كما ذهبت اليه ابتداء وان كان عوضا في حق المجني عليه والعبد ليس باهل لوجوب الصلات عليه لعدم كما اذا حال في حق لا يجب عليه نفقة محارمه واذا لم يكن اهلا للوجوب لا رش عليه لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار قيمته جزاء الا ان ختار المولى الفداء فحينئذ تصير الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش الذي هو اصل في الباب عند اصحابنا رحمهم الله فيتقل الى الدفع يعارض الرقبة حتى لا يبطل بافلاس المولى بعد اختياره الفداء اذ الارش لا يبطل بالافلاس عندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحال به على المولى او يصير التزامه الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احالا بالواجب عليه فيبطل الارش عندهما بافلاس المولى ويعود العبد جزاء كما كان اولا لانه على اصلها اذا افلس المحتال عليه يعود الدين على المحيل ثم في قوله فيعود الى الاصل اشارة الى ان الموجب الاصلي في جناية العبد خطأ هو الدية لكن للمولى ان يتخلص بدفع العبد وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي وبعض المشايخ ولكن اختيار صاحب الهداية ان الموجب الاصلي هو الدفع في الصحيح ولهذا يسقط بموت العبد لفوات محل الواجب ولو لم يكن الواجب الاصلي هو الدفع لكان اذا هلك العبد قبل الاختيار ان يتعين الارش ضرورة لبقاء احد الموجبين وليس كذلك فدل على ان الموجب الاصلي هو الدفع وعرف تمام التحقيق في شرح الهداية قال واما المرض فانه لا يتناول اهلية العبادة لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الحاجة فانه كان من اسباب تعلق حق الغرماء والوارث بماله فيثبت به الحجر اذا اتصل به الموت مستندا الا انه لا يقدر ما يقع به صيانة الحق فصار كل تصرف واقع لحمل النسخ فان القول بصحته واجب في الحال لكن الوارث بالنقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمل جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على غريم او وارث بمنزلة التدبير لكون لازما ولا يثبت العتق في الحال لحمل فسخ اعتاق الراهن حيث يتعذر لان حق المرتهن في عين العبد دون الرقبة وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة واداء المتحتوم المالية لله تعالى والوصية بذلك لا انا استحسنا من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقتصر في عمله فاذا عرض له الموت وخاف الحاجات يحتاج لا اتلافا مما قرط منه بالتفريط بما له على وجه لو مضى فيه تحقق مقصوده المالي ولو انهضه البر يصرفه الى مطلبه المالي فلما تولى الشرع ابطاله للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لم يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي حنيفة لان فيه ايثار بعض الورثة بصورة العين وبطل اقراره له وان حمل باستيفاء دين الصحة لانه ايثار معنى وتفويت الجودة

اهلا

في حقهم لانه انفاع للوارث بالجودة وفيه تهمة العدول عن خلة الجنس الى الجنس لهذه المنفعة كما تفوت في حق الصغار اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية المرض وهو حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي موجبة لصدور الافعال غير سليمة ومنولا بناء اهلية الحكم ولا اهلية العبادة اذ لا خلل في الذمة والعقل الملزم والمسان الناطق فيكون الاهلية قائمة بقيام هذه الاشياء وعلى هذا كان ينبغي ان يكون حكمه حكم الصحيح فاستدركه بقوله ولكن المرض لما كان سببا للموت لكونه مفضيا اليه بتراخي الايام اذ الحادث يضاف الى اقرب الاسباب ولا سبب سوى المرض فيضاف اليه ظاهرا وان كان ميتا باجله والموت علة الخلافة ان علة الخلافة الوارث حتى لم لانه بالموت يبطل اهليته للملك ويستغني عن المال فيخلفه من هو اقرب الناس اليه كان المرض من اسباب تعلق حق الغرم والوارث بماله فيثبت به اي بالمرض الحجر اي حجر المريض عن التبرع اذا اتصل به الموت مستندا الا اولا المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الغرم فظاهر واما في حق الوارث ففي الثلثين حتى لا يؤثر المرض فيما لا تعلق به حق الغرم والوارث كالمريض اذا صح ثم نكاح نهر المثل لان المريض محتاج الا النكاح ببقاء نسله وفي كل ما يحتاج المرض الله لا يتعلق به حق الغير فلا يكون فيه ابطال حقهما اذ لا حق لهما فيه فاذا تقرر هذا فقول كل تصرف صدر من المريض ان كان لحمل النسخ كالهبة والمحاباة وجب القول بصحته في الحال الصدور من اهله في محله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه بان لم يكن في باقي التركة وفاء لحق الغرماء او كان زايدا على الثلث ولم يرض الورثة به فينقض ذلك التصرف بقدر الحاجة لاحتمال النقض واذا لم يقع الحاجة اليه بان كان في التركة وفاء لحق الغرماء ولم يزد على الثلث نفذ ذلك التصرف ولم يقدر احد على نقضه لعدم الحاجة وكل تصرف من المريض لا يحتمل النسخ كالاعتاق ينظر ان لم يقع على حق الغرم والوارث بان كان في باقي التركة وفاء وخرج عن الثلث صح في الحال وليس لاحد نقضه وان وقع على حق الغرم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وقع على حق الوارث بان كانت قيمته زايدا على الثلث جعل حكم هذا العتق حكم العتق المعلق بالموت وهو التدبير فيكون لازما لا يمكن لاحد نقضه ولكن لا يثبت العتق في الحال فيكون عبدا في شهاداته وسايراحكامه كالمدبر وبعد موت المولى يعتق على وجه لا يبطل حق الغرم فيجب السعاية في الكل وان لم يكن الدين مستغرقا ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين وهذا بخلاف اعتاق الراهن عبد المرهون حيث ينفذ عتقه في الحال لان حق المرتهن في العبد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وهو ملك الراهن فيصح ويزاد العبد المرتهن ضمنا فلا يسالم به ثم ان كان الدين حالا لا يطالب الراهن باداءه وان كان مؤجلا يطالبه بالقيمة ويجعل رهنا مكانه واما لم ينفذ اعتاق المريض في الحال

تتعلق حق الورثة بالمال صورة ومعنى وتعلق حق الغرماء معنى فلم يكن اعتاق الراهن في معناه
فافترقا وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة كنفقة الزوجات والمحارم واداء المخوف
المالية لله تعالى لثبوت سبب الحجر وكذا القياس ان لا يملك المريض الوصية بذلك لوجود سبب
الحجر وتعلق حق الورثة عامة الا انا جوزنا الوصية بقدر الثلث استحسانا فانظر المريض
لحاجته ايسه ليتدارك تقصيره ايام الحيوة فان الانسان مغرور بامله فانّ امله ابعد من اجله
يرجو ان يعيش طويلا ويعمل كذا وكذا مفتقر في عمله على عازم انه يعمل الخيرات في اخر العمر فاذا عرض
له المرض وخاف الممات يحتاج لا اتلاف اى اعدام بعض ما فرط منه من التفريط اى التقصير
ويتدارك ذلك التفريط بالبر ببعض ما له على وجه لو مضى فيه ومات يتحقق مقصوده المالي اي
الاستيفاء في وهو الاجر والثواب في الاخرة ولو انهضه البرء وصح من المرض تصرف اى تصرف
ذلك المال الموصى به الاضطلاقه الحال وحوائجه في الدنيا وفي شرع الوصية تحصيل هذه المقاصد
فشرعت نظرا وقد نا بدهذا المعنى بالنقل وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين والحديث
وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم عند اخر اعماركم فضعوها حيث شئتم ولما
فوض الله تعالى الوصية للوارث اولا بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نوى اشار ع الايصاء للورثة بنفسه حيث قال يوصيكم الله
في اولادكم وابطل ايصاءه لهم اى ابطل ايصاء الموروث للورثة ونسخ بالاية المذكورة وبلسان
نبيه بقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية صورة
ومعنى وحقيقة وشبهة ثم اشار المصنف الى كل واحد منها على طريق اللف والنشر بقوله
حتى لم يصح بيعه من الوارث شيئا من اعيان التركة اصلا اى سواء كان بمثل القيمة او لم يكن عند
ابي حنيفة وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق بقية الورثة فالوارث والاجنبي
فيه سواء ولكن بوحنيفة قال وان كان معاوضة حقيقة لكن فيه اشارة بعض الورثة بصورة
العين فصار وصية للوارث صورة وان لم يكن معنى فيمنع منها كالاجنبي فانه غير ممنوع عن
وصية حقيقة فكذا لا يمنع صورة لهذا اشار الى الوصية صورة وبطل اقراره اى اقرار المريض للوارث
بعين او بدين وان حصل ذلك الاقرار بما يستيفاء دين لزمه في حال الصحة لانه وان كان هذا اقرارا
صورة لكنه وصية معنى للوارث فكان ايثارا له معنى فلا يجوز لحق بقية الورثة لهذا اشار الى الوصية
معنى اما اشار الى الوصية حقيقة فظاهر فلهذا لم يذكره المصنف اشار الى الوصية شبهة بقوله
وتفوت الجودة اى فهم اى في حق الورثة حتى لو باع المريض الجيد من الاموال الربوية برديء
منها من بعض الورثة لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة لانه انتفاع للوارث بالجودة والوصية

للوارث لا يجوز فلحق الشبهة بالحقيقة في حق عدم الجواز ولانه فيه تهمة العدول عن البيع
عن خله في الجنس الى البيع بالجنس مع التفاوت في الجودة والرداءة وفيه دليل على ان
غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فان الجودة لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس لقوله
عليه السلام جيدها ورديئها سواء فتفوت الجودة في حقهم دفعا للضرر عن بقية الورثة
فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تفوت الجودة في حق الضعاردفعا للضرر
عنهم حتى قلنا ان الوصي او الاب لو باع مال الصبي من نفسه او من غيره تفوت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة والا يجوز بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه اصلا قال
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية بوجه لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء
الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها فيبطل بهما اصل
الصلوة ولا حرج في الصوم فلم يسقط اصله اقول ومن الامور المعترفة على
الاهلية الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه اى لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لانهما لا يوجبان الخلل في العقل والتمييز وقدرة البدن وقد وجد السبب
فلا يمنعان الوجوب وتوجه الخطاب بالاداء وكان ينبغي ان يجب الاداء حالة الحيض
والنفاس واستدركه بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم
والصلوة اما كون الطهارة عنهما شرط الاداء الصلوة فمتفق للقياس كالطهارة عن سائر
الاحداث واما كونهما شرطا لجواز اداء الصوم فثابت بالنص وهو قوله عليه السلام الحايض
تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها على خلاف القياس ولهذا يتأدى الصوم مع سائر الاحداث
كالجنابة والحدث واذا كانت الطهارة عنهما شرطا للاداء فيفوت الاداء بهما اى بوجود الحيض
والنفاس لفوات شرطه وهو الطهارة عنهما واذا فات جواز الاداء بهما فات وجوب الاداء
اذ المقصود من وجوب الاداء صحته فيفوت بفواته وكان ينبغي ان يجب عليهما قضاء الصوم
والصلوة بعذر الا العذر اوبسط قضاؤهما عنهما لان مبنى القضاء على وجوب الاداء فاذا
لم يجب عليهما الاداء كان ينبغي ان لا يجب عليهما قضاء شئ فلم وجب قضاء الصوم دون الصلوة
فاشار المصنف الى الفرق بقوله وفي الصلوات حرج لتضاعفها فانه يلزم على الحايض حينئذ
خمس صلوة في كل شهر بناء على ان اكثر الحيض عشرة او اكثر منها على قول من يجعل اكثره ستة
عشر يوما مع وجوب اداء الوقتية قد ايما فحرج في القضاء والحرج مدفوع بالنص فيبطل
بهما اى بالحيض والنفاس اصل الصلوة اى نفس الوجوب فلا يجب القضاء ولا حرج في قضاء الصوم
لانه يلزمهما قضاء عشرة ايام او اقل في كل سنة وهو لا ينفي الى الحرج فلم يسقط اصله وهو نفس

وان سقط وجوب الاداء فيظهر اثره في القضاء فعلى قول من يقول بان وجوب القضاء بامر جديد فلا ينتفي وجوبا سابقا وانما سمي قضاء لاستدراك مصلحة ما انفرد سبب وجوبه ولم يجب لمانع وعلى قول من يقول بان القضاء بالامر الاول هو يقول بانه يكفي لوجوب القضاء انعقاد سبب الوجوب وان يجب عليه الاداء كالنائم والمغمى عليه والقياس ان لا يسقط النفاس قضاء الصلوات لعدم الحرج اذ لا ينتفي الا بعد مدة فلا حرج في القضاء وكذا القياس ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر لكن ترك حكم النفاس ماخوذ من حكم الحيض فلما اسقط الحيض قضاء الصلوات دون الصوم كان حكم النفاس كذلك والاثر وقوعه في وقت الصوم نادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر لحقه في الصلوات فان وقوعه في ادائها ضروري فاثر في اسقاط قضائها وذكروا الفرق بوجه اخر وهو ما ذكرنا ان اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس في اداء الصلوات على وفاق القياس فيتعدى الى القضاء ويؤثر عدم الطهارة عنهما في اسقاط القضاء والطهارة عنهما في حق الصوم ثابت على خلافه والقياس فلا تتعدى اشتراط الطهارة في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم قال ـــــ واما الموت فعجز خالص وحكمه في الدنيا انواع اربعة نوع من باب التكليف كالصوم والصلوات يسقط بفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار وانما بقي عليه المأثم لانه من احكام الاخرة ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين كالغصب والوديعة بقي ببقائه لان تعلقه غير مقصود وان كان دينا مالم يتحرد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يوكد به الذمم وهو الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا لان الدين ساقط فحله والعبد المحجور يتقاضى الدين فيكفل عنه رجل يصح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمنت اليه المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل كنفقة المحارم لان الضعف بالرق دونه بالموت والرق بقي في وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث اقول ـــ من الامور المعترضة على الاهلية الموت وهو عجز خالص ليس فيه شائبة القدرة بوجه لانه ضد الحياة التي هي من شرائط القدرة فاذا زال شرط القدرة زال مشروطه فيثبت العجز خالصا وله قيد بقوله خالصا احترازا عما تقدم من العوارض كالصغر والجنون والرق وغيرها فان كل واحد منها عجز لكنه ليس بخالص اذ هو على عرضية الزوال مع نوع قدرة في الحال واحكام الموت اما دنيوية واما اخروية وكلام الموت في احكام الدنيا اربعة انواع النوع الاول ما هو من باب التكليف كاداء الصوم والصلوة والزكوة والحج وسائر القرب يسقط به اي بالموت لفوات غرض التكليف وهو الاداء عن اختيار وقد فات ذكر بالموت والشيء يفوت بفوات غرضه وما شرع لاجله وانما بقي عليه المأثم لانه من احكام الاخرة وهو فيها في حكم الاحياء ولهذا

يعاقب في الاخرة ويحاسب على ذلك وهما اي من الانواع الاربعة المتعلقة باحكام الدنيا ما شرع لحاجة غيره وهو اشارة الى النوع الثاني وهو على نوعين احدهما ما كان عليه حقا متعلقا بالعين كتعلق حق المودع بالوديعة وحق المالك بالمغصوب وحق المرتهن بالرهن بقي اي الحق ببقاء اي ببقاء ذلك العين لان به فعله اي فعل المكلف فهو اي في الحق المتعلق بالعين غير مقصود بل المقصود هو العين اذ المقصود في حقوق العباد عين المال لاحتياجهم اليه في قضاء حوائجهم وفعل الاداء غير مقصود لذاته ولهذا اذا ظفر رب الدين بجنس حقه له اخذه بخلاف حقوق الله تعالى فان المقصود فيها فعل الاداء اختبارا للابتلاء والمال آلة لان الله غني عن المال ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة بعد الحول ليس له الاخذ وثانيهما حق ما كان دينا متعلقا بالذمة دون العين وهو اما ان يكون وجوبه في الذمة بطريق الصلة كنفقة المحارم او لا بطريق الصلة كسائر الديون فان كان دينا غير صلة لم يبق بعد الذمة لان الدين وصف ثابت في الذمة يظهر اثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة عن نفس الميت لخراب ذمته بالموت فسقط الدين في احكام الدنيا لان ثبوت الوصف بلا محل محال الا اذا انضم الى ذمته مال يبقى بترك ما فيه وفاء للدين او انضم اليها ما يوكد به الذمم وهو الكفيل فحينئذ لا يسقط الدين في احكام الدنيا ايضا فيؤخذ من التركة او من الكفيل لان الدين وان كان في الذمة لكنه في اخر حيوته تعلقت ديونه بماله لخراب الذمة فيبقى ببقاء ذمة كفيله ولهذا اي لاجل ان الدين لا يبقى بعد الذمة ما لم ينضم اليه او ذمة الكفيل قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح ما لم يخلف مالا او كفيلا ويلزم الدين بسبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لابان سرح عبده فقتل انسانا فالكفالة عنه بعد موتهما لا تحل لتحقق ثبات او الدين وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط وهو الاداء او الابراء فيبقى ولهذا بقي في حق المواخذة في الاخرة ولو تبرع باداء دينه انسان صح وكذا يبقى اذا كان به كفيل بعد موته ولا حاجة ان هذه كفالة عن دين ساقط فلا يصح وهذا لان الدين حقيقة هو فعل الاداء و لهذا يوصف بالوجوب فيقال دين واجب اداؤه لكنه في حكم المال باعتبار ما يؤول اليه في الاستيفاء وقد عجز الميت عن الاداء بنفسه وخلفه اذا لم يترك مالا ولا كفيلا فلم يبق عليه مطالبة في الدنيا فقامت عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة لعدم مقصوده وهو الاستيفاء فلم يصح الكفالة صحيحة لانه كفالة بدين ساقط والمواخذة في الاخرة لا يدل على عدم السقوط في احكام الدنيا الا ترى ان جميع العبادات يسقط في احكام الدنيا لعدم امكان الاداء وبقي المواخذة بها في الاخرة والتبرع لا يقتضي قيام الدين اصلا ولهذا لو قال انسان لفلان على فلان كذا من المال وانا كفيل به صحت الكفالة

حق ح

وعليه اداؤه وان لم يكن الدين عما فلانه اصلا اما اذا ترك مالا او كفيلا فلم يعجز عن الاداء لخلفه
وان عجز عنه بنفسه فيبقى الدين اذا الاقضاء الى الاداء باق ثم اشار الى الفرق بين الكفالة عن
الميت وبينها عن العبد المحجور بقوله فالعبد المحجور اذا اقر بدين ثم تكفل عنه رجل حيث
تصح هذه الكفالة وانما يكن العبد مطالبا بها في الحال وليس له مال كما لبيت ووجه الفرق ان
ذمته اي ذمة العبد في حقه اي في حق نفسه كاملة لانه ادمي حي مكلف بالغ عاقل ولهذا
يملك الاقرار بالحدود والقصاص وكذا يوخذ باقراره بالمال بعد العتق فيكون محلا للدين
والمطالبة ممكنة في الحال بان صدقه المولى في اقراره بالدين بغيره واذن له بادائه ولا كذلك
الميت فافترقا اشار الى الجواب عما يقال لو كانت ذمة العبد كاملة في حقه لكان ينبغي ان
لا يضم اليها مالية الرقبة لاجتماعها الدين فقال انما ضمت مالية الرقبة الاذمته لاجتماع
الدين في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من الرقبة الخ هو حق المولى لرعاية حقه لان مالية
حقه هذا اذا كان الدين في ذمته لا بطريق الصلة وان كان شريعته وجوب الدين عما في ذمته
بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل بالموت وان بقي عنه مال لان ضعف الرقبة بالرق دون
ضعفها بالموت لان الرق يرجى زواله مع كون الرقيق حيا لقدرة مما لخلافه الميت فانه عاجز
من كل الوجوه ومع هذا الرق بناء وجوب الصلات عما الرقيق حتى لا يجب عليه نفقة محارمه
فالموت اولى والصلة اسم لما يجب من المال بمقابلة ما ليس بمال ونفقة المحارم والزكوة وصدقة
الفطر كذلك لان يوصي باداء نفقة المحارم واداء الزكوة وصدقة الفطر فحينئذ ينبغي
ان يصح من الثلث نظرا للموصي لان نفعه راجع اليه وحقه باق في الثلث ولهذا صح وصيته بالثلث
في غير الواجب فيه الواجب اولى فان قيل كيف يصح الايصاء بنفقة المحارم والوصية لا تجوز لوارث
قلنا المراد منه من المحرم الذي ليس بوارث كذوي الارحام الفقراء ولو لم يصح وصية او قرض
قال ومنها ما شرع له بناء على حاجته والموت لا ينافي الحاجة ولذلك قدم جهازه
ثم ديونه ثم وصاياه ثم وجبت بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد
موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجتهما الى ذلك وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد
الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة وفيما هو من حوائج خاصة بخلاف
ما اذا ماتت المراة لانها مملوكة ولا بقاء للموت اصلا للمالكية من المملوكية فلم يبق المملوكية
بالموت فلان لا يبقى المالكية اولى لان الملك في المملوك شرع لحاجة المالك لا لحاجة المملوك فبقي المالكية
ببقاء الحاجة دون المملوكية لانعدامها اقول ومنها اي من الانواع الاربعة المتعلقة باحكام
الدنيا وهو النوع الثاني منها وهو ما شرع له اي للمكلف بناء على حاجته فبقي التركة على حكم ملكه بقدر

ما يقضي به حاجته اذ الموت لا ينافي الحاجة بل يقررها اذ الحاجة باعتبار العجز ولا عجز مثل
الموت فوجب القول ببقاء ما يتقضي به حقوقه فلذلك قدم ما كان حاجته اليه اشد وهو
تجهيزه وتكفينه لان الحاجة اليه اقوى كما قدم في حال حيوته بما سه واكله ثم قدم ديونه
على وصاياه بالاجماع لشدة احتياجه الى قضاء ديونه لانه يواخذ به في الاخرة اذا لم يقض عنه
ولا يواخذ بالوصية اذا لم ينفذ لكون الدين واجبا والوصية تبرعا واسقاط الواجب
اهم ثم قدم وصاياه على الميراث بقدر الثلث لحاجته اليها ليتدارك ما فرط في حيوته ثم وجبت
للوارث بطريق الخلافة عنه نظرا لحاجته لا من تخلف عنه في اموال بعد موته وخروجه عن اهلية
الملك فاقام الشارع اقرب الناس اليه مقامه خلافة عنه ليكون انتفاعه بالمال كانتفاعه بنفسه
نظرا له لان ايصال ماله بعد استغنائه عنه الى اقربائه نفع له وصلة للقرابة لانهم اولى الناس
به في حيوته فكذا بعد موته واليه الاشارة بقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان
تدعهم عالة يتكففون الناس ولهذا لم يجز الوصية من الصحيح لما فيه من ترك النظر بترك الاولى
وقدم تجهيزه ولم يقل الى اجل ان ما تعلق به حاجته بقي بعد موته بتبيت الكتابة بعد موت المولى
وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجتهما الا ترى ان حاجة المولى اليه فليبق ثواب التحرير للثابت
بقوله عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ولقضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وغيره ذلك من حوائجه من بدل الكتابة واما حاجة المكاتب الا ترى فليبق شرف
الحرية في آخر جزء من اجزاء حيوته وانقطاع اثر الكفر عنه وظهور فائدته في حرية اولاده
فلذلك قلنا اذا مات المكاتب ولم يدع شيئا كتابته بل قضى دين الكتابة منه وحكم بعتقه في آخر
جزء من حيوته وما فضل منه يكون لورثته وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه خلافا للثابت والشافعي
وعلى هذا الاصل ملوان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه فلنا ان الملكية يبقى دون
المملوكية فقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لانه مالكه فيكون مالكيته حتى فيبقى الى انقضاء العدة
فيما هو من حوائجه خاصة كالغسل وثبوت النسب وصيانة مائه عن الاختلاط لان النكاح في حكم القائم
للحاجة ما لم ينقض العدة اذ النكاح لا يحتمل التحول الا الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة
كما في الطلاق فخرج ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها غسلها خلافا للشافعي وذلك لان المراة مملوكة
فالمملوكية حتى عجزها لانها وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ثم اشار المصنف الى سوال
يرد على هذا الفرق والجواب عنه بقوله لا يقال الموت انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية قدرة والموت
ينافيها لكونه عجزا خالصا والمملوكية عجز وهو لا ينافيه فلا يناسبه من وجه ولذا يجب على المولى كفن عبده
فلم تكن المملوكية باقية لما وجب عليه كفنه فلم يبق المملوكية بالموت مع مناسبته اياها فلان لا يبقى المالكية

فيما

بعد الموت مع منافاة اياها او يقرر الجواب انما لملك في المملوك شرع لحاجة المالك في حال حيوته يشفع به الحاجة المملوك فانه لا ينتفع بالمملوكية بل ينتظر بها الصبر ورد عرضه للتملك والابتذال ولذا شرع جزاء للعقوبة فاذا كانت المالكية مشروعة لحاجة المالك بقي بعد موته لبقاء حاجته بعد والمملوكية لما لم تكن مشروعة لدفع حاجة المملوك في حيوته فلا بقي بعد موته مع بطلان المحلية لعدم الحاجة فانقطعت المملوكية بمجرد الموت الا تركة فانه لا تجب على الرجل عدة بعد موته فلما جاز له تزوج اختها وان كانت على السرير فصارت اجنبية بالموت فلا يجوز للرجل النظر اليها ومسها وغسلها والبه اشار المصنف بقوله دون المملوكية لعدمها اي لعدم الحاجة لابقاء المملوكية فانها لم يشرع لحاجة المملوك اليها كما شرعت المالكية لحاجة اليها فافترقا قال ـــــ والرابع ما لا يصلح للقضاء حاجة كالقصاص فلم يجب لم يثبت للورثة ابتداء لكن بسبب انعقد له حتى صح عفوه الخارج قبل موته وكذا عفو الورثة لان الحق لهم ابتداء اذ لو كان القصاص لهم بطريق الولاية لما صح عفوهم كابراهم غريم المورث قبل موته ولما كان الغرض ذكر الثاني وهو ان مسلم حيوة الاولياء والعشائر وذكر يرجع اليهم لكن القصاص واحد لانما سببه وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفى بطل كتروح احد الاولياء المستوين في الدرجة وملك والكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة والاصل اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جانبه وجوده لكونه مندوبا شرعا وكذلك قال في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة لان القصاص غير موروث فحله فالدين وورثته في قتل الخطا لانه موروث واذا انتقل للقصاص ما لا صار موروثا وان كان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لا انه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذكر لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجة فعاد وان الخلف الاصل لاختلافهما اقول ـــــ النوع الرابع من الانواع الاربعة باحكام الدنيا ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثاني لان الاولياء كانوا يشتفون بحيوته وقد اتلفها القاتل فلحقهم ضعن فشرع القصاص ليشتفي صدورهم عن الحقد ويسلم حيوتهم بدفع شر القاتل والبه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وذكر لانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكان القتل بالمقتول عن قاتله وكانت ثورة وقتن ويقع بينهم القتال وكان القاتل يستعين باهله ليسلم وكان يقع بينهم وبين اولياء المقتول قتال فبالقصاص سلم لهم الحيوة واندفع القتال فوجب القصاص لحقهم ابتداء لان الشفي والسلامة عن الحيوة حاصل لهم دون الميت لان القصاص انما وجب عند انقضاء حيوته وبعد موته لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من التجهيز والتكفين وقضاء الديون والقصاص لا يصلح لقضاء هذه الحوائج فلا يثبت القصاص له اي للميت او لا يثبت منتقلا عنه الى الورثة خلافة عنه بل يثبت للورثة ابتداء لما قلنا انهم محتاجون اليه وذكر الثاني وفصل لهم ولكن مع هذا انما يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد له اي للميت فان الجرح واقع عليه فلذا صح عفوه اي عفو المجروح الجارح قبل موته باعتبار انعقاد السبب له فلو لم يكن السبب منعقدا لما صح

عفوه

عفوه وكذا صح عفو الورثة قبل موته باعتبار ان الحق وهو القصاص ثبت لهم ابتداء لما ذكرنا اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الوراثة والخلافة عن الميت لما صح عفوهم حال حيوة المورث فان الوارث انما يرث ما خلف عنه بعد الموت لا قبله ولذا لا يصح ابراء الورثة غريم المورث عن الدين قبل موت المورث فلما صح عفوهم قبل موت المورث دل على ان القصاص حق ثابت لهم ابتداء بسبب انعقد للمورث لا ان يكون موروثا عنه وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لو كان شرع القصاص لحقهم ابتداء لكان ينبغي ان لا يجوز استيفاؤه الا بحضور الكل ومطالبتهم ولما بطل بعفو بعضهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للمتوفى وانما قلنا للباقين تقرر الجواب ان القصاص واحد لاتحاد سببه لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده كولاية النكاح للاخوة من الاب والام او غيرهم من الاولياء المستوين في الدرجة ما عتبارا ان سببه واحد وهو القرابة فايتهم استوفى او عفى صح ولا يضمن شيئا لانه تصرف في خالص حقه ولذا قالا ابو حنيفة اذا كان للمقتول اولياء كبار وصغار ملك الكبير استيفاء القصاص قبل ان يكبر الصغار لان حق الاستيفاء غير متجز لثبوته بسبب لا يتجزى وهو القرابة فثبت لكل واحد كاملا فقد تصرف الكبير في خالص حقه فجاز وللصغار ليس وان من اهل العفو وانما يتوهم عفوهم بعد البلوغ وشبهته عفوهم بعد البلوغ لا يمنع الاستيفاء لان حق الكبير ثابت بيقين فلا يبطل بالشبهة فخلافا لهما لو كان في الورثة كبير غائب حيث لا يملك الحاضر استيفاء القصاص حتى يقدم الغائب لان احتمال العفو من الغائب ثابت في الحال وجهة وجوده راجح لان العفو عن القصاص مندوب شرعا فلا يجوز استيفاؤه مع هذا الاحتمال واشار بقوله وجهة وجوده راجح الى الجواب عما يقال على الجواب المذكور وهو ان السارق يقطع بخصومة المودع مع غيبة المالك وان احتمال ان المالك قد وهبه منه وكذا يقطع مع غيبة الشهود مع توهم الرجوع وذلك لان الشاهد غير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار بالهبة فلا يعتبر ذلك الاحتمال قوله وكذلك لما لان القصاص ثبت للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص قبلت البينة وحبس القاتل الى ان يحضر الغائب فاذا حضر الغائب كلف اعادة البينة ولا يقضي لها بالقصاص قبل اعادة البينة عنده خلافا لهما وحاصله ان بينة حق اقامها من هو خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك كما لو ادعى ان قتل خطأ واقام البينة واخوه غائب وادعى دينا لابيه واخوه غائب فانه يقضي بالدية والدين ثم اذا حضر الغائب لا يكلف اعادة البينة بالاتفاق ثم قالا القصاص حق الميت كالدية بدليل صحة عفوه ولو انتقل ما لا يقضي ديونه واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فما يثبته له

وعليه وقال ابو حنيفة القصاص حق الورثة ابتداء لا بطريق الوراثة عن الميت كما ذكرنا فلا ينتصب
احد الورثة خصما عن الباقين بدون التوكيل فلا بد من اعادة البينة فانهما يثبتان للورثة بطريق
الوراثة عن الميت لانهما ثابتان لهم ابتداء لان المال حق الميت من كل وجه ولهذا يصرف فيه الا
مصالح دون القصاص كما ذكرنا واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في اثبات المال وعليه
قوله واذا انتقل القصاص مالا فهذا جواب عما يقال لو كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء
دون الارث لكان خلفه وهو الدية ايضا ثابتا لهم كذلك اذ الخلف لا يخالف الاصل وليس كذلك
بل الدية تثبت للمقتول ثم تنتقل الى الورثة بطريق الخلافة فقد ادعى ان القصاص انما ثبت
لهم بطريق الخلافة تقرر الجواب فانه الاصل وان كان هو القصاص باعتبار انه هو المثل صورة ومعنى
والدية خلف عنه بصارا بهما محمد تعذرا الاستيفاء كما لو قتله عمد فوات المثل وان القصاص وجب
للورثة ابتداء بسبب انعقد للموروث كما ذكرنا ان القصاص وجب عند انقضاء الحيوة وعند
ذلك لا حاجة له اي للميت الا ما يضطر اليه لحاجته ولكن القصاص لا يصلح لحاجته اذ ليس بمال والورثة
هم المنتفعون به فيكون حقهم ابتداء لا حق الميت فاذا انتقل القصاص مالا يعفوا البعض ويبقى
صار الخلف وهو الدية صالحا لقضاء حوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون فيحمل موروثنا
كسايا التركة يتعلق به حق الموصى له واعتبرهما والورثة في الخلف وان لم يكن معتبرا في الاصل
وانما فارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص في ذلك لاختلافهما في الاختلاف وحالهما في الاصل
والخلف باعتبار ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك والخلف قد يفارق الاصل
بسبب اختلاف حالهما كالتيمم فانه يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما فان الماء
مطهر بطبعه والتراب ملوث قال — واما احكام الاخرة فاربعة ايضا ما يجب له بظلم
غيره عليه ما يجب عليه بظلمه على غيره وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة فقد فهمنا حكم
الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق الدنيا وضع له الاحكام الاخرة
روضة دار او حفرة نار ونرجوا الله ان يصيره لنا روضة بكرمه اقول — لما فرغ من
بيان احكام الدنيا شرع في بيان احكام الاخرة واما قدم بيان احكام الدنيا لتقدمها بالطبع فقال
واما احكام الاخرة فاربعة ايضا الاول ما يجب للميت على الغير بظلم غيره عليه من الحقوق والمظالم
والثاني ما يجب على الميت من الحقوق والمظالم بظلمه على غيره والثالث ما حصل له من ثواب
والكرامة بفعل الايمان والطاعات والرابع ما يكون عليه من العقاب والملامة باتيان المعاصي
وترك الخيرات وله في حق جميع هذه الاحكام حكم الاحياء حتى يثاب ويعاقب بقدر عمله وثبوت
هذه الاحكام له بالموت باعتبار ان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء الذي هو نطفة والمهد
للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر للخروج يوم البعث للحساب والثواب

والعقاب كالجنين والطفل لخروجه من الرحم والمهد بعد زمان فكما ثبت للجنين والطفل احكام
الدنيا ثبت للميت احكام الاخرة اما امر الطفل فظاهر واما الجنين فيثبت له الارث والوصية
له وبه وهما من احكام الدنيا ثم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران كما جاء
في الحديث ونرجوا الله ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله قال — فصل
في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع اربعة جهل بالطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا
في الاخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر في حكم
الاسلام قال الشافعي انما دافعة للتعرض لا غير حتى لا حد القذف بترك الحد فاما سائر الاحكام
فلا ثبت وعندنا ثبت لان تقوم الخمر والخنزير وابا حتهما كان حكما اصليا فجاز استيفاؤه
بالدية فحله في نكاح المحارم لا تملك اصليا ولهذا لا يبقى نكاح اخته من بطن واحد في زمن ادم عليه السلم
فلم يجز استيفاؤه لقصر الدليل وقال ابو حنيفة انما تصلح دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام
الخ بقبل التغيير دون تصحيح الكفر ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم
وتمهيدا لعقاب الاخرة وتحقيقا لكون الدنيا جنة الكافر فجعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم والجبر بالضمان وجواز البيع وكذا الخطاب بتحريم المحارم
جعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى يجب نفقتها بعد طلبها ويحد قاذفها بعد اسلامها اقول
لما فرغ من الاعذار المحترضة على الاهلية التي هي سماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان نوع
من قبل الشخص ونوع من قبل غيره كالاكراه اما النوع الاول فاضافه فمنها الجهل واما الجهل من قبل
العوارض ان كان اصليا في الانسان قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا باعتبار ان الجهل زال بدءا حقيقة الانسان مفارق له تعد من العوارض كالصغر وانما كان من
المكتسبة مع كونه ثابتا بلا اختيار باعتبار ان الانسان باصل الفطرة مستعد لدرك العلوم ويمكنه
ازالة الجهل باكتساب العلم فلما ترك تحصيل العلم مع القدرة عليه وكانه اكتسب الجهل باختياره
خلافا لزفر فانه قال شرع جزاء في الاصل على الكفر الذي هو كسبي لكنه في البقاء صار من الامور
الحكمية التي لا يقدر الانسان على ازالته فعد من السماوية والشكر وان لم يمكنه ازالته لكنه حاصل
بفعله فلا يضاف الى غيره ثم الجهل على اربعة انواع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو جهل الكافر بالصانع
وهو لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وذلك ان الايات الدالة على وحدانية الصانع وكمال قدرته
وعظمة الوهيته من وجود ارضه وسمائه وما فيهما من المخلوقات ظاهرة باهرة تفي كل شيء له آية
تدل على انه واحد وكذا الدلائل الدالة على صحة ارسال الرسل من المعجزات القاهرة محسوسة في زمانهم

معلوم بالتواتر في زماننا فانكاره كانكار المحسوس فلم يجعل عندنا انهم اختلفوا في ديانة الكافر
اي اعتقاده حكما على اصله وحكم الاسلام في حكم فتمثل التبدل كبيع الخمر مثلا بعد اتفاقهم في حكم الاحتمال
التبدل كعبادة الاصنام مثلا فانما باطلة اجماعا لايكون لها حكم الصحة اصلا فقال الشافعي انها
اي ديانة الكافر دافعة للتعرض له لاجل عقد الذمة لاعبرة اي ليست بدافعة للخطاب بالتحريم لان الذي
هو دليل الشرع لان الخطاب بالتحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة
او تقديرا بإشاعته في دار الاسلام والذمي من اهل دارنا فلا خلاف في الخمر وان النبي عليه السلام بعث الا
كافة الناس قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة
للناس فثبت الحكم على العموم كما ثبت في حق الايمان غير انا لا نتعرض لهم لانا امرنا بذلك قال النبي
عليه السلام اتركوهم وما يدينون اهانة لهم واستخفافا بدينهم لا تقريرا لافعالهم القبيحة حتى لا يجب الحد
بشرب الخمر لانه شرع زاجرا وفي ايجابه علة تعرض له فلما سايرنا الاحكام كانبات التقوم لخمره وخنزيره
والضمان على متلفها وصحة بيعها وغير ذلك فلا ثبت عندنا ان ديانة الكافر ليست بحجة
على غيره بل انه في دفع التعرض فقط فلو وجبنا الضمان يلزم منه جعل ديانته متعدية الى الغير
وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد ثبت اي عندهما ثبت سايرنا الاحكام ايضا فنقول ان ديانتهم دافعة
للتعرض كما قاله الشافعي دافعة لدليل الشرع في ثبوت الاحكام الدنيوية ايضا لكن فرقا بين
الحكم الاصلي وغيره فقالا كل حكم كان اصليا قبل الخطاب مما وجد لم يرد الخطاب بالحرمة لكان
شروعا في حق المسلمين فجعل ديانتهم فيه دافعة للتعرض ولدليل الشرع فيبقى ذلك الحكم الاصلي
الثابت قبل الخطاب بالحرمة على ما كان عليه بعد في حقهم وكل حكم لم يكن اصليا في شريعة وقد بلا كان
ضروريا لا يكون ديانتهم فيه دافعة لدليل الشرع فيحرم الخمر والخنزير وايا حتهما كان حكما اصليا
ثابتا في شريعتهم قبل شريعتنا فجاز استبقاؤه بديانتهم بعد نزول الخطاب بالتحريم على ما كان وهو
الحل لتفرد ليدلنا عنهم فيحل متلفهما وبيعهم ونقر قائم فيه بالبيع والشرى فاما نكاح المحارم فلم يكن
حكما اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة آدم بطريق الضرورة اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا تحصل
النسل والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة ادم عليه السلام ايضا وكانت
البسة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد وكان المشروع ان يتزوج كل ذكر مع انثى من بطن
واخر وكان النكاح بين اللوامين حراما والافكل انهما مخلوقان من ماء ابو فرق دفعة واحدة والولدان
من بطنين مخلوقان من مائتين اند فقا دفعتين فالاخت من واحد اقرب من الاخت من بطن اخر
ولما كانت الضرورة سمحى بالتعدي كما لم يحل الفرق نعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل
بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير ديانتهم دافعة لدليل
الشرع لا تثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر الدليل عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم

وهذا

وهذا معنى قوله فلم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فمن اعتقد فساد نكاح المحارم الا انا امرنا بترك التعرض
لهم عن ذلك كما لا نتعرض لهم في المنع عن عبادة الاوثان فاذا رفع احدهم الامر الينا وجب علينا الفصل
بالفسخ لفساد النكاح في نفس الامر واذا وطئها بهذا النكاح لا تثبت احصانه فلا يجب الحد عليه فاذا فرضنا
لو سلم ان هذا النكاح وان كان صحيحا في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة لعموم دليل التحريم والحد
مما يندرئ بالشبهات ولا يجب النفقة بهذا النكاح وقال ابو حنيفة انما ان ديانة الكافر دافعة
للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير كحرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم ونحوها
ولا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع في الاحكام التي لا تقبل التغيير كالكفر فلا يعطى للكفر حكم
الصحة بوجه ولا يعتبر ديانته في عبادة الاصنام لانه مما لا يحتمل الحل بحال والخمر انما يحل فيما
يحتمله فجعل ابو حنيفة الخطاب في الاحكام التي تقبل التغيير قاصرا عنهم في احكام الدنيا كانه لم يبق
فيما استبد راي اجابهم وهو تقريرهم الا العقوبة بالتدريج ومكر اعليهم ومواخذتهم على عرة
تمهيدا لعقاب الاخرة والخلود فيها وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر
لا تخفيفا عليهم فان وان كان يوهم التخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ لان الامهال ليوقعهم في زيادة
ارتكاب المعاصي قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم قال الله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وقال املي لهم ان كيدي متين فجعل ابو حنيفة تحريم الخمر والخنزير ونكاح
المحارم ونحوها كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا فيثبت عنده تقوم الخمر والخنزير والضمان
باتلافهما وجواز البيع ونحوها وتثبت صحة نكاح المحارم اذا اعتقدوا ذلك حتى لو وطئ المحارم
بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين ولا يكون ذلك الوطئ زنا فيحد قاذفهما ويجب النفقة بنكاح
المحارم ولا يفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا قال فان قيل
لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية حتى ان المجوسي لو تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت لم
اخرى انها ترث ان اتلثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى
والجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا ثبتت متقومة لم تثبت بالديانة الا دفع
الالزام واما التقوم فباق على الاصل وذا يثبت الضمان لا علة فاذا لم يضف الضمان الى متقوم المحل
لم يصر متعدية وكذا احصان المقذوف شرط لا علة واما النفقة فلانها شرعت للدفع في الاصل
ولهذا تجب على الاب بنفقة الابن الصغير كما تجب لدفع اذا قصد قتله ولا تجب على الاب بدينه جزاء
كما لا يقتل قصاصا لحله قلنا البراءة لانه صلة مبتدأة لو وجبت بديانتهما لكانت موجبة لا دافعة
فان قيل ما يكون بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة فان من صال على ابنه بالسلاح يحل للابن قتله
دفعا والحربي قتله اذا وجده في المعركة محاربا بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه

والمراة استحقت النفقة على زوجها وان كانت غنية والجواب ان الحاجة الى النفقة بدل الحبس لا يردها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة ولانهما لما تناكحا فقد اتيا بصحته فاخذ الزوج في بدياته وهم فهي متنازعة من بعد لخلافه متنازعة من ليس في نكاحهما لانهم يلتزمون هذه الديانة ولا يلتزم استحلال الربوا لانه فسق في دياتهم كالاستحلال الزنا اقول اشار بقوله ثم فان توجه الى سؤال يرد على الكلام السابق والجواب عنه تقرير السؤال ان ديانة الكفار اعتقاد ليست بحجة متعدية على الغير بالاجماع ولهذا اجمعوا على ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم مات وترك بنتين احديهما زوجته دون الاخرى انهما ترثان فان التلفظ بالنسب ولا ارث المنكوحة منهما بالزوجية شيئا لان ديانة الاب وابنته التي هي امراته بصحة هذا النكاح لا تصلح حجة ملزمة على البنت الاخرى التي ليست بامراة فاذا كان كذلك كان ينبغي ان لا يجب الضمان على المتلف بخمر الذمي وخنزيره والحد قاذفه بعد الاسلام اذا وطيها بذلك النكاح ولا تجب نفقة امراته بذلك النكاح ولا استحقاق القضاء على القاضي بالنفقة لان ديانته بتقوم الخمر والخنزير لا تصلح حجة على الغير خصوصا على المسلم وكذا ديانته بصحة نكاح المحارم لا تصلح حجة على قاذفه وكذا ديانتهما لا تصلح حجة على القاضي والزوج وكما ان الديانة لم تجعل متعدية في مسئلة الارث وجب ان لا تجعل متعدية في هذه المسائل تقرير الجواب انا لم نجعل الديانة متعدية في هذه المسائل اما في مسئلة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل فاذا ثبتت متقومة على ما كانت لم يثبت بالديانة الا دفع دليل الشرع بسقوط التقوم وكانت ديانتهم دافعة لتعرضهم ولم يدل الشرع فيما نقبل التعرض لا ملزمة على الغير ومنشأ للتقوم اذ التقوم باق على الاصل بعد دفع دليل الشرع ثم التقوم شرط للضمان لان وصف المحل وهو باوصافه شرط لا علة للضمان فان علة الضمان الاتلاف فالضمان واجب بالاتلاف ولهذا سمي ضمان التعدي ومعنى الاتلاف التقوم شرطه لا علته والحكم يضاف الى العلة دون الشرط فاذا لم يضف الضمان الى التقوم لم يصر ديانته متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو اثبتنا الضمان باعتقادهم التقوم وليس كذلك وكذا احصان المحدود شرط لوجوب الحد لا علة له اذ علته القذف ولهذا يضاف اليه فيضاف وجوب الحد الى القذف الذي هو علة لا الى الاحصان الذي هو شرط فلا يكون ديانته متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو اوجبنا الحد باعتقاده الاحصان وليس كذلك فلا ديانته متعدية مع سقوط احصانه وابقاؤه على ما كان وكانت دافعة لا ملزمة واما النفقة فلانها شرعت للدفع اي لدفع الهلاك لان المراة محبوسة لحق الزوج وحبسها داعيا بالنفقة تعرض لهلاكها فاوجب النفقة عليه دفعا لهذا التعرض لا التزام على الزوج بديانتها وكانت دافعة لا ملزمة ولهذا

ساقط متعلقه

السائل

اي لاجل

اي لاجل ان وجوب النفقة لدفع الهلاك تحبس الاب بسبب نفقة الابن الصغير لانه يمنع النفقة عليه بصير قاصدا لهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة فيجب للقاضي والابن كدفع الهلاك عن الصغير العاجز بالحبس كما يحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بقتل ابيه اذا قصد قتله والحبس الابيح بدون الابن جزاء لظلم المماطلة كما لا يقتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع ثم اشار الى الجواب عن القياس على المسئلة المذكورة بقوله فحله فالارث لانه صلة مبتدأة اي ليس بواجب بطريق الدفع فلو وجب هذه الصلة المبتدأة للبنت التي هي زوجته بالزوجية بديانتهما بصحة النكاح كانت ديانتهما موجبة على البنت الاخرى التي ليست بزوجته استحقاق زيادة الميراث فتكون ديانتهما متعدية لا دافعة فلا يصلح لذلك فان قيل البنت التي ليست بمنكوحة قد اعتقدت صحة هذا النكاح ايضا لانها مجوسية فتكون وجوب الارث بالتزامها بديانتهما لا بالتزام المنكوحة اياها قلنا لما خاصمت الى القاضي في منع الميراث دل على انها لم تعتقد صحة ذلك النكاح وذكر في الطريقة البرغوية قال كثير من المشايخ ان عدم الميراث في هذه المسئلة قولهما اما على قول ابي حنيفة فينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح في حكم الصحة فعلى هذه الرواية لا يحتاج ابو حنيفة الى الجواب والفرق وقال شيخ الاسلام هذا النكاح وان كان في حكم الصحة عنده لا يثبت به الارث لانه يثبت جواز نكاح المحارم في شريعة آدم ولم يثبت كونه سببا للميراث في شريعته فلا يثبت باعتقادهم الارث اذ لا عبرة لديانة الكافر في حكم لم يعتبر على شرع ثم اشار الى سؤال يرد على قوله ان النفقة واجبة بطريق الدفع والجواب عنه بقوله فان قيل الى آخره تقرير السؤال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك لان ما يكون بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة اليه ولهذا قالوا الاب اذا صال على ابنه بالسلاح وقصد قتله يحل للابن قتله دفعا للهلاك عن نفسه لتحقق الحاجة الى الدفع ههنا اذ لا طريق له اليه الا بالقتل وقالوا اذا وجد الابن اباه محاربا لا يحل له ان يقتله بل عسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه بقتل فلا حاجة له الى القتل فدل على ان ما يكون بطريق الدفع لا يكون الا عند تحقق الحاجة ثم المراة تستحق النفقة عاجزا وان لم تتحقق حاجتها الى النفقة بان كانت غنية فلو كانت وجوب النفقة بطريق الدفع لما وجبت مع غناها لعدم الحاجة كما لا يجب نفقة الابن الصغير والابوين اذا كان لهم مال تقرير الجواب ان النفقة واجبة لها بطريق الدفع وان كانت غنية لانها محبوسة لحقه دائما ومالها وان كان كثيرا فهو متقدر فلا يغني عن الحاجة الدائمة فتحققت الحاجة لا محالة اذ غناها لا يدفع الحاجة الدائمة فثبت ان وجوبها بطريق الدفع ولان الزوج لما تناكحا اعتقد صحة هذا النكاح فيوخذ الزوج بديانته لا بديانة المراة فلم تنهض منازعة

الزوج في النفقة

من بعدای من بعدان اعتقد صحة النكاح واقدم عليه فخلاف منازعة البنت الاخرى التي ليست بمحرمة
في الميراث حيث تقع لانهم تلتزم هذه الديانة ولذا خاصمت الا القاضي في منع الميراث بذلك النكاح
فدل على انهم يعتقدون الصحة فلا يجوز الالزام عليها بديانة الاخرى وانما يجب القضاء على القاضي فلو فعلتها
اليه بقدرة القضاء لا يخصومتها فلا يكون الخصومة ملزمة بل شرطا قوله ولا يلزم الربوا
هذا جواب عن سوال يرد على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض لهم بان يقال لو كانت ديانتهم معتبرة
في ترك التعرض لهم لكان يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب استحلال الربوا وليس كذلك حتى لو عقد
الذمي مع مثله عقد الربوا ثم ترافعا الى القاضي واسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره
مسلم تقرير الجواب ان ديانتهم في الربوا ليس هو الحل بل يعتقدون حرمته فكان استحلال الربوا
منهم فسقا في ديانتهم قال الله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وهذا وان كان في حق اليهود لكن
حرمة الربوا كانت حراما في جميع الاديان لكونه ظلما والظلم حرام في جميع الاديان فلا يعتبر ديانتهم
في ذلك بعد كونه فسقا كما ان استحلال الزنا فسق منهم وليس بديانة فان الزنا ايضا حرام في جميع
الاديان ولهذا يعتبر في الدفع حتى لو زنى الذمي بحد قال في الخلاصة وما لو شرب الخمر فانه كان مشروعا
في ديانتهم فيعتبر ديانتهم قال الصاحب الشتى قد خطر ببالي عن هذا الجواب نظر وهو ان تولد ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يرادم ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون
صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من
الشرائع لان حله في شريعة كان للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح على السلام فارتكاب المجوسي ذلك وارتكاب
اهل الكتاب الربوا سيان والفرق صعب ثم قال وعكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التوراة
فارتكابهم ذلك يكون بطريق التمسك وحرمة نكاح المحارم غير مذكور في كتبهم فلا يمكن لنا الزامهم
بما في كتبنا فافترقا قال وجعل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا وسوجعل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي احكام الاخرة مثل عذاب القبر وسوال منكر ونكير والميزان و
الصراط لانه متاول بالقرآن وكذا المشبهة والمعطلة تمسكوا بما لا تمسك لهم به في الجملة لكنه لما كان
من المسلمين اذا لم يقل بحيث يكفر ومتى يتحقق الاسلام لزم مناظرته والزامه خلافا لاهل الذمة
وكذا جعل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه فمن خالف عليا كرم الله وجهه فقلنا الباغي
اذا اتلف مالا لعادل او نفسه او منفعة لا يضمن لانه مجتهد انما لا يضمن عند المنعة لانعدام القادر
فلا بد من العمل بتاويل الفاسد وجيش معاوية وقتلا الحرام والتلف على حرمهم ولم يضمن دماءهم
واموالهم ولم يحرم عن الميراث بتسليم وهم لم يحرموا ايضا عند المنعة وهم ان القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة وحكم الجهاد بناء على ديانتهم ويحبس اموالهم زجرا ولم يملكه لان الدار واحدة والديانة مختلفة

فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت الملك والضمان بالشك وكذا جعل من خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب على خلاف قياس مردود باطل ليس بعذر اصلا
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء
بشاهد ويمين وعلى هذا بنتي ما سنذكره قضاء القاضي وما لا سنذكره قوله هذا اشارة
الى النوع الثاني من انواع الجهل وهو جهل دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كالنوع
الاول وهو جهل صاحب الهوى وانما عد عنا صفات الله مثل المعتزلة فانهم نفوا صفات الله تعالى
حقيقة حيث قالوا سمية الله تعالى بالعالم والقادر والمتكلم وغيرها من الصفات بطريق المجاز من غير
ان يكون له علم او قدرة او حبوة او صفة غيرها زائدة على ذاته ونفوا ان يكون مريدا فصاروا بذلك
معطلة لصفاته تعالى ومثل المشبهة فانهم على ضد هم اثبتوا لله تعالى صفات لا يليق بجلاله مثل صفات
الخلق من الجوارح والآلات والمكان والجهة والانتقال والتمكن على المكان وحدوث الصفات في
ذاته وذوا لها عنه فصاروا بذلك مشبهة لله تعالى لمخالفته في صفاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا
جعلهم باحكام الاخرة مثل جعل المعتزلة بعذاب القبر وسوال منكر ونكير والميزان والصراط والحوض
والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من النار ومثل جعل الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جعل باطل
مخالف للدليل الواضح سمعا وعقلا فان الدلائل من الكتاب والسنة ناطقة بها واضحة لا تخفى على
من له ادنى بصيرة قد عرف ذلك في اصول الدين وان الدلائل العقلية كما دلت على الوحدانية دلت
على انه موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال لكن جعل اهل الهوى في صفات الله واحكام
الاخرة دون جعل الكافر لانهم يتمسكون بظواهر القرآن والسنة انه لم يكن لهم تمسك بذلك في الحقيقة لما
عرف في اصول الدين وبيناه لكن لما كان تاويلهم فاسدا فصار بذلك جهلهم دون الكافر ولما
كانوا من المسلمين اذا لم يغلوا في هواهم بحيث يكفرون اكفلاة الرفضة والمجسمة او ممن يستحل الاسلام
ظاهرا وان كانوا في الباطن على خلافه لزمنا مناظرتهم والزامهم ولا نتركهم على دياناتهم ولذلك جمع
احكام الشرع لانهم معتقدون لدلايل الشرع فيمكن الزامهم بذكره وقد امرنا بترك التعرض لهم فلا يجب علينا مناظرتهم
لعدم الفائدة فنتركهم على ما يدينون وكذا جعل الباغي وهو الخارج على الامام الحق على ما مر حتى
لكن خرج على امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وخالفه وقاتله معه جعل باطل لا يصلح عذرا فان الدلائل
على امامة الخلفاء الراشدين كالحة واضحة لا شبهة فيها على وجه يعد جاهلها مكابرا لكنه لما كان متاولا
بتاويل اجتهاد وان كان فاسدا كان جهله دون جعل الكافر فقلنا الباغي اذا اتلف مال العادل او
نفسه او منفعة لا يضمن كما لو اتلف غيره لانه مجتهد فيه ولانه الالزام عليه بالدليل لانه مسلم فخرج عن

فيلتزم حقية الدلائل واحكام الاسلام وصحة الضمان من احكامه ولا منعة له فيمكن الزامه فيبقيد
واذا كان للباغي منعة لم يؤخذ بضمان المال والنفس لانعدام الفائدة لانقطاع ولاية الالزام
عليه حسا وحقيقة لوجود المنعة فوجب العمل بنا وبلى الفاسد بخلاف الامام فانه يأثم وان كان
له منعة لان المنعة لا يظهر في حق الله فانه الغالب على امره واما الضمان فحق العباد فيظهر اثر المنعة
في حقهم والبقاء اذا كانت لهم منعة وحق موا بحا الخروج عن طاعة الامام وجب على طريق فرض الكفاية
على من يقدر على القتال محاربتهم مع الامام بطريق الدفع لا الوجوب ابتداء كما في حق الكفار فان
عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته لن نقاتلوكم حتى يقاتلونا حتى لو لم يقاتلونا لا نقاتلهم ابتداء
بل ندعوهم الى الطاعة الامام فان ابوا الا القتال قاتلهم قال الله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتن بينهم وتسكين
ابواب الدين وخروجهم لا معصية في القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض ووجب قتال اسرائهم
والله فيف اي الاسراع في القتل واتمامه على جرحهم وذكر في المبسوط بلفظ الاباس حيث قال لا باس
بقتل اسيرهم والتجهيز على جريحهم اذا كان لهم فئة لان شرهم لم يندفع فانه لو تخلص لعاد الفتنة فان
رأى الامام المصلحة لا باس بقتله ولو لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع
ولا يجب علينا الضمان بالتلف اموالهم ودمائهم لان قتالهم واجب فلا يجب الضمان بقتل واجب كالقتل
قصاصا ولم يحرم عن الميراث بقتلهم حتى لو قتل العادل مورثه الباغي ورثه منه لان الاسلام جامع بينهما
فيكون سببا والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور
فالقتل الماثور لا يصلح سببا كقتل قصاصا وهم اي اهل البغي لم يخرجوا عن الميراث ان قتلوا مورثهم
العادل ايضا عند ابي حنيفة ومحمد اذ زعموا انهم كانوا على الحق وهم الآن ايضا على الحق ولو قالوا انا
على الباطل لم يرثوا وقال ابو يوسف لا يرثون لان قتل بغير حق فانهم على الباطل فحرموا عن الميراث
كما لو قتلوه ظلما بلا تاويل ولان تاويلهم الفاسد لا يصير حجة على غيرهم وهما قالا ان القتل منهم في حكم
الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على دياناتهم وتاويلهم ان كان فاسدا في الحقيقة فانهم اعتقدوا
انهم على الحق وخصومهم على الباطل فكان قتالهم معنا جهادا واموالهم ودمائهم نهبا عن المنكر في زعمهم ولا يتنا
منقطعة عنهم فوجب العمل بتاويلهم الفاسد في التوريث كما وجب في سقوط الضمان وتحبس اموالهم
زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتلهم فاذا تفرقت جماعتهم وانكسرت شوكتهم يرد عليهم اموالهم ولم
تملك لحق اموالهم لان الدار هو دار الاسلام والحق والديانة مختلفة فان اعتقادهم انهم على الحق وفي
على الباطل واعتقادنا بالعكس فما تجاذبا الدار تقتضي ان يكون مالهم معصوما اذ الاستيلاء انما يوجب
سقوط العصمة وثبوت الملك اذا احرز المستولي اموالهم بدار غير دار المستولي عليه فلم يوجد الخلاف

الديانة

الديانة تقتضي ان لا يكون مالهم معصوما فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت لنا الملك في
اموالهم ولم يثبت علينا الضمان بالتلف بالشك عملا بالشبهتين وكذا اجمل من خالف في اجتهاده الكتاب
والسنة المشهورة او الاجماع من علماء الشريعة ومحمل بالخبر به من الاحاديث على خلافه وذلك مردود
باطل ليس بعذر اصلا فيلزم التقصير في دليل الاختيار الخفي فيجب مناظرته وارشاده الى الصواب
وذلك مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كما هو مذهب بشر المريسي وداود الاصفهاني والشافعي في
قول فانه مخالف لاجماع التابعين والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ولدت مارية ابراهيم
من ابطى عليه السلام فقيل له هلا اعتقها ولدها وكالفتوى بحل متروك التسمية عامدا فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وكذا الفتوى بالقصاص بعد القسامة كما هو
مذهب مالك واحد قولي الشافعي حيث قالا اذا وجد لوث من علامة او محاورة ظاهرة واستحلف
الاولياء خمسين يمينا فانه يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد فانه مخالف للاجماع فانه روي ان عمر
رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة واوجع وكان للاوادعة اقرب وكان
ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فصار محل الاجماع وكذا الفتوى بالقضاء بشاهد ويمين مخالف
لقوله تعالى فانه لم يكونا رجلين فرجل وامراتان والسنة المشهورة وهو قوله البينة على المدعي واليمين
على من انكر وكالفتوى بالتحليل بعد الحلف كما هو مذهب سعيد بن المسيب مخالف لحديث العسيلة وهو
مشهور وعلى هذا اي على ان جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة والاجماع وعمل بالغريب
مردود باطل ليس بعذر بشيء ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ حتى لو قضى في هذه المسائل لا ينفذ
ولا ليس باجتهاد صحيح لكونه مخالفا لما ذكرنا من الادلة واذا قضى في فصل مجتهد فيه ويكون اجتهاده
صحيحا بان لم يكن مخالفا للادلة المذكورة نفذ قضاؤه كما في عامة المجتهدات قال النوع الثاني
جهل يصلح شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد والصحيح كما لحقهم اذا افطر على ظن ان المحامة فطرته
لا يلزمه الكفارة لجهله في المعتاب وكذا في موضع شبهة كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له
كجارية الاخ والاخت وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن انها تحل
لانه في موضع الشبهة لجهله في جملة محرمة الى هنا وجهل الذي يحرمه شرب الخمر لانه في غير محل الشبهة
اقول النوع الثالث من الجهل جهل يصلح شبهة وعذرا وهو الجهل في موضع الاجتهاد ويمكن ان لا يكون
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع كما صار اذا احتجم فظن ان المحامة فطرته فافطر متعمدا
لا يلزمه الكفارة لانه حصل في موضع الاجتهاد اذ الاوزاعي يفتي بفساد الصوم بالحجامة تمسكا
بظاهر قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فصار شبهة في درء الكفارة فانما ما يندرئ بالشبهة هذا تقرير
ما في الكتاب لكنه مخالف لما ذكره في الهداية وغيره من الكتب فانه ذكر في الهداية انه يجب الكفارة لان الظن

ما استند الى دليل شرعي لا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه ولو
بلغه الحديث واعتمل وكذا عند محمد لان قول النبي عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن
ابي يوسف خلافه وذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة
الاحاديث وان عرف تاويله بخلاف الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة
لخالفته القياس لمخله والمختار بعض لو اكل بعد ما اغتاب على ظن ان الغيبة فطرته حيث يلزمه
الكفارة كيف ما كان سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله او لا افتاه فقيه بالفساد
او لان الفطر لخالف القياس والحديث ما قبل بالاجماع فلم يستند الظن الا دليل شرعي
فلا يكون موضع اجتهاد صحيح فلا يصلح شبهة في اسقاط الكفارة والتوفيق بينهما على ما ذكرنا
في الكتاب على ما اذا افتاه فقيه لا مطلقا ثم لا بد هذا كما قالوا شيخ الاسلام خواهر زاده ان المحتجم
اذا اكل متعمدا يظن ان ذلك يفطره ولم يستوعب عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله
وجبت عليه الكفارة لان الظن في غير موضعه فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فافطر بعده متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي العمل بالفتوى اذ لا دليل له
سواها وكان معذورا وكذا الجهل في موضع الشبهة يصلح عذرا وشبهة في سقوط ما يحتمل السقوط بالشبهة
كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لا محالة لان جهله في موضع الاشتباه باعتبار ان الاصل ان
متفرعة بين الاب وابنه والولد جزء ابيه فوقعها بشبهة عليه انها كانت حلالا له لاصل كانت حلالا
لجزئه فيصير شبهة في سقوط الحد دون ثبوت النسب والعتق لان الفعل محض زنا فتمتنع ثبوتها
به وان سقط الحد بالشبهة وهذه الشبهة ترتفع بالعلم حتى لو قال علمت انها كانت حراما علي فحينئذ
لان شبهة في الفعل لخله وشبهة المحل كوطي الاب جارية ابنه فانها لا ترتفع بالعلم على ما عرف
في موضعه اما الظن في غير موضع الشبهة فلا تعتبر حتى لو وطي جارية الاخ او الاخت وظن انها
تحل له حيث لا يجب الحد عندنا في سقوط الحد لان الاحلال كل منهما منبانية ولا يسقط منهما الا الاموال
عادة فلا يكون موضع الاشتباه فلا يصير شبهة في درء الحد وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان
ثم اسلم فشرب الخمر جاهلا بحرمتها لم يحد لان جهله في موضع الشبهة اذ هما رسة في الحربي في معرفة
احكام الشرع فيصلح شبهة في سقوط الحد لخله وجهله بحرمة الزنا حيث لو زنى على ظن انه ليس بحرام
حيث يحد لانه جهله في غير موضع الاشتباه فان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته
على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهة في سقوط الحد لخله وجهله الذمي بحرمة الخمر لو اسلم ثم شرب
الخمر على ظن انها حلال فانه يحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يصير
شبهة لدرء الحد تال الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب فانه يكون عذرا

لانه

لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذا جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده وجهل الشفيع بالبيع
والمولى بجناية العبد والبكر بالانكاح والامة المنكوحة خيارا العتق لخله فيخيار البلوغ
على ما عرف اقول النوع الرابع من الجهل جهل يصلح عذرا الجهل من اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الى دار الاسلام حتى لو مكث فيها سنين لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما عليه لا يجب
عليه القضاء لانه غير مقصر لخفاء الدليل اذ الخطاب النازل لخفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة
بالسماع ولا تقديرا باستفاضته اذ دار الحرب ليس محل استفاضة احكام الاسلام فيعذر
بجهل الشرايع اذ لو اوجبنا عليه احكام الشرع قبل العلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وكذا النزول
خطاب في دار الاسلام ولم يبتشر بعد فيكون عذرا لمن جهله وكذا جهل الوكيل والماذون بالاطلاق
اي بالاذن والتوكيل وضده اي ضد الاطلاق وهو العزل والحجر عذر حتى لا يصير وكيلا وماذونا
بدون العلم ولو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر نفذ تصرفهما لخفاء الدليل فان الموكل والمولى
مستقل بالعزل والحجر فيتوقف ثبوته على العلم وتعذر بالجهل وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى
لو علم بالبيع عذر لانه موضع الخفاء فان البايع مستقل بالبيع فتعذر الشفيع بالجهل حتى لو علم
بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة ولا يسقط حقه بالسكوت قبل العلم ولا بجهل سكوته تسليما
وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر لانه في موضع الخفاء اذ الدليل للمولى على جنايته حتى لو باع
العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل البكر بالانكاح عذر حتى لو
سكتت قبل العلم به لا يكون رضى وكذا جهل الامة خيارا العتق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا
علمت بان لها خيار العتق لان الدليل العلم في هذه الصور خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا يكثر
مشورة ويستقل الموكل بالعزل والمولى بالحجر وصاحبا الدار بالبيع والمولاة بالانكاح فمن اين
يحصل لهم العلم بهذه الاشياء وفي كل واحد من هذه الامور الثلاثة ضرر ظاهر يلزم التضرر من غير
علم فيتوقف هذه الامور على العلم لخله وخيار البلوغ حتى لو بلغ الغلام او الجارية بعد ما زوجهما
غير الاب والجد وسكتا ولم يرد النكاح بطل خيارهما ولا يكون جهلهما بخيار البلوغ عذرا اذ الطلب
العلم فريضة عليهما والدار دار العلم واحكام الشرع فيها مستفاضة وهما مقصران لطلب العلم
فلا يعذران بالجهل لانه متقصر فيما لخله في لامة خيار العتق لانها مشغولة لخدمة المولى
فلا يتفرغ لطلب العلم فيكون الاحكام في حقها خفية فعذرت بالجهل بخيار العتق قال
واما السكر فنوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر والمتحوز من المحبوب
والعسل على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وانه بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وانه لا ينافي الخطاب

بالبيع

بالعزل

ملزمه

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية و
احكام الشرع وينفذ تصرفاته كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى
لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع واذا اسلم يجب
ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سببه قذفا واقر به لزمه حكمه لان
السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل الصحة فيه دليل او لا واذا زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقر انه
سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة وانما يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام
الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وان كان مباحا
مقيدا بشرط انه لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما
فالسكر منه مثل السكر من الشراب المحرم اقول ———— ومن العوارض المكتسبة السكر وهو
سرور يغلب على العقل بمباشرة ما يوجبه فيمنعه عن العمل بموجبه من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب
لبقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرا لانه ليس بسرور وقيل هو
معنى يزول به العقل بمباشرة ما يوجب زواله فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال العقل امر حكمي زجرا
له عليه بمباشرة المحرم ثم السكر نوعان احدهما سكر حاصل بطريق مباح بمباشرة امر مباح كشرب
الدواء كما لو شرب دواء متخذا من الافيون او البنج بقصد التداوي فانه مباح لا بقصد السكر
فانه حرام وكذا ذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله به
فلا ينبغي ان يفعل ذلك لانه شرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره على فيه
الخمر او شرب المضطر بان اضطر اليه للعطش او اساغة اللقمة او السكر الحاصل مما يتخذ من الحنطة
والشعير والعسل والذرة على قول ابي حنيفة وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع
صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات كالبيع والشراء والاقارير كلها لانه اي لان هذا السكر
ليس من جنس اللهو لان هذه الاشياء مما يتلهى به فصار هذا السكر من اقسام المرض فيتقيد بذلك واحترز ليس في
بقوله وانه ليس من جنس اللهو عما سياتي من السكر الحاصل من جنس ما يتلهى به والنوع الثاني سكر
بطريق محظور اي حرام كالسكر من كل شراب محرم كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمنصف ونحوها
وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالخطاب
بهذا النهي لا يخلو اما ان يكون في حال السكر فهو المطلوب وهو انه لا يكون منافيا له وان كان في حال
الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم عن الاهلية فلا تقربوا الصلوة
اذ الواو في قوله تعالى وانتم سكارى للحال والاحوال شروط فيصير حينئذ كقولك للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز فلما صح ههنا دل على ان السكران اهل

للخطاب

للخطاب فاذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه جميع احكام الشرع
وينفذ تصرفاته القولية والفعلية لان الاهلية بالعقل والبلوغ وهو لا يعدمهما فيجب عليه الصلوة
والصوم ويصح بيعه وشراؤه وتزويجه وتزوجه وغيرها من الاحكام الا الردة حيث لم يعتبر حتى
لو تكلم السكران بكلمة الكفر لا يكفر ولا تبين منه امرأته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف
يصير مرتدا وتبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله ووجه الاستحسان ان
الردة تبتني على تبدل الاعتقاد وقد انعدم ركنها وهو القصد اذ السكران غير معتقد لما يقوله
فلا يكون ما في لسانه معبرا عما في جنانه وكانه لم ينطق به بخلاف غيره من التصرفات فانها تبتني على
نفس العبارة كالطلاق والعتاق فلا تحتاج الى قصد القلب فيصح والا الاقرار بالحدود الخالصة
وهي التي محض حق الله لا حق للعباد فيه كحد الزنا وشرب الخمر حيث لم يواخذ بالاقرار بها حالة
السكر ايضا حتى لو اقر السكران انه سكر من الخمر طايعا لم يحد بذلك الاقرار حتى يصحو فيقر فيواخذ
باقراره في حال الصحو او يقوم عليه البينة لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جايز
اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء مما يقوله فاقيم
السكر مقام الرجوع فيمنعه عن الثبوت اذ المنع اسهل من الرفع وانما قيد بقوله الاقرار بالحدود الخالصة
احترازا عن مباشرة الافعال الموجبة لها حتى لو زنى في سكره حد اذا صحا اذ السكران يواخذ بافعاله
اذ لا مرد لها لكونها موجودة حسا فلا يصير السكر شبهة دارية لحصوله بما هو معصية فلا يصلح سببا
للتخفيف وانما قيد بقوله الخالصة احترازا عن الحدود التي فيها حق العباد كحد القذف والقصاص لا يمنع
السكر صحة الاقرار بها حتى لو اقر بالقصاص او بما يوجبه وهو القتل متعمدا او قذف محصنا او اقر بالقذف
يواخذ به اذا صحا لان السكر دليل الرجوع وهذه الحدود لا يبطل بصريح الرجوع لوجود المكذب من
جهة من له الحق من العباد فبدلالة الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل واذا اسلم السكران يصح اسلامه
لوجود احد ركني الاسلام وهو الاقرار باللسان وان لم يوجد التصديق ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو
ولا يعلى كما لو اسلم حالة الاكراه فانه يصح اسلامه لوجود الاقرار وان لم يوجد منه التصديق والسكر وان
كان دليل الرجوع لكن الرجوع عن الاسلام لا يقبل اذ الردة لا تحتمل العفو بحال وانما لم يوضع الخطاب
عن السكران ولزمه جميع احكام الشرع غير ما استثنى عنه لما ثبت ان السكر سرور يغلب على العقل ولا يكون يزيله
وكان العقل باقيا وان زال اثره وهو الفهم فان كان سببه معصية كما لو سكر بمباشرة سبب محرم كالخمر
لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف ففوات القدرة على الفهم بفعله المحرم
جعلت قائمة زجرا عليه فيتوجه الخطاب عليه وان لم يفهم لانه كان في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة
سببه فهو بالاقدام ضيع القدرة بحله وما لو فاتت قدرة الفهم بآفة سماوية كالاغماء والجنون حيث جعل عذرا

في سقوط الخطاب لئلا يؤدي إلى تكليف من لم يفهم وكذا ان سكر بمباشرة سبب مباح مقيد بشرط أن لا يسكر منه وكل من جنس ما يتلهى به كالمثلث عندهما حشيشة ومجمر فانهما انما أباحا شربه لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي لا للتلهي ومحمد لم يبح مطلقا واتفقوا على أن السكر منه حرام كالسكر من الأشربة المحرمة لقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب فلا يصلح عذرا كالسكر من المحرم فيقع طلاقه وعتاقه على ما هو الصحيح عندنا وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الآخر وهو مذهب مالك واختيار الكرخي والطحاوي من اصحابنا لا يقع طلاقه لان السكران مطلقا وبه اخذ محمد بن سلمة من اصحابنا لخلة وما لو سكر بما لا يكون من جنس ما يتلهى به في الاصل بل هو في الاصل دواء او غذاء كالافيون والمتخذ من الحبوب والبن الرمكي حيث يجعل عذرا اذا لم يشرب بقصد نفي العقل بل للدواء او التقوي لانه حاصل على ما ليس بمحرم فيصلح سببا للتخفيف فلا يقع طلاقه وعتاقه وذكر قاضيخان ناقلا عن ابي حنيفة انه لو كان عالما بفعله فيصلح سببا للتخفيف فلا يقع طلاقه وعتاقه قال ـــــ واما الهزل فهو ما لا يراد به معنى اصلا كذا عن الشيخ ابي منصور رحمه الله وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في العقد فخله وخيار الشرط وانه لا ينافي الرضا بالمباشرة ولذا يكفر بالردة هازلا لكنه بنافي اختيار الحكم والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وانتفاء به النقض لانعدام الرضا بالملك فصار كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فخله في سائر ابواب افساد العقد لوجود الرضا بالملك ثم فاذا انتقض احدهما انتقض واذا اجازه جاز كما في الخيار المؤبد لكن مع الخيار يجب ان يكون متقدرا بالثلث عندهما حشيشة ولو تواضعا على البيع بما في درهم او على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عندهما وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الثاني لانه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد فما اذا هزلا في قدر البدل لان بعد اعتبار المواضعة يبقى المسمى بما يصلح ثمنا فخله ما لو كان الهزل في جنسه لان اعتبارها يعدم المسمى فينعدم مواضعتهما بالجد في اصل العقد والصحيح او من الفصلين وانما تفسد بانهما جدا في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل قدرا او جنسا لجعل شرطا فاسدا في البيع لانه يتضمن شرط قبول ما لم يدخل في البيع لقبول ما دخل فيه فكان العمل بالاصل وهو صحيح او من العمل بما يوصف وهو مفسد عند تعارض المواضعتين فيهما وهذا فخله والنكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكر ان في النكاح الدراهم وغيرها الدنانير يجب من المثل لان النكاح يصح بغير تسمية فخله في البيع ولو هزلا باصل النكاح في الهزل بالطلاق والعقد لازم وكذا الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ونحو على اللام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد

الاستمراء

الاول

والتراخي

والتراخي لانه لا يحتمل خيار الشرط افو ـــ ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا هو ما يراد به غير ما وضع له عقلا وشرعا فان الكلام وضع عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا وشرعا لافادة حكمه فاذا اريد به ما لا يوضع له الكلام عقلا وشرعا كان هزلا لعدم افادة المقصود اصلا وايه اشار الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي في تفسيره الهزل حيث قال هو ما لا يراد به معنى اصلا فهو لا حقيقة ولا مجازا لان معنى وضع نكرة في موضع النفي يعم نفي الحقيقة والمجاز فبه ظهر الفرق ايضا بين الهزل والمجاز فان المجاز مقابل الحقيقة وهو احد نوعي الكلام قد اريد به المعنى المجازي والهزل مقابل الجد مما يراد به معنى مقصود حقيقة او مجازا فيكون الهزل على ما لا يراد به معنى لا حقيقة ولا مجازا ولذا لم يجز وقوع الهزل في كلام رب العزة لخلوه عن الفائدة وكلام الله تعالى عن خله فالمجاز فخله واقع فيه وهو اكثر من ان يحصى وشرطه اي شرط الهزل متعارفا ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يتواضعا قبل العقد بانطق بان تتكلم بالعقد عند الناس هازلا ولا يكفي فيه دلالة الحال بل لا بد من ذكره صريحا الا انه لا يشترط ذكره اي ذكر الهزل في العقد بل يكفي فيه المواضعة السابقة على العقد اذ لو شرط ذكره في العقد لما حصل المقصود منه وهو ايهام الناس بان التفرق بطريق الجد فخله وخيار الشرط حيث يشترط ذكره صريحا في البيع لانه لدفع الغبن ومنع الحكم بوجود العقد والسبب فلا بد من ذكره متصلا به وانه اي الهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة اي مباشرة نفس التفرق لان الهازل يتكلم عما هزل عن اختيار صحيح ورضا تام بالمباشرة ولذا اي لاجل ان الهزل لا ينافي الرضا بمباشرة نفس السبب يكفر بالردة هازلا لان التكلم بالكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فصار مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به فخله فالمكره حيث لا يكفر بإجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الاكراه لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا وكذلك اي كالهازل بالردة في اختيار الحكم الثابت عما هزل به والرضا به اي بذكر الحكم عند له شرط الخيار في البيع فانه بنافي الرضا والاختيار في الحكم دون مباشرة السبب ايضا غير ان الهزل ينفسد البيع وشرط الخيار لا ينفسد على ما سيأتي وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه واذا ثبت ان الهزل في جميع التصرفات كشرط الخيار ينافي اختيار الحكم والرضا به دون المباشرة فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كما لا يحتمله ووجب تخريج الاحكام على هذا الحرف وهو ان كل حكم يتعلق بنفس السبب والتوقف ثبوته على الرضا والاختيار به يثبت مع الهزل وما لا فلا فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فما ذكرنا وهو ثلثة الانشآت والاخبارات عنها والاعتقادات والانشآت على نوعين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبارات ايضا على نوعين اخبار بما هو حسن لذاته كالايمان وبما هو قبيح لذاته كالردة والانشاء المحتمل للنقض

اذا اقر المرتهن بالرهن على اربعة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في وصفه او في قدر عوضه
او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفقا على البناء على الرهن او على الاعراض عنه
او لم يحضرها شيء او اختلفا في البناء والاعراض ففي الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا او توافقا
على الرهن بلا ضم البيع بان قالا لا نحن نظم البيع للناس ولا نريد البيع في الحقيقة واشهدا على
ذلك واتفقا على البناء على ما تواضعا عليه فعقد البيع فاسد على احتمال الجواز غير موجب
للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ عتقه
لعدم الرضا بالملك وهو حكم البيع والعتق لا ينفذ بدون الملك والرهن لا يكتفي بالخيار وهو
يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وصار اتفاقهما على الرهن لكتفي الخيار لهما
ابدا وخيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك فكذا الرهن لخلاف سائر انواع الفاسد حيث
يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالحكم وهو الملك ثمة اي في سائر انواع الفاسد دون
الرهن فيوجب الفساد على احتمال الجواز فاذا انتقض احدهما البيع انتقض لان لكل واحد
منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الرهن
كتفي الخيار والمجيز اسقط خياره وقد بقي خيار الآخر فيمنع من الجواز ولو اجازه جاز
لان الفساد لعدم اختيارهما الحكم وقد زال بالاجازة فانقلب جايزا ويجب ان يكون مدة
الاجازة مقدرة بثلثة ايام عند ابي حنيفة لما ذكرنا ان كتفي الخيار لهما ابدا وفيه لو قال
استطت الخيار في الثلث ينقلب جايزا وبعد لا لتقرر الفساد بمضي المدة وكذا في الرهن
وانما يجب ان التقدير بالثلث غير منصوص في الرهن لكنه لما الحق بخيار الشرط يجب ان يكون
حكمها واحدا وعندهما لا يتقدر مدة الخيار بالثلث بل يجوز الاجازة بعده ايضا كما في خيار
المؤيد اما اذا اتفقا على الاعراض او على انهم لم يحضرها شيء او اختلفا فسيأتي ان شاء الله تعالى
قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بمائة دينار هذا اشارة الى المواضعة
على قدر البدل او جنسه لا اصله فنقول اذا وجد في اصل العقد ولكن تواضعا في القدر
بان قالا انا نظم البيع للناس بالف درهم والثمن في الحقيقة الف درهم او تواضعا في الجنس
بان قالا انا نظم البيع بمائة دينار والثمن في الحقيقة مائة درهم او على العكس فان اتفقا على الاعراض
عن مواضعة القدر كان الثمن الفين بالاتفاق وان اتفقا على البناء على المواضعة والاستمرار على
ما كان فالرهن باطل والتسمية صحيحة في الفصلين اي في فصل المواضعة على القدر وفي فصل المواضعة
على الجنس عندنا بخلافه فالثمن عنده الفان في الفصل الاول في اصح الروايتين عنه ومائة دينار
في الفصل الثاني وعند صاحبيه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وهو المواضعة في القدر وهو رواية

محمد عن الامام في الامالي ويصح البيع بمائة دينار عندهما في الفصل الثاني وهو المواضعة في الجنس فقد
اتفقوا في الفصل الثاني على ان المعتبر التسمية في كل حال سواء اتفقا على الاعراض او البناء او
على انهم لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الرهن
عا سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا كونه ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر
البدل في العقد فبقي العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما
جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذكرنا ان العقد عما سميا والفرق لهما بين المواضعة
في الجنس وبينهما في القدر حيث اعتبر المواضعة في الفصل الاول وجعلا البيع منعقدا بالف
درهم واعتبرا التسمية دون المواضعة في الفصل الثاني حيث جعلا البيع منعقدا على مائة دينار
وانه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد فيما اذا هزلا في القدر وهو الفصل الاول
لان بعد اعتبار المواضعة تبقى من المسمى بالصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان الصلح
الفين اذ الالف موجود في الالفين والرهن لا حد الا لفين شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الفوا ذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد به البيع كما لو اشترى عما رأيا ان يحمل خمسا
او يعلفه شعيرا الخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في
اصل العقد لان اعتبارها الى اعتبار المواضعة فيه لعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن
والبيع لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة بالجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا
ولا يمكن العمل بالجد لا باعتبارها والتسمية فلذلك ينعقد البيع عما سميا من البدلين والصحيح
بالاعتبار اول فكيف اذا كان اصلا من الحصل البيع اذ العقد اصل والثمن تابع فلا يجوز ابطاله
به وانا نقول اي من جانب لا حنيفة بانهما اي المتعاقدين جدا في اصل العقد وقصدا بيعا جايزا
اذا التقدير ان المواضعة في القدر والجنس دون الاصل فيجب العمل به دون المواضعة اذا العمل بالمواضعة
في البدل قدرا كما في الفصل الاول او جنسا كما في الفصل الثاني يجعل شرطا فاسدا في البيع لان اي
العمل بالمواضعة يتضمن شرط قول عالم يدخل في البيع وهو الالف لزايد والجنس الاخر لقبول ما
دخل فيه اي في العقد وهو الالف والجنس الآخر لا لبس من مقتضيات وقد نفع لاحد المتعاقدين
او لهما فيفسد به العمل فالعمل بالجد يوجب صحة البيع والعمل بالمواضعة يوجب فساده وكان العمل
بالاصل وهو العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو يصح اولى من المواضعة في الوصف وهو مفسد عند
تعارض الموضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل وهذا لان الوصف تابع والاصل متبوع وكان ادنى
منه فكيف اذا كان مصححا والوصف مفسدا فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لانهما حد افترقا وانما
الهزل في مقدار الثمن وهو تابع وهو المراد بالوصف وكان الاصل اولى بالترجيح والجواب عن قولهما

ان الالف الزايد لا طالب له فلا يفسد العقد ان يقال ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب كمن اتم لا يطالبه لاجل المواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا وهذا لان الفساد لحق الشرع فلا ينقلب جايزا بالرضا وهذا اي البيع محله والنكاح حيث يجب الاقل وهو الالف في المواضعة في القدر بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل فيه بالمواضعة من وجه المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وهذا اظهر الفرق لابي حنيفة بين النكاح والبيع وهذا اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان اتفقا على الاعراض عنها فالمهر الفان بالاتفاق وان اتفقا على انهما لم يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف لان محله فالبيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيه فرجح بالثمن وفي رواية ابي يوسف فيه الفان قياسا على البيع قوله ولو ذكرا في النكاح قد ذكرنا ان ما يدخل فيه الهزل اما انشاء او اخبار عنا وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء اما ان يحتمل النقض كالبيع او لا كالنكاح وقد مر القسم الاول وهذا شروع في بيان الانشاء الذي لا يحتمل النقض وهو على ثلثة انواع منها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح ومنها ما كان فيه المال مقصودا كالخلع ومنها ما لا مال فيه كالطلاق بلا مال ثم النوع الاول وهو ما كان المال فيه تبعا على انواع اما ان هزلا باصله وحكمه سيأتي او بقدر البدل بان قال لا نظهر المهر الا لف وهو في الحقيقة الفا لدنانير فالنكاح جايز بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والفان اتفقا على البناء، وقد مر هذا الوجه او بجنس البدل بان ذكرا في النكاح الدراهم وعرضهما او بالعكس فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا بالاتفاق وان اتفقا على ما يجب فيه المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل ان تواضعا كون مهر المثل مكروها في العقد فالواجب بدون التسمية فلم يثبت واحد منهما فصار كانه تزوجها بلا مهر وصحة النكاح لا يتوقف على تسمية المهر فوجب الرجوع الى الموجب الاصلي وهو مهر المثل فالخلع والبيع حيث قلنا فيه الهزل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة وان اتفقا على انهما لم يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل اذ المهر تابع فوجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فيرجع الى الموجب الاصلي وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى كما في البيع ولو هزلا باصل النكاح بان قالا نظهر النكاح ولا يكون بيننا في الحقيقة نكاح فالهزل باطل والنكاح لازم وكذا لو هزلا باصل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل باطل وهذه الاشياء لاذعة لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي هذه الثلثة يثبت الحكم بعبارته وفي الباقي بالدلالة اذ الاعتاق والعفو عن القصاص في معنى الطلاق لان معنى الكل

على البراءة والاسقاط واليمين يثبت النذر ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما ذكرنا وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا يحتمل التراخي بالتعليق بالشروط الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط اذا الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد السبب وجد حكمه لا محالة لما ذكرنا ان حكم هذه الاسباب لا يتراخى محله فالبيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي بخيار الشرط فيؤثر فيه الهزل ايضا لا يقال الطلاق المضاف سبب في الحال ويتراخي حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب محض ليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان العلة لاستند كما في البيع بشرط الخيار قال ـــ فاما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط وسواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ سعا واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيار رد المال بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هذا لكنه يعين متقدرا بالثلث لان بقدر الخيار بالثلث ورد في البيع والخلع ليس في معناه لان الخيار تعليق باي شرط كان اقول ـــ اذا دخل الهزل فيما يكون المال فيه مقصودا مثل الانشاءات التي لا يحتمل النقض وهو النوع الثاني منها كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الشرط فلما ذكر المال فيه علم انه مقصود وحكم هذا النوع وما ذكر في مجمع باب التخيير من كتاب الاكراه انه لو طلق امراته او اعتق عبده على مال هازلا وقع الطلاق والعتاق ووجب المال عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما حتى لو شرطا في الخلع الخيار بطل وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار عندهما وهذا لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كما يحتمل الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لما مر ان الهزل يجعله خيار الشرط وسواء هزلا باصله اي باصل الخلع او التصرف في النوع المذكور بان قالا نظهر الخلع والاخلع في الحقيقة او هزلا بقدر البدل الخلع بان سميا اقل مما يكون بدلا في الحقيقة الفا او هزلا بجنس بدل الخلع بان خالفا جنس ما تتعارفه الناس عند اطلاقهما ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما يجب المسمى ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر فيه الهزل لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي كالتصرف الذي لا يحتمل

وهو الطلاق والعتاق تبعا له فيثبت المال ضمنا في الهزل وان كان مؤثرا في المال لكنه ثابت
في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ الاعتبار للمقصود دون التابع كالوكالة الثابتة
في ضمن الرهن يلزم بلزومه تبعا حيث لا يبطل بالعزل فيثبت المال ضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في ثبوته لا يقال كيف يستقيم جعل المال تبعا في هذا النوع وقد جعل مقصودا
حيث قالوا اما ما يكون المال فيه مقصودا لانا نقول المال ههنا تابع في الثبوت للطلاق
الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط التابع وان كان مقصودا بالنظر الى العاقد
حيث شرطه فجاز جعل تبعا ومقصودا باعتبارين هذا هو الحاصل واما عند ابي حنيفة
فان الطلاق يتوقف على اختيار المرأة المال بخلعا اي سواء هزلا باصلا او بقدر البدل
او بجنسه لانه اي ان الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر وقد نص محمد في الجامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها فان قال لامرأته انت طالق على الف درهم على انك بالخيار ثلثة
ايام ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب الا ان تشأ المرأة فيقع الطلاق حينئذ ويجب المال
عليها لتزوج فكذا هذا اي الحكم المذكور في الخيار هو حكم العزل الهزل لعينه لما ذكرنا ان الهزل
بمنزلة شرط الخيار لكنه اي لكن هو اي خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة
حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس اذ القياس عدم جواز شرط الخيار في البيع لانه من قبيل الابانات لكن عرف ذلك
بالنص في ثلثة ايام فيجب العمل بالقياس فيما وراءها والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات
لكن طلاق فيكون الشرط فيه على وفاق القياس فيجوز تعليقه باي شرط كان مطلقا فلا يجوز
التقدير بمدة وكان لها ولاية النقض والاجازة حتى ثبت عندهم والمال وان كان مقصودا
بالنظر الى العاقد فيثبت تقديره بالثلث لكونه معارضة كما في البيع لكنه تابع في الثبوت
للطلاق فيما لا نظر الى المقصود لا يتقدر بالثلث فرجحنا المقصود على التابع قال
ثم اما حكم العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا على انه لم يحضر شيئا
او اختلفا حمل على الجد ويجعل القول قول من يدعيه عند ابي حنيفة لان الحقيقة والظاهر
وعندهما القول قول من يدعي البناء لان المواضعة امر معتاد وكانهما اعتبرا التعارف واما
الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل النسخ ولا يحتمل لان الاقرار انما اعتبر دليلا
على المقر به والهزل يدل على عدمه وكذا تسليم الشفعة بعد طلب الاشهاد وابراء الغريم هزلا
يبطل لانها من جنس ما يبطل بخيار الشرط فكذا بالهزل لانه مثله واما الكفر اذا تكلم بكلمة الاسلام
وتبرأ عن دينه هزلا يجبر على اسلامه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد

اقول

اقول ثم اما حكم العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وكان
المال مقصودا فهو على اصل ابي حنيفة اذا اتفقا على البناء على المواضعة اما اذا اتفقا انه لم يحضر شيئا
من الاعراض والبناء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل على الجد فما لم يحضر شيئا
ويجعل القول قول من يدعيه اي يدعي الجد والاعراض عن المواضعة فما اذا اختلفا عند ابي حنيفة لانه
اي الجد هو الحقيقة في التصرفات لانها تظاهر من حال العاقل المسلم اذ الاصل في العقود الشرعية الصحة
والتغير بالتعارض فمن ادعى الجد وعدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل والظاهر وكان القول
قوله وعندهما العمل بالمواضعة اولى وكان القول قول من يدعي البناء في صوره الاختلاف وكان العقد
فاسدا لان المواضعة امر معتاد بين العقلاء صونا للمال عن المتلف فالظاهر شاهد لمدعي البناء
انهما لم يتواضعا الا للبناء فلو لم يجعلا بناء كان لاشتغال بالمواضعة عبثا وكانهما اعتبرا التعارف
ولو سلم ان الظاهر الصحة كما قال الامام لكن هذا الظاهر معارض بالظاهر المذكور فيرجح السابق
منهما اذا لسبق من اسباب الترجيح وللامام ان يقول ان الاخر يصلح ناسخا اذا لم يتصل به ما يغيره نصا
كالهزل والجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا فيجب حمله عليه عملا بالاصل وقد امكن العمل به ههنا
بخلوه عن الهزل فعلا وعدم اتفاقهما على البناء على المواضعة فيجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانا
نحتمل الابطال بالخلو وما اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بما قلنا فكان الحمل على الصحة
دلالة اذا الصريح راجح عليها واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل النسخ كالبيع
والاجارة حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالبيع عند الناس ولا يكون بينهما بيع في الحقيقة لا يكون بيعا او
مما لا يحتمل النسخ كالطلاق والعتاق حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالطلاق والعتاق هازلا ولا يكون
في الحقيقة طلاق ولا عتاق لا يكون طلاقا وعتاقا فيما بينه وبين الله وان كان القاضي لا يصدقه
على ذلك وهذا لان الاقرار في نفسه خبر يحتمل الصدق والكذب وانما اعتبر صحيحا لدلالته على المقر به
بترجح جانب الصدق على الكذب بالاستدلال من حال المخبر فاذا لم يظهر من حال المخبر غلبة الاثم هو صدق
فيدل على وجود المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدم المخبر به لان الناس لا يظهر عندهم الناس خلافه فيعمل
الحقيقة فاذا كان باطلا وبقي ثابت حقيقة لا يصير حقا وثابتا بالاجبار كاذبا ولهذا لو اكره
على الاقرار بالطلاق والعتاق لا يقع اقراره لما ذكرنا ان دليل عدمه وهو الاكراه ثابت فكذا اذا ثبت
بالهزل وكذا اي كالاقرار هازلا لا تسلم الشفعة هازلا لا يعد طلب المواثبة والاشهاد على البائع او المشتري
او عند العقار وكذا ابراء الغريم هازلا لا يبطل اي كل واحد من التسليم والابراء لانهما اي التسليم والابراء
من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو قال سلمت الشفعة او برأت الغريم على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل
التسليم الابراء وسيأتي طلب الشفعة والدين فكذا يبطلان بالهزل لانه اي الهزل مثله اي مثل خيار الشرط

فاذا بطل الخيار بالشرط بطلا بالهزل ايضا وانما قال لتسلم الشفعة بعد طلب الاشهاد لانه لو سلم لها تركه قبل طلب المواثبة يطلت شفعته لان التسليم هاهنا لا كالسكوت مختارا اذ الشفعة لا تسلم بالتسليم هاهنا لا سكوت عن الطلب على الفور والشفعة تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لا بالدليل الا ترى انه يكتفى بالسكوت حكما وانما يعتبر طلب المواثبة والاشهاد فالطلب طلب حكمه والتسليم في معنى التجارة لاشتباه احدهما بالاخر ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف لما كانا يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضا بالحكم والجبار يمنع الرضا به فيبطل به التسليم وكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم والانواع الثلثة لبطلان الشفعة من طلب المواثبة وطلب التقرير والاشهاد وطلب الخصومة والتملك ظاهر واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا لانه باتزاحد الركنين وهو الاقرار راضيا وهو اصل في احكام الدنيا فيجب الحكم باسلامه بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم تحكم باسلامه بناء على الاقرار مع كونه غير راض بالتكلم به لان اذاي لان الاسلام بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الردة والتراخي كالطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة هاهنا لا فقد مر انه كفره كذا استخفاف بالدين فيصير مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به فان كفره ليس بما هزل به وهو استخفافا بمعنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر قال الله تعالى اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم قال واما السفه فهو بالعمل بخلاف دلالة العقل وموجب الشرع من وجه وان كان اصله مشروعا وموالبر والتبذير وان اصل البيع والبر مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والتراب وانه لا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر فيما لا يطلبه الهزل كالطلاق والعتاق وكذا فيما يطلبه عند ابي حنيفة لانه غير مشروع اصلا عنده وقالا النظر واجب حقا لاسلامه والمسلمين لانرى انه لحسن عفو صاحب الكبيرة ولهذا يمنع عند المالية اوّل البلوغ نظرا لا عقوبة حتى خوطب به الولي مع ان العقوبة بفات اقامتها الا الامام ومام يجر لسانه مقطوعا عالم بمتوعا لمحفوظا لان ما منع من بدء يبطله بلسانه وهو عند هما انواع حجر بسبب السفه مطلقا وقد ثبت بنص السفه بان حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك عندهما لابد من حكم القاضي عند ابي يوسف والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه باعه القاضي وذلك ضرب حجر والثالث ان تحاف على المديون ان يخفي اموالهم ببيع او اقرار فيحجر عليه عالم لا يصح تصرفه الا عند حضور الغرماء ولابي حنيفة انه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر والنظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا

فوقه

فوقه وههنا يتضمن ذلك فيه سلب لا يتناهى هدارا آدمية والحاقة بالمجانين والبهائم ومنع المال ثبت بالنص اما معقولة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة وانما يفوض الى الولي لانه يملك التعزير وهذا من جملته اقول ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي الشرع عبارة عن خفة يعتري الانسان فيحمله على العمل خلاف دلالة العقل وموجب الشرع من وجه مع قيام العقل حقيقة وانما قال من وجه لان الصرف والتبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام والشراب مع اباحة الاصل قال الله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحارم كشرب الخمر والزنا والسرقة فان ارتكابها من السفه حقيقة ولكن عند الاتلاف لفظ السفه ينبئ ولي الامر يتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا عرفه بعض المشائخ بانه تصرف عن العاقل قصدا لا عن نهج العقل وقيد بقوله بانه تصرف عن العاقل احترازا عن المجنون والصبي والمعتوه وبقوله قصدا عن الخطا وبقوله لا عن نهج العقل عن تصرف الرشيد وانما فرق بين السفيه والمعتوه ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله فاما قوله لخلة فاسفيه فانه لا يشابه المجنون فيهما لكن يعتريه خفة او فرحا او غضبا او حمية الجاهلية فتتابع مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها ليتوقى انما محمودة او وخيمة وانه اي ان السفه لا يخل بالاهلية والاصل شيئا من احكام الشرع لكمال عقله لكنه كبائر انما منتفي عقله في عمله فلا جرم بقي مخاطبا بالاداء في الدنيا واهلا للجزاء في الاخرة فاذا بقي اهلا لوجوب الاداء في حقوق الله وتحمل امانته بقي في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى فثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء منع عن المال وحجر عليه او لا ولا يوجب السفه الحجر فتصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كما لبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر عن الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده اصلا وقالا يحجر عليه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهو ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر اذ النظر عليه واجب حقا لدينه واسلامه فانه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر بطريق النظر حقا لدينه وحقا للمسلمين كالغرماء واولاده الصغار وزوجاته وسائر المسلمين فان ضرر السفه يعود الى الكافة لانه اذا اتلف ماله يصير كلا وعيالا على الناس فيستحق النفقة في بيت مالهم والحجر عليه الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس ثم اوضح وجوب النظر عليه لدينه بقوله الا ترى انه لحسن عفو صاحب الكبيرة وان امر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فعابة فعل السفيه ارتكاب الكبيرة

العقل

ذميمة

ومرتكب الكبيرة مؤمن مستحق للنظر ولهذا اى لاجل ان السفه يستحق النظر لاسلامه يمنع عنه المال
ع اقول البلوغ نظر الم يسبق معصوما عن التلف لاعتوره عليه حق خوطب به اى بمنع المال فى اول البلوغ
الاولياء قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فدل على ان المنع بطريق النظر اذ لو كان بطريق
العقوبة تفوض الا الائمة اذ العقوبات اقامتها مفوضة الى الامام وهو المخاطب بالاقامة دون
الولى والنظر الحصل الا بالحجر ومنع النفاذ عن التصرفات القولية لان منع المال غير مقصود
لعينه بل ليبقى على ملكه وما لم يصر لسانه مقطوعا بالحجر عن اقوالهم لم يحجر عن ماله لان ما منع من
يده يتلف بلسانه لو لم يحجر عليه لانه حينئذ يتلفه بالتصرفات بالغبن الفاحش وبالاقرار لغيره
فيركب عليه ديون وهو اى الحجر على الحر العاقل البالغ عندهما انواع ثلاثة الاول حجر بسبب السفه
مطلقا كما ذكرنا وذكر الحجر بثبت بتثبت لسفه سواء كان طاريا بان حدث بعد البلوغ او اصليا
بان بلغ كذلك اى سفيها عند محمد وللمحتاج لاقضاء القاضى اذ العلة هى السفه كالصبا وهو حاصل
فلا تحتاج الى حجر القاضى وعند ابى يوسف لابد من حكم القاضى بالحجر لان الحجر ابر بين الضرر والنظر والحجر
لنظره فلابد من فعل القاضى ليترجح جانب النظر على الضرر والثانى اذا امتنع المديون عن بيع ماله
لقضاء دينه باعه القاضى وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص وذكر اى البيع عليه من غير اختياره ضرب
حجر لنفاذ التصرف عليه بلا رضاه وان لم يكن سفيها وذكر لان البيع مستحق عليه لايفاء دينه حق محبس
لاجل فاذا امتنع عن ايفاء حق عليه ناب القاضى منابه دفعا للظلم كما فى الحبس والعتق والثالث ان
يخاف الغرماء على المديون المفلس ان يلجى امواله ببيع او اقرار فطلبوا الحجر عليه فحجر عليه على ان لا يبيع
تصرف بالبيع والشراء والاقرار الا بحضور الغرماء لئلا يفوت حقهم فالحجر عليه نظرا للغرماء لانه
عساه ان يلجى فيتلف حقهم لا للسفه ولا لاجل حسنة اذ السفه مكابرة العقل لغلبة الهوى على العلم
بالقبح وفساد العاقبة فلم يكن سببا للنظر لكونه معصية ولهذا لم يوضع عنه الخطاب وان كثرت
الواجبات وتعددت العقوبات كما يوضع بالجنون والاغماء ولا بطل عبارته فى الطلاق والعتاق
والنذر والاقرار على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبات ولهذا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص
مع كون هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقى السفه معتبرا لوجب النظر لكان اعتباره
اولى فما يندرئ بالشبهات من العقوبات لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له
دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى وما ذكرنا من النظر حفظا لدينه وللمسلمين فذكر جابر من هذا
الوجه لا واجب كما فى صاحب الكبيرة يجوز النظر له بعفوه ولا يجب فكذا هنا وانما يحسن النظر من
هذا الوجه بطريق الحجر عليه اذا لم يتضمن الحجر ضررا فوق هذا النظر وههنا يتضمن الحجر عليه ذلك
اى الضرر فوق هذا النظر لان فى اثبات الحجر عليه ابطال اهليته وسلبه ولايته واهداره آدميته
والحاقه بالمجانين والبهائم والاهلية نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن سائر الحيوانات بها

فلا يجوز ابطالها لصيانة ما هو نعمة زايدة على الاصلية وهو المال وهو اشد ضررا من التبذير فله يكون الحجر نظرا
لدفع اشد الضررين والجواب عن قياسهما على منع المال اولا بلوغ يفوت ومنع المال عند اول البلوغ ثبت بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اما عقوبة عليه كما هو اختيار بعض المشايخ لا بطريق النظر باعتبار
ان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء واذا ثبت انه عقوبة
لا يمكن تعديته الا منع اللسان وقصر العبارة اذ القياس لا يجرى فى العقوبات او منع المال عنه ثابت
بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله على خلاف القياس اذ الملك المطلق
للتصرفات قائم فاذا كان غير معقول المعنى لاحتمال المقايسة فلا يقاس الحجر عن التصرفات على منع
المال لانتفاء شرط القياس وهو كونه معقول المعنى ثم اشار الى الجواب عن قولهما ان منع المال لو كان عقوبة
لفوض الى الامام دون الاولياء يقول وانما يفوض الامر عنه الى الولى لانه ثابت عقوبة بطريق
التعزير والتاديب لا بطريق الحد والولى يملك التعزير كالى تعزير الصبى والاماء وهذا اى منع
المال من جملته اى من جملة التعزير فيفوض الى الاولياء ولئن سلم ان المنع معقول المعنى وانه معلول العلة
النظر دون العقوبة ولا نسلم جواز قياس الحجر على منع المال لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة
زايدة وابطال الاهلية بانبات الحجر ابطال نعمة اصلية فلا نسلم المقايسة والجواب عن قولهما الا ترى ان
فى منع المال مع جواز تصرفاته ان السفيه انما يتلف ماله عادة فى التصرفات التى لا يتم الا بايدى المال
كالتجارات والضيافات وكثرة الهبات فاذا كانت يده خالية عن المال لا يمكن من هذه التصرفات
فيندفع المال عنه بدون الحجر عليه عن الاقوال فانا ——— واما الخطاء فنوع جعل عذرا اصالحا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة فى العقوبة حتى قبل ان الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ
بحد وقصاص لان جزاء كامل من جزية الافعال فعد رفعه دون حقوق العباد لانها تضمان المحلوق وجب
بدل الدية وضمان العدوان لكنه لا ينفك عن تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وهو يسع الخاطئ
الخاطئ بالناسى فى بقاء الصوم وصحة طلاقه وقد قال الشافعى لا يسع لعدم الاختيار كالنائم ولو قام البلوغ
مقام القصد لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا والجواب ان النبى انما يقام
مقام غيره اذا صلح دليلا وكان فى الوقوف على الاصل حرج بين كما يقصد امر باطن ولسبب ظاهر وهو
العقل والبلوغ فنقل اليه تيسيرا والنائم عدم الاختيار ولا حرج فى معرفته والرضا امتلاء الاختيار
حتى يفيض الى الظاهر يعرف بشاشة الوجه وغيره ويفقد بسببه ولو صح منه على الخطاء بخصمه فكون فاسدا
كبيع المكره لعدم الرضا اقول ——— ومن العوارض المكتسبة الخطاء وهو الفعل من غير قصد تام وقد اختلف
فى جواز المواخذة عليه فالمعتزلة لا يجوزون المواخذة عليه فى الحكمة اذ الخاطئ لا قصد له والجناية لا تتحمل بدون
وعندهما السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا وحكمة كما سنطنب ببركة دعاء النبى عليه السلام فانه قال

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب دعاؤه ولو كان الخطأ غير جايز المواخذة عليه
لان الحكمة كانت المواخذة عليه جورا فكان في معنى طلب عدم المواخذة عليه معنى طلب عدم الجور عليه
فكون معنى لا تؤاخذنا ان نسينا واخطأنا لا تجرنا علينا والله منزه عن الجور فلم يكن في الدعاء
فائدة واليه اشار المصنف بقوله واما الخطأ فنوع جعل عذرا صالحا لما يرفع وان كان جايز المواخذة
عليه باعتبار انه لا يخلو عن تقصير وترك تثبت لكنه جعل مع ذلك عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد اذ ليس في وسعه الاصابة ولذا لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد وصلى
جازت صلوته ولا يأثم ولو اجتهد المجتهد وبذل الجهد ثم اخطأ لا يأثم بل يؤجر اجرا واحدا واختار
بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانهم لجعل عذرا في سقوطها ما سياتي وقوله شبهة
بالنصب عطفا على قوله عذرا اي جعل الخطأ عذرا صالحا لكذا وجعل شبهة دارية في باب العقوبة
حتى لو رفعت اليه غير امراة فوطئها على ظن انها امراته لا يأثم وان اخطأ في ظنه فلذا قيل ان الخاطي
لا يأثم اثم القصد والعمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولذا يجب عليه الكفارة لرفعه ولا يواخذ الخاطي
بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزية الافعال ودون المحال فلا يجب عما الحدود رفعه فوجد رفعه اي في حق
الله دون حقوق العباد حيث لم يعتد فيها حتى يجب عليه ضمان ما اتلف من اموالهم خطأ بان رمى الى شاة
او بقرة على ظن انها صيد او اكلها مال الانسان على ظن ان ماله نفسه بخلاف ضمان المحل المعصوم لاجزاء
الفعل فيعتد بعصمة المحل والخطأ لا ينافي عصمة المحل والدليل على ان ضمان المحل انه لو اتلف جماعة مال
انسان يجب على الكل ضمان واحد لاتحاد المحل ولو كان جزاء الفعل لتعدد كما في القصاص فانه يقتل الجماعة
بالواحد وكما في جزاء الصيد يجب على كل واحد من الجماعة جزاء كامل اذا اشتركوا في قتل صيد الحرم وهم
محرمون وانما قيد بقوله جزاء كاملا من اجزية الافعال احترازا عن جزاء قاصر من اجزية المحال حتى
وجب به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وجب بدل المحل مقدرا لدى عدم تعددها بتعدد القاتلين
خطأ بل يجب على الكل قيمة واحدة فقد علم انها بدل المحل دون ضمان الفعل فلا يمتنع وجوبها بعد الخطأ
كلية اي لكن الخطأ لا ينافي عن ضرب تقصير وموثر كالتثبت والاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة دون الكامل وهو القصاص وهذا لان الكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة فتستدعي
سببا متردد ابين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك
الاحتياط حرام وكان قاصرا في الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر فلم يصلح الخاطي بالناسي في بقاء
الصوم كما الحقه الشافعي لانه ليس في معناه لان الخاطي معذور الخطأ من جهته والناسي غير معذور النسيان
من جهة من له الحق فلا يمكن الحاقه به وصح طلاق اي طلاق الخاطي عندنا حتى لو اراد ان يسبح فجرى على
لسانه الطلاق وقع وقال الشافعي لا يقع طلاق الخاطي اذ الطلاق انما يقع بالكلام والاصحة له بدون الاختيار

والاختيار

والاختيار للخاطي فلا يصح طلاقه طلاق النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد والاختيار امر باطن
لا يوقف عليه لانه خروج فلا يصح تعليق الحكم عليه بل اقام البلوغ عن عقل مقامه لانه سبب ظاهر دال
عليه تيسيرا فاذا ورد الشارع بتعليم وقال البلوغ عن عقل مقام الاختيار في الخاطي لكان ينبغي
ان يقوم مقامه في النائم ايضا بهذا الطريق فيقع طلاقه فكما يقع طلاق الخاطي وكذا لو قام البلوغ عن
عقل في حق الخاطي مقام القصد لقام البلوغ عن عقل مقام الرضا ايضا فما يعتمد عما الرضا كالبيع الاجارة
ونحوها لانه امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقام الرضا دل على ان المعتبر حقيقة
القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد حقيقة القصد في الخاطي فالجواب لاصحابنا عن هذا الايراد ان يقال
ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح ذلك الشيء دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف
على الامر حرج بيّن لخفائه كما لو كان ذلك الامر باطنيا كالقصد هنا وله سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فينقل الحكم الى الامر الظاهر المنضبط الذي جعلها قامة الدليل مقام المدلول تيسيرا كما عرف
في اقامة السفر مقام المشقة وتوارك الحشفة مقام الانزال واحد الامرين مفقود في النائم لانعدام
الاختيار لان النوم بناف اشتعال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين ولا حرج في الوقوف
على العمل بامر القصد ومعرفته فما يأتي به ويذره وحين تقطع بان النائم لا اختيار له فلا حرج في تركه
فلا يصح اقامة العقل في حقه مقام القصد لانتفاء الشرط وهو الحرج في ادراكه والرضا في حق العباد
عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفيض اثره الا الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه
ونحوه كما يفيض اثر الغضب الى الظاهر من تغير الوجه والعيون بسبب غليان دم القلب طلبا
للانتقام وهو ليس بامر باطن بل اثره ظاهر يعرف بالحس فله ان جعل اقامة البلوغ عن عقل مقام الاستيفاء
الشرط الاخر وهو كونه امرا باطنا فيتعلق الحكم بكل الامر الظاهر ويتعقد بيعه اي بيع الخاطي صحيحا اذا
جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يشتري فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا او قيل المشتري على
ذلك خطأ اذ لا يمكن اثباته لان هذا الطريق لانه لولا انه يصدق في انه خطأ لامكن للمدعي اثباته بالشهود
اذا طلاق للشهود على باطن الخاطي قالوا لا رواية عن اصحابنا في هذه المسئلة ولكن قواعدهم تقتضي ان ينعقد
البيع فاسدا كبيع المكره لعدم الرضا لكن جريان هذا الكلام في اصل الوضع باختياره لا بطريق فيتعقد
لوجود اصل الاختيار وينفسد لفوات الرضا قال — واما السفر فهو من اسباب التخفيف
مؤثر في دوات الاربع وفي تاخر الصوم لكنه لما كان من الامور المحتاجة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل انه
اذا اصبح صائما ونوى منهم فسافر لا يباح له الفطر لخلوه عن المرض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة
في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لخلوه عما اذا مرض لما قلنا اقول —
ومن العوارض المكتسبة السفر وهو قطع المسافة لغة وفي الشرع خروج مديد قاصد مسيرة ثلثة ايام

فصاعدا وهو لا بناء في الاهلية لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه جعل في
الشرع من اسباب التخفيف نفسه لانه من اسباب المشقة تحقيقا فالمرض فانه متنوع بعضه يضره وبعضه
لا يضره فلم يجعل نفسه سببا للترخص ما لم يضر قيؤثر السفر في الصلوة في قصر وفات الرجوع باسقاط
الشطر عند تمام سبق الاكل ممنوع عما وكان ظهره كجوعه ويؤثر في الصوم في تاخير وجوب اداءه الى
ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه حتى صح اداؤه في السفر اذا التقا وجب التاخير دون الاسقاط
عما مر في باب العزيمة والرخصة ثم لما كان السفر كالمرض في كونه سببا من اسباب التخفيف كان ينبغي
ان يكون حكمهما واحدا لا ان يفرق بينهما فقال فلما كان اي السفر من الامور المختارة اي المتعلقة
وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اي لم يوجب لحقوق ضرورة لازمة بل دعو
اي الافطار لحيث لا يمكن دفعها الا باداء المسافر قد يصوم من غير تكلم ولحوق آفة في بدنه او موارده
ان الضرورة الداعية الى السفر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عنه لانه من الامور المختارة فجعل ان
المكلف اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر في اثناء النهار لا يباح له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه حتما
ولا يصير مغبرا وجب بانشاء السفر بالاختيار تحقيقا فالمرض فانه لو اصبح المقيم الصحيح صائما ثم طرا عليه المرض
في اثناء النهار حتى حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة لو صام ويضر بذلك ولا يمكنه دفعه لانه
امر سماوي لا اختيار له فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر في حال السفر مع انه لا يباح له كان قيام السفر
المبيح شبهة في سقوط الكفارة فلم يجب عليه الكفارة ولو افطر المقيم متعمدا حتى لزمته الكفارة ثم سافر في اثناء
النهار كه تسقط عنه الكفارة تحقيقا وما اذا مرض بعد الافطار متعمدا حيث تسقط عنه الكفارة لما قلنا وهو ان
السفر من الامور المتحلقة باختياره وفي وسعه الامتناع منه فلم يصر شبهة في سقوط حكم يقرر عليه في الشرع
واما المرض فامر سماوي وفي ضروري ليس لاختياره فيه مدخل فاذا وجد في اثناء النهار يزيل استحقاق الصوم
وزوال الاستحقاق غير متحقق فيصير زايلا عن اول كما لو جن في اثناء النهار يعدم الصوم من اوله فيصير
شبهة في سقوط الكفارة الواجبة بالافطار فلم يجب لو سافر بالاكراه في اليوم الذي افطر فيه
متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا وروى الحسن عن ابي حنيفة ذكره قاضيخان في الفتاوى قال
واما الاكراه فهو نوعان كامل ينعدم الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كا
لاكراه بالحبس والتقييد لا يمنع في اهلية ولا يوجب وضع الخطاب عنه لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب
الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وبايم فيه مرة ويؤجر اخرى ولا رخصة في الزنا والقتل
والجرح لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق ناولد م
المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل وحرمة نظر غيره
مثل حرمة نفسه حتى ان من قيل له لتقتلن او لتقطعن يده فلان او لتقتلنك لا يباح له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يد

عند التعارض ولان في بذل طرف صيانة نفسه ولا صيانة في عكسه ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال
ولهذا تتلف بالغير عند الاكراه لانا نقول ذلك في حق صاحب الطرف اذهما وقايته نفسه الا ترى
ان الانسان يبذل ماله لصيانة نفس الغير ولا يبذل طرفه لذلك اقول ومن العوارض
المكتسبة التي من جنبه الاكراه وتنزيل الغير عما امر لا يريد مباشرته وهو نوعان احدهما كامل ملجئ
بان اكره على الشيء بفوت النفس او العضو وهذا النوع من الاكراه يعدم الرضا ويفسد الاختيار
وتاثيرها قاصر غير ملجئ بان اكره على الشيء بحبس وقيد او ضرب وهذا النوع منه يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وآثاره اي الاكراه بنوعيه لا يمنا في اهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لكونه عارضة
في الفوا ذا الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ وهي قائمة ولا يوجب اي الاكراه وضع الخطاب اي
سقوطه لحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره في حالة الاكراه مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب لانه
لا يثبت بدونه ثم اوضح ذلك واستدل على ثبوتنا الابتلاء وتحقق الخطاب في حق المكره بقوله الا ترى
انه اي المكره متردد في الاتيان بما اكره عليه بين فرض عليه بين فرض عليه كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يفرض
عليه الاقدام عليه وحظر اي حرام كما لو اكره على قتل مسلم ظلما فانه يحرم عليه الاقدام واباحة كما لو
اكره على الافطار في نهار رمضان فانه يباح له ذلك ورخصة كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص
له ذلك وبايم فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في قتل النفس ظلما ويؤجر اخرى كما في شرب الخمر
او بايم في الامتناع مرة كما في الاكراه على شرب الخمر ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر وتحقق هذه
الاشياء من الفرضية والحرمة والاباحة والاثم والاجر دليل ثبوت الخطاب في حقه لانها لا تثبت بدون
الخطاب ولا رخصة في الزنا اي للرجل وان اكره وفي القتل والجرح لان دليل الرخصة خوف تلف النفس
او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل معنى لتقاتلا والمقتول في ذلك اي في استحقاق
العصمة وخوف التلف سواء فلا محل للقتال لان يقتل غيره لتخليص نفسه فسقط الكره وصار في حكم
العدم في حق نا ولزم المكره عليه اباحة بالقتل للتعارض اي لتعارض الحرمتين لانهما في استحقاق
الصيانة والعصمة على السواء ولا يمكن الترجيح لعدم المرجح وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن لها زوج وذلك يمنع له القتل فان ولد الزاني ها هنا لكل حكما اذ
لا يمكن ايجاب نفقته على احد والام عاجزة عن الكسب فيفضي الى هلاكه ضرورة وكان الزنى كالقتل
فلا يباح بالاكراه وان كانت المراة صاحبة فراش وكون الولد للفراش فلا هلاك لكنه بالنظر
الى الاصل هلاك اذ الاصل ان ينسب الولد الى صاحب الماء وقد يفضي صاحب الفراش مثل هذا الولد
عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه ايضا وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز له ترجيح غيره
بالاكراه حتى لو قيل له لتقطعن يده فلان او لتقتلنك لا يباح له ذلك ولو فعل بايم اذ طرف المؤمن في الحرمة

هالكرخ

كنفسه فيقع التعارض فلا تثبت الرخصة الا انه في الاكراه على قطع يد نفسه بالقتل بان يقال له لنقتلنك او لنقطعن يدك يباح له قطع يد نفسه لان حرمة نفسه فوق حرمة يد عند التعارض فجاز له اختيار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لم يوجد في طرف غيره ولان في بذل طرفه صيانة نفسه ولا صيانة لطرفه بعكسه وملوان يصبر حتى يقتل ولا يقطع يد نفسه لان اليد يتلف انضا بتلف النفس فلا صيانة فيتعين القطع لصيانة النفس لان الاطراف تسلك مسلك الاموال لخلقت للنفس ولهذا يباح قطع الطرف للاكلة كما لا يتعدى الى النفس ويشكل عليه مسئلة ذكرها قاضيخان في الفتاوى وهي ان المضطر اذا لم يجد ما يا كله لا يجوز له اكل اطراف نفسه او قطعه منع ان في اكله صيانة نفسه عن الموت فصار كقطع يده لا يقال الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير عند الاكراه فكان ينبغي ان يرخص له قطع يد الغير ايضا عند الاكراه لانا نقول ذلك لدى في الحاق الطرف بالمال في حق صاحب طرفه اذ هي اي الطرف والمال وقاية نفسه كما عرف لاني حق الغير الا ترى ان الانسان يبذل ماله لصيانة طرف الغير ولا يبذل طرفه لذلك اي لصيانة نفس الغير فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف الطرف فافترقا قال ـــــ ولا يحظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا بالاختيار للاستشناء فاذا سقطت الحرمة كان المتنع من تناولها مضيعا لنفسه فصار انما ذم الاكراه وان قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يجد كاملا لوجوب الحد فاذا قصر شبهة تحله في الاكراه على القتل بالجسد اذ قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل فاذا قصر لم يصر شبهة ورخص في اجراء كلمة الكفر وفي افساد الصوم والصلوة واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكن المراة من الزنا في الاكراه الكامل لوجود التوجيد لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل به اثبات الرخصة في اتلاف المال فاما في حق الغير فلا لان نفسه ليست كنفس الغير ولا يحظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا بالاختيار للاستشناء فاذا سقطت الحرمة كان المتنع من تناولها مضيعا لنفسه فصار انما ذم الاكراه وان قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يجد كاملا لوجوب الحد فاذا قصر شبهة تحله في الاكراه على القتل بالجسد اذ قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل فاذا قصر لم يصر شبهة ورخص في اجراء كلمة الكفر وفي افساد الصوم والصلوة واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكن المراة من الزنا في الاكراه الكامل لان حرمة الكفر تحتمل السقوط وفي البقاء وان احتمله باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل به اثبات الرخصة لا اباحة مطلقة حتى كان الصبر عن نبه واما فارق فعلها فعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل لخلفه في الرجال ولهذا وجب الاكراه القاصر شبهة لدرء الحد عنها دون الرجل اذ قتل ـــــ ولا يحظر اي لا حرمة مع الكامل منه اي من الاكراه وملوا الملجئ اكل الميتة وشرب الخمر واكل لحم الخنزير فان الاكراه الكامل يبيح هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا حالة الاختيار ردفي الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الاضطرار من الحرمة فيقتضي الاباحة وسقوط الحرمة اذ حكم المستثنى عما خلا ذكر حكم المستثنى منه وقد تحقق الاضطرار بالاكراه الملجئ فساغ له التناول وكان المتنع من تناولها مضيعا لدمه فيأثم اذ لم يعلم سقوط الحرمة كالمتنع عن اكل لحم الشاة وان لم يعلم يرجى انه لا يأثم اذ قصر التحرز عن محرم دينه في زعمه ودليل سقوط حرمة هذه الاشياء عند الضرورة في نعذر

التناول

لجمله واغا ساغ تناول هذه الاشياء اذا ذاك الاكراه اما اذا قصر بان اكره بالحبس والضرب لم يحل له التناول لعدم الضرورة الملجئة فلم يكن في معنى المضطر فبقيت الحرمة الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب الخمر وهو مكره بالاكراه القاصر لا حد في الاستحسان لانه اذا لم الاكراه لو تكامل بان صار ملجئا اوجب الحل في هذه الاشياء فاذا قصر ولم يتكامل صار شبهة في اسقاط الحد لشبهة الاباحة نظرا الى اصل الاكراه وفي القياس حد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في اباحتها فوجوده كعدمه بخلافه في المكره على القتل بالحبس اي بالاكراه القاصر اذا قتل حيث يجب عليه القصاص فصار الكامل اذا كان الاكراه الكامل شبهة كان القاصر شبهة واذا لم يكن الكامل مبيحا لم يصر القاصر شبهة ورخص المكلف في اجراء كلمة الكفر وفي افساد الصوم والصلوة وفي اتلاف مال الغير وفي الجناية على الاحرام وفي تمكن المراة من الزنا في الاكراه الكامل وفي القاصر لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط بحال اذ التوحيد واجب دائما فلا يباح بعذر وفي البقاء كافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام فتمكن المراة من الزنا فيها محرمة وان احتمل السقوط باصله باعتبار انه من قبيل ما يحتمل السقوط في الجملة لكن بشرط اذ هو ليس بدائم كالتوحيد لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وهو فوات حق المكره صورة ومعنى لو امتنع بالقتل وفوات هذه الاشياء انما يلزم صورة لا معنى اذ التصديق الذي هو اركن الاصلي في الايمان باق وافساد الصوم والصلوة يتجبر بالقضاء واتلاف مال الغير يتجبر بالضمان والجناية على الاحرام يتجبر بالجزاء وجب العمل به اي بالاكراه الكامل باثبات الرخصة في الاقدام على ما اكره عليه حتى لا يأثم مع بقاء الحرمة فاستبيح لم مع قيام المحرم والحرمة لاباثبات الاباحة المطلقة لقيام المحرم حتى كان عن نبه ولو قتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لاعزاز دين الله واظهار الصلابة فيه بالتمسك بالعزيمة واغا فارق فعلها فعله في الرخصة اي انما رخص للمراة في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل فلم يرخص في الزنا به اصلا لان نسبة الولد لا تنقطع عن المراة بحال لانفصاله عنها حقيقة فلم يكن في معنى القتل فرخص لها في ذلك بخلافه في الرجل فان النسب ينقطع عنه بالزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر اي الزاني الحجر فتكون زناه في معنى القتل للولد حكما كما ذكرنا فلم يرخص له في ذلك قال اي لاجل ان الاكراه الكامل اوجب لها الترخص في التمكن من الزنا اوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها حتى لو زنت بالاكراه القاصر لا يجب عليها الحد لثبوت شبهة الاباحة نظرا الى اصل الاكراه بخلافه في الرجل فان الاكراه الكامل لما لم يوجب له الترخص في الزنا لا يصير الاكراه القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما قلنا في الاكراه على القتل وكان التباس عدم سقوط الحد عنه بالكامل ايضا كما هو قول زفر وملوقول لابي حنيفة اولا اذ الزنا لا يتصور منه بدون الانتشار وهو دليل الطوع وفي الاستحسان يسقط وابو يوسف ومحمد اذ الحد

شرع للزجر وهو ممتنع لولا الاكراه وانما اقدم عليه لخوف تلف نفسه لا القضاء شهوته فيصير شبهة في اسقاط الحد والانتشار قد يكون طبعا لان الله ركب فيه شهوة في طبع الرجال كذا ابتدأ آلته في اليوم من غير اختياره فلا بد للانتشار من الطوع قال ـــــ فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة لابد لبيان غيره على مثال فعل الطابع وانما يظهر اثر الكره اذا تكامل في تبديل النسبة كالامر متى صح استقام نقل الجناية به لمن امر عبده او اجيره ان يحفر بئرا في فنائه وذكر موضع اشكال انه ملكه او حق المسلمين فان ضمان ما يتطيبه على الآمر خلاف في علم يشكل انه طرق المسلمين حيث بطل الامر واقتصر على افعاله وكذا قتل العبد باذن مولاه انتقل الى المولى وفعل حر اخر بامره يقتصر على المباشر واثر الكره اذا اقتصر في تفويت الرضا فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة ولا يبطل الاقارير كلها لان صحتها بعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهذا لخلاف اقاريرا لسكران لان السكران اذا لم يجعل عذرا لم يجعل عدمه دليل رجوعه خلافا وارتداده حيث جعل السكر دليل عدمه حتى لا يثبت مراده لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة فلا يبطل بالشك قول ـــــ فثبت بهذه الجملة وهو ما ذكرنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار وان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال كالطلاق والعتاق والبيع والافعال كالقتل والزنا وانلاف مال الغير جملة بل يثبت حكم هذه الجملة كونه صادرة عن اختيار واهلية حيث عرفنا تيقن واختيارا هو انما الا بد لبيان غيره اي غير حكم هذه الجملة بعد صحة الافعال والاقوال في نفسها على مثال فعل الطابع اي المختار بلا اكراه فانه صحيح في نفسه لكنه يتغير بدليل غيره كما شرط والاستثناء في الاقوال واعتراض الشبهات وما يسقط الاعتبار في الافعال فكذا ثبت موجب افعال المكره وافواله الا عند ما يوجب التغيير فشار الى الجواب عما يقال فاذا لم يكن الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فبأي نظم اثره بقوله انما يظهر اثر الكره اي الاكراه اذا تكامل بان صار ملجئا في تبديل النسبة بان جعل اضعف منسوبا الى الآمر دون افعاله الى اهداره مطلقا كالامر متى صح بان صدر ممن له ولاية استقام نقل الجناية اي بالامر من افاعيل الى الآمر كمن امر عبده او اجيره بان يحفر بئرا في فنائه وهو الساحة امام البيت وذكر موضع اشكال قد خفي على الناس انه ملك الآمر او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان فمات فان ضمان ما عطب اي تلف به اي بالحفر على الآمر دون المباشر للحفر اما في العبد فظاهر لما قلنا ان له ولاية امر عبده فصح الامر واما في الاجير الحر اذا لم يتبين انه ملكه او لا فالقياس وجوب الضمان على المباشر لانه باشر فعلا منع صاحب الدار عنه وانما يجب امره فعلا لانه بفعله بنفسه قصد وجوده كعدمه وفي الاستحسان لا يضمن لان المستأجر مغرور من جهته حيث لم يعلم ان ذلك الموضع في غير ملكه والموضع موضع خفاء لانه قد يشكل عليه ذلك فانه لما كان منتفعا به انتفاع الملاك

اشبه عليه انه ملكه فلدفع الضرر والغرور ينتقل فعله اليه وكانه حفر بنفسه فخلا في ما لو امره بالحفر ووسعه في موضع لم يشكل على احد انه طريق للمسلمين بان يكون في جادة الطريق ووسطه دون فنائه حيث بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر كما انه جاز في الحفر في الشارع وامره غير معتبر شرعا لانه لا حق له في الحفر في هذا الموضع ولا غرور اذ لا خفاء في انه ليس بملك لاحد فهو معتبر للغرور فيجب الضمان على من علم وان كان عبدا باع فرد بين لاستهلاكه الا ان يفديه المولى وكذا من قتل عبد غيره باذن مولاه انتقل نفس القتل الى المولى في حق الحكم كان القتل باشره المولى بنفسه فلهذا يجب عليه ضمان وقصاص لان الامر قد صح وهو موضع شبهة لان ما يتلف ملكه فصح امره بانلافه كما يصح الامر بذبح شاته فيصير من هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان دون الاثم اذ لا يمكن تبديل النسبة في حق الاثم لانه جناية على دينه فخلا في ما لو قتل حرا بامر حر آخر حيث يقتصر القتل على المباشر ولا ينتقل الى الآمر لان هذا الامر لم يصح لعدم الولاية على قتل الحر وهو ليس موضع خفاء اذ كل انسان يعلم انه ليس لاحد ولاية على قتل الاحر ظلما فلا يصير شبهة في سقوط القصاص والضمان وهذا اذا لم يكن الآمر سلطانا فان كان سلطانا كان امره كالاكراه اذا خاف على نفسه وقد مر حكم الاكراه وانما الاكراه القاصر كالاكراه بالحبس او الضرب في تفويت الرضا دون تبديل النسبة فيفسد بالاكراه مطلقا كما لو كان اوقاصر امما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة ويتوقف على الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع النفاذ لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا ويتوقف على الرضا بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لان الرضا قد تم والفساد كان لحق في غيره وقد زال فخلا في التصرفات التي لا تحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق حيث ينفذ من المكره كما ينفذ من الطابع ولا يصح اقارير المكره كلها سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او لم يحتمل حتى لو اكره على ان يقر بالعتاق والطلاق او البيع والاجارة كان الاكراه باطلا لان صحتها الاقارير يعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به لان قيام السبب على ما اسسه دليل على انه اقر خوفا على نفسه فلم يصلح دليلا على صدقه وحاصله ان المخبر به نفسه محتمل للصدق والكذب وانما يترجح جانب الصدق اذا اقر طايعا والاكراه بعدم الطوع وهذا في الاقرار حالة الاكراه بخلاف اقارير السكران حيث يصح اقارير السكران دون المكره لان السكر اذا لم يجعل عذرا بان كان السكر من محرم لكونه معصية فلا يصلح للتخفيف فلم يجعل السكر دليل عدمه اي عدم المخبر به دليل رجوعه لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فخلا في ارتداد السكران حيث يجعل دليل عدمه لا دليل رجوعه حتى اذا ارتد السكران لا يتبين امره لان الارتداد يعتمد محض تبديل الاعتقاد وقد وقع الشك فيه اذا السكران ربما لا يعتقد ما يقوله فلا يثبت الارتداد بالشك اذ الايمان كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين مثله فخلا في الاقرار بسائر الاشياء فانه يعتمد العبارة وقد وجدت فيترتب عليها الاحكام ولا يبطل بالشك قال ـــــ

الاصح ان حكم الاقارير

السكران

واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فوقع بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف البيع لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مر واذا اتصل الاكراه الكامل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الا المكره و ح حكا ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل ينسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يختار ذكرا ما فيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطئ والاقوال كلها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره او يتكلم بلسان غيره وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان المحل غير الذي يلائمه الاتلاف صورة وكان ذلك بتبدل بان جعل آلة لغيره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان جنى على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الفعل الا المكره بعد انتقاله عنه الا المكره افوق واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع بان اكره هنا المرأة على ان قبلت من زوجها الخلع على الف ففعلت يقع الطلاق ولا يجب المال عليها لان الالتزام المال يعتمد الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يذكر مقابلة الطلاق فوقع بغير مال اذ وقوع الطلاق لا يتوقف على وجود المال بل يتوقف على القبول بأي طريق كان وقد وجد القبول واذا الاكراه لا يعدمه كطلاق الصغيرة على مال فانه لو طلق انسان امرأة الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها لا على وجود القبول او وجوده فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال واما تعرض لي بأن قبول المرأة المال لان الرجل لو اكره على خلع امرأته على الف وقد دخل بها وهي غير مكره يقع الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع الطلاق والمال لازم عليهما لانها التزمته وهي طايعة بازاء سلامة النفس لها ثم اذا احتاج الى الفرق بين الاكراه والنزول في الخلع على مذهبي حنيفة ومحمد حيث اتفقوا ان النزول لا ينفصل ابو حنيفة الطلاق عن المال وجودا وعدما على الاطلاق حتى قال لا يقع الطلاق ولا يجب المال وقالا يقع الطلاق ويجب وفي الاكراه ينفصل المال عن الطلاق فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله لخلوه اي النزول لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فان الرضا بالسبب ثابت فيه اذ لم يكن الرضا بالسبب ثابتا فكان كشرط الخيار من حيث انه يمنع الرضا بالحكم دون السبب على ما مر في النزول وهذا بالاتفاق ثم نظر الامام في التزام المال من جانبها فقال لما كان السبب صالحا لالتزام المال مع النزول فيتوقف الطلاق على تمام رضاها فاذا رضيت بالحكم وقع الطلاق ولزم المال كما في شرط الخيار من جانبها فانه لو خالعها على انها بالخيار يتوقف الطلاق

على قبولها فكذا هذا واما الاكراه فيعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار في السبب والحكم لوجود الاختيار
فلم يتم القبول فيقع الطلاق وتعدم الرضا بالحكم لا يجب المال وكان المال لم يذكر اصلا والطلاق لا يتوقف
عليه فافترقا عنده هذا وعلى هذا الاجانب الطلاق فقالا ان الداخل على الحكم دون السبب كالنزول
وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف
وقوع الطلاق على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم حسب لزومه
فلم تعمل فيه النزول وشرط الخيار والداخل في السبب كالاكراه يؤثر في منع المال دون الطلاق والداخل على
السبب يمنع صحة الايجاب في بيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع
ايضا غير ان الداخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا غير ان الداخل على الحكم في البيع
يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع اذا المقصود ههنا الطلاق والمال تابع لهذا بيان الفرق بينهما على قولهما
قوله واذا اتصل الاكراه الكامل الى المحل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس
والمال ينسب اي الفعل في هذا النوع الا المكره دون المباشر فكانه اخذه وضربه على اتلافه ولزمه حكمه
اي حكم هذا الفعل وتخرج المباشر من البين وجب القصاص على المكره الآمر في العمد والدية على عاقلته
في الخطأ دون المباشر وعاقلته وذكر ان الاكراه الكامل ينسد اختيار المباشر لان الانسان مجبول على
جبلته فلا هو يعاين بما يوجب تلف نفسه ولم يخلق الا بالاقدام على الفعل وان كان حراما كان مضطرا اليه
مجبولا عليه طبعا فينسد اختياره واختيار المكره صحيح فيتعارضان والفاسد في معارضة الصحيح
كالعدم فوجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل الى المكره وهو الآمر ابتداء فصار المكره وهو
المباشر بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره بمنزلة سيفه يستعمله في اتلاف النفس والمال فيضاف الفعل
اليه دون الآلة فيما يحتمل ذكرا ما فيما يحتمل ان يكون آلة اما فيما لا يحتمل اي في الفعل الذي لا يحتمل كون المباشر
آلة لا يستقيم نسبته اي نسبة ذكر الفعل الى المكره الآمر الذي حمله عليه فلا يقع المعارضة بين الاختيار
الصحيح والفاسد في استحقاق الحكم لان اختيار الصحيح لم يعارضه هنا يترجح عليه فبقي الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه صالح لم عند عدم ما يعارضه من الاختيار الصحيح لان هذا القدر من الاختيار
وان كان فاسدا صالح للخطاب فيصلح لاضافة الحكم اليه وذلك اي الفعل الذي لا يصلح فيه المباشر آلة مثل
الاكل والوطئ والاقوال كلها سواء كانت مما تحتمل الفسخ او لا فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره
او يتكلم بلسان غيره او يجامع بآلة غيره فيقتصر على المباشر قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا ان الاكراه
اذا اتصل بما لا يصلح آلة فيه فانه يقتصر على المباشر كذلك اذا اتصل بما يصلح آلة الا ان المحل اي محل الاكراه
والجناية غير المحل الذي بلائمه الاتلاف صورة فلو جعل المكره آلة لغيره فيه يلزم منه تبديل محل الجناية
فيقتصر على المباشر ايضا وان كان بالنظر الى نفس الفعل يمكن جعله آلة وهذا مثل اكراه المحرم على قتل الصيد

ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس لا شيء عليه ولا على الآمر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر القتل بنفسه لم يلزمه شيء فكذا لو اكره عليه غيره واما المأمور فلانه صار آلة للآمر فينعدم منه الفعل كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل العبد منه جناية على احرام نفسه لان المكره انما حمله على القتل ليكون جناية على احرام نفسه دون الآمر وهو اي المباشر في ذلك كما في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكن للآمر ان يجني احرام الغير بنفسه فكذا لا يمكنه بالاكراه فيقتصر على المباشر ولو جعل اي المباشر آلة للآمر تبدل المحل الجناية اذ محل الجناية يصير حينئذ احرام المكره وهو الآمر لكونه محرما دون احرام المباشر وفعله اي جعله آلة للآمر فعله والمكره لانه انما اكرهه على انتفاع الفعل في محل هو احرام المباشر فلو وقع ذلك الفعل في محل آخر وهو احرام الآمر يصير مخالفا لتبدل المحل ويلزم منه بطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن محل الاكراه وافعا بطريق الاختيار حينئذ فيبطل الاكراه لامحالة ويلزم من بطلان الاكراه عود الفعل الى المحل الاول وهو احرام المباشر لان سبب النقل الاكراه وقد بطل فانتقل عنه الى احرام المكره وهو باطل لانه استغنى عما لا يفيد فقلنا بانه تقتصر افعال على المباشر ابتداء فظهر الحاصل فيه كيلا يلزم المحذور المذكور قال ـــ ولذلك قلنا المكره على البيع والتسلم ان تسليمه تقتصر عليه لان التسليم تصرف في مبيع نفسه بالاتمام وهو اي ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة تبدل المحل وتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا ولا يتقال انه يمكن نسبته اليه من حيث انه اتمام البيع لا ينسب اليه من حيث هو غصب لانا نسبنا اليه من ذلك الوجه حتى كان للمكره تضمينه لو تلف المبيع في يد المشتري واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر حكمي استقام ذلك فما يعقل لا فما لم يحس قلنا ان المكره على الاعتاق عما فعله الجاني هو المتكلم وهو الاتلاف معقول الا المكره كذلك منفصل عنه في الجملة كاعتاق الصبي والمجنون محتمل للنقل باصل الاتلاف وهذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة التوكيل بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه وكذا فعلا لانه في اشرف جعل عذرا كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان يتحقق بهما ولهذا لا يصح اسلام الحربي المكره عما ذكرنا ومن الذي تجلبه وكذا الطلاق لو اكره المكرون ببيع ماله لقضاء دينه او المولي على الطلاق بعد مضي المدة بيع البيع والطلاق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالتلف عندنا واذا وقع الاكراه عن الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وقامه بان يجعل عند لا يشبه الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا فلهذا قال لاتلاف المال وصيد الحرم والاحرام على المكره وحد الزنا والقصاص على الفاعل لانهم تم الاكراه وانما يقتل المكره بالتسبب وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه ينتفي به الرضا ويفسد الاختيار لما آخرما قررنا انفا ـــ ولذلك اي لاجل ان محل الجناية اذا تبدل لم يجعل آلة يقتصر الفعل على المباشر قلنا كذا وفي بعض النسخ كذكر بالكاف دون اللام اي كما

قلنا

المكره ح

الفعل ؟

قلنا في المسئلة الاولى ان الفعل تقتصر على المباشر للتبدل المحل الجناية كذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم اي باع مكرها وسلم مكرها ايضا تقتصر عليه اي على المكره وهو المباشر للعقد فلم ينقل الى الآمر ان التسليم تصرف في مكره ينفسد بالاتمام لانه اكرهه على تسليم المبيع وهو متمم للبيع ولهذا كان للمسلم شبه بابتداء العقد على ما عرف وهو اي المكره وهو المباشر في ذلك اي في التصرف في منع مكره بنفسه بالاتمام لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه ولو جعل اي المكره وهو المباشر آلة للآمر تبدل المحل اي محل الآمر حينئذ تصرف في المغصوب لان في المبيع وتبدل ذلك يصير غصبا واذا كان كذلك لم يمكن جعله آلة فبقي التسليم مقتصرا على المباشر فيحصل به الملك للمشتري خلافا لزفر حتى نفذ اعتاقه وتدبيره عندنا لكنه فاسد ولو سلم طايعا بعد ما باع مكرها يملك المشتري ملكا صحيحا بالاتفاق لانه حينئذ يصير كانه اجاز البيع لخلوه عما لو اكره على الهبة فوجب مكرها وسلم طايعا حيث لا يجعل به اجازة للهبة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم اذ الهبة لا يتم بدونه وجه قوله ذكرنا انما حكمنا بانعقاد البيع مع الاكراه باعتبار ان المباشر لا يصلح آلة لغيره في العقد اذ الانسان لا يتكلم بلسان غيره فيبقى مقتصرا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح فيه آلة لغيره فينقل اليه ولهذا يضمن ويصار كانه سلم بنفسه الى المشتري ما لم يباشر فلا يقع به الملك للمشتري وينقض جميع تصرفاته قلنا ان هذا البيع منعقد بالاتفاق ولهذا لو اجاز او سلم طايعا نفذ لكنه منعقد بصفة الفساد لفوات شرطه وهو الرضا والبيع الفاسد يوجب الملك بالقبض وجواب ما ذكر من ان التسليم امر حسي يصلح آلة فيه فقد مر وهو انه لو جعل آلة فيلزم منه تبدل المحل وتبدل ذات الفعل فلم يمكن جعله آلة ولا يقال انه يمكن نسبته اليه اي نسبة التسليم الى الآمر من حيث انه اتمام البيع باعتبار انه لا يصلح آلة فيه لما ذكرنا من تبدل المحل لانا نسبنا التسليم اليه اي الى الآمر الذي اكرهه من حيث هو غصب لانه يصلح آلة فيه لانا نقول قد نسبنا التسليم اليه اي الى الآمر من ذلك الوجه وهو جهة كونه غصبا حتى كان للمكره وهو المباشر تضمينه اي يضمن المكره الآمر لو تلف المبيع في يد المشتري فلهذا حصل ان التسليم متمم بيع المباشر من وجه ومفوت لبيع من وجه فجعلناه مقتصرا على المباشر من حيث انه اتمام لعقد لانه لا يصلح آلة فيه لغيره ونسبنا الى الآمر من حيث انه مفوت لبيع لانه لا يصلح آلة فيه فجعلناه غصبا من وجه دون وجه فيرجع عليه بالضمان من حيث كونه غصبا وينفذ تصرفات المشتري من وجه كونه متمما لا غصبا والله اعلم قوله اذا ثبت ان نقل الفعل من المباشر الى المكره ونسبته اليه امر حكمي حتى استقام ذلك اي لانتقال فما يعقل وجوده من المكره لا فيما لا يتحقق وجوده منه بغير شرط النسبة الى المكره اي يتصور ذلك الفعل منه اذ لو لم يمكن وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولا تصور وجوده منه كانت النسبة اليه حقيقة لا حكمية وقد بينا انه حكمية فقلنا بناء عليه ان المكره على الاعتاق عما فعله الجاني اي المباشر للعتق اي يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء

اصطلاحي اكراه ما تقتل ؟

المكره

اذ المتكلم عما يوجب العتق لا يتصور منه الامر لانه ليس عالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فلا يمكن نسبة
الاعتاق الى الامر لانه لا يتصور كون المباشر آلة للامر لانه من الافعال التي تفتقر الى الالتلاف الحاصل بالاعتاق
يمكن نقله اليه لان الالتلاف فعل حسي يمكن جعله آلة فيه وقد ينفصل الى الالتلاف فعنده اي عند الاعتاق
في الجملة كاعتاق الصبي والمجنون محمل للنقل الى المكره باصل الالتلاف لتصوره من المكره ابتداء
فلذلك يرجع المالك على الآمر بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان الضمان الالتلاف فلا اختلاف بالايسار
والاعسار في اصل الاعتاق نصرف فوقي لكنه التلاف معنى ففي المعنى الاول وهو القول لا يتصور
جعله آلة فيقتصر الاعتاق عليه ويكون القول له وفي المعنى الثاني وهو الالتلاف يتصور جعله آلة فيضمن
الآمر ويستقل الالتلاف اليه قوله وهذا اي ما ذكرنا من الاحكام المنفصلة في الاكراه وهو عندنا
وقال الشافعي التصرفات اما قولية كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها او فعلية كالقتل والاتلاف
والاكل والوطء ونحوها ثم الاكراه اما ان يكون بغير حق او بحق فان كان بغير حق فجميع تصرفات المكره
اذا كانت قولية لغوا لانتفاء شرط الحكم لان صحة القول انما يكون بالقصد والاختيار ليكون القول
باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير اذ ما في اللسان انما يعتبر باعتباره كونه دليلا على ما في الجنان
فيبطل اي القول عند عدمه اي عند عدم القصد والاختيار ولهذا لا يصح كلام النائم لعدم الاختيار
ولا كلام المجنون لعدم القصد الصحيح فعرف ان صحة الكلام باعتبار وقوعه ترجمة عما في القلب والاكراه
دليل على انه متكلم لدفع الشر عن نفسه لاظهار ما في قلبه فلا يبنى عليه الاحكام وكذا تصرفاته الفعلية
فلو اكان الاكراه بغير حق كما اذا كان لاكراه لما جعله الشريعة عذرا في الاقدام على الفعل كان
مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان الاكراه بحق يصح تصرفات المكره ولهذا قال الشافعي لو اكره الحربي
على الاسلام فاسلم يصح اسلامه لانه اكره بحق فخلفه ما لو اكره الذمي على الاسلام فاسلم حيث لا يصح
اسلامه لانه اكراه باطل لانا امرنا بعدم التعرض لهم وكذا لو اكره القاضي المديون الممتنع عن ايفاء الدين
ببيع ماله لقضاء دينه صح البيع وكذا لو اكره القاضي المولي اي الذي حلف بان لا يقرب امرأته اربعة اشهر
على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء ولو اوقع بعد اشهر صح طلاقه لانه اكره بحق وهذا لان اذا كان بحق فقد امر
الشرع به فيكون مطلوبا شرعا فحكم بصحة اذ الشرع لا يامر بما لا يصح واما اذا كان بغير حق فهو حرام
شرعا فلا يصح قولا بنى عليه الاحكام والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده اي عند الشافعي في ابطال
القول والفعل عن المكره اذ الاكراه بالحبس بعدم الرضا وبفساد الاختيار فيلحق بالاكراه بالقتل دفعا
لضعف حقوقه ودفعا للضرر عنه واذا اوقع الاكراه على فعل فاذا تم الاكراه بطل اي سقط حكم الفعل
عن الفاعل سواء امكن نسبته الى المكره او لم يمكن فقامه اي تمام الاكراه عنده بان يجعل الاكراه عذرا
يصح لدى المباشر المكره الفعل شرعا سواء كان الاكراه بالقتل او بالحبس لدى من حق لو اكره بالاكراه التام

على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان واجرا كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده لكنه لا يجب
عليه اجراء كلمة الكفر بالاكراه التام ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه عنده وانما جعل شبهة
الاباحة شرعا دليلا على تمام الاكراه لان بثبوت الاباحة يدل على كونه معذورا في حق ايهم كالمضطر فاذا ثبتت
الاباحة شرعا في حال الاكراه دل على ان الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ينظر ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره
وهو الآمر هل نجعل المباشر آلة له نسب اليه والا يبطل اصلا اي لا ينسب لاحد لا الى المباشر ولا الى الآمر
فلهذا اي فلاجل انه اذا امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا قال الشافعي اذا اكره على اتلاف
مال الغير او قتل صيد المحرم او الجناية على الاحرام فالضمان والجزاء على المكره وهو الآمر لان المباشر يصلح آلة
له فنسب الفعل اليه اذ تمام الاكراه وقدم لان المباشر قد ينسب له الاقدام على الفعل والاتمام بثبوت الاباحة
عنده كما مر ولو اكره على الزنا والقتل لحد الزنا والقصاص على الفاعل لانه لم يتم الاكراه اذ تمامه بثبوت
الاباحة والزنا والقتل لا يباح بالاكراه فلا يكون تاما فلا يمكن جعله آلة للآمر فيقتصر على المباشر ولهذا
يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لخرج من البين ولم يأثم وانما يجب القصاص على المكره الآمر ايضا عنده بالتسبيب
اذ التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشر عنده على ما عرف من اصله ولكن نحن قد ذكرنا فيما سبق ان
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضا ملجيا كان او غيره او ينعدم به الاختيار اذا كان ملجيا الى آخر
ما قررنا وهو انه لما لم يوجب الاكراه عدم الاختيار دل انه لم يوجب فساده وفوات الرضا لا تكون له اثر في ابطال
التصرفات القولية والفعلية فوجب ترتيب الاحكام على ما هنا كما مر بعضه بفصله قال والذكر
يقع به ختم الكتاب با ـــــــــ حروف المعاني حيث بها
انها توصل معاني الافعال الى الاسماء وسطر من مسائل الفقه مبني عليها واكثرها واقوى عاطف وواو العطف والاصل
فيه الواو وهو مطلق الجمع عند نا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى
وانما ثبت الترتيب في قوله ان نكحتها اني طالق وطالق وطالق حتى لا يقع الا واحدة في قول ابي حنيفة خلافا
لصاحبيه فرجوعه ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لا بمقتضى الواو وفي قول الحلواني هذه وهذه
وقد وقعتا فالفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في اخره
ما يغيرا وله وعتق الاولى يبطل تحلية الوقف في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها فحله فما
اذا زوج الفضولي اختين في عقدين فقال اجزت نكاح هذه وهذه يبطل جمعا لان صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا تصدر به آخره يتبين ان الجواز صار آخره في حق اوله فبمنزلة الشرط والاستثناء
اقول انما اخر هذا الباب لانه في الحقيقة من المحدود في الاصول لكنه لما تعلق به بعض الاحكام الشرعية
اورده آخرا تتميما للفائدة واليه اشار في الاعتذار وسطر من مسائل الفقه مبني عليها والسطر لغة النصف
لكنه استعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للتحليل كقولهم لا تعلموا الفرائض فانها نصف العلم وقوله عليه السلام

في الخانية تتعدد شطر عمرها اي بعضه والحرف لغة الطرف يقال حرف الشئ بطرفه لانه طرف من الكلمات وقد يطلق
على حروف المباني ويسمى حروف التهجي من هجي الحروف اذا عددها وقد يطلق على حروف المعاني وسميت بها
لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء وذلك سميت ادوات او لدلالتها على معنى مع نحلة وحروف التهجي فان
الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق نحلة في الباء في بكر وبزيد ولولا الباء في مررت
بزيد لما توصل فعل مررت الى زيد فتم اطلاقه في لفظ الحروف هنا على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب
لان بعض المذكور فاسم مثل كل ومتى واذا وامثالها لكن طالما كان اكثر هاحروفا وقد سمى الجميع بهذا الاسم واكثرها
وقوعا حروف العطف بدلالة الاستقراء والاصل في باب العطف الواو اذ العطف للمشاركة والواو مدلول على
مجرد الاشتراك من غير تعرض لمعنى آخر نحلة وسيأتي بحروف العطف فانه يدل على معنى زايد على الاشتراك فان
العاطف يوجب الترتيب من غير تراخ وثم للترتيب مع التراخي فتكون الواو متمحضة لمعنى الاشتراك الذي هو اصل
العطف بمنزلة المفرد وغيرها بمنزلة المركب والمفرد اصل المركب وهي اي الواو وطلق الجمع عند نا من غير
تعرض لمقارنة كما زعمه البعض ولا لترتيب كما زعمه بعض الشافعية وعليه الجمهور من اهل اللغة وائمة الفتوى
اي اهل الشرع وهذا حكم لا يعرف الا بالاستقراء وهو تتبع استعمال العرب وبالتامل في موضع كلامهم كالحكم
الشرعي لا يعرف الا من تتبع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص وقوانين الشرع
الموضوعة لاستخراج الاحكام انهم يوجدفيهما والاستقراء والتامل المذكور دليل وحجة على من ادعى انها
للترتيب دون الجمع المطلق وقد ثبت ذلك عن نقلة ائمة اللغة وتعلم حجة بابها وقد نقل عليه سيبويه في
سبعة عشر موضعا في كتابه فلا حاجة الى ايراد اخرى والجواب عن شبه الخصم والفراء انما قال بالترتيب حيث
يستحيل الجمع ضرورة فلا تكون قايلا بانه للترتيب مطلقا قوله وانما يثبت الترتيب جواب عن قول
طائفة زعموا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عند صاحبيه استدلالا بما ذكر في المسئلة وهي قوله لاجنبية
ان تكلمتها فانت طالق وطالق وطالق او لامراة قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
فاذا وجد الشرط يقع طلقة واحدة عنده والثلث عندهما فدل على ان الواو للترتيب عنده اذ لو لم يكن للترتيب
لكان ينبغي ان يقع الثلث عنده ايضا كما لو قال ان تزوجتها فانت طالق ثلثا ودل ايضا على انها للمقارنة عندهما لانها
لو لم تكن للمقارنة لكان ينبغي ان يقع طلقة ويلغو ما بعده كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
تقرير الجواب انهم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عنده والمقارنة عندهما بناء على ان موجب الواو والترتيب عنده
والمقارنة عندهما كما زعموا اذ الترتيب والمقارنة في صورة لا يفتقر الى كون الواو موضوعة لذلك اذ القضية
الجزئية لا تصح الا فاقدة الكلية لجواز ان يكون ذكر الاخلاف بناء على امر آخر كما سياتي اذ لو كان الواو موضوعة
لذلك لاطرد في جميع صوره ولكنهم لم يطردوا فانهم اتفقوا على انه لو تخلل في غير المدخول بها فقال انت طالق وطالق
وطالق لا يقع الا واحدة وكذا لو اخر الشرط بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فانه يتعلق الكل وينزل ان

جملة بالاتفاق فلو كان الاختلاف في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الخلاف في المسئلتين
ايضا لوجود المقتضي له بل اختلافهم في هذه المسئلة راجع الى امر آخر وهو ان تعليق الطلقات متعاطفة هل
يوجب التفريق تام لا فاقا او لابي حنيفة انه يوجب التفريق في الوقوع لان الجزء الاول يتعلق بالشرط بنفسه او واسطة
لانه كلام تام مستغن عما بعده فلم يتوقف صدر الكلام على ما بعده انما يكون لوجود ما يغير كالشرط
والاستثناء ولم يوجد اذ الفرض ان الشرط متقدم فيتصل الجزاء الاول به او واسطة نحلة والواو آخر لا يتوقف
الى الآخر لوجود الشرط فيتعلق من جمعا ويثبت ان كذلك وطالق الثاني تعلق بواسطة الاول لكونه جملة ناقصة
فيتوقف على الاول لافتقارها فصار طالق الاول واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق بعد تعلقه والثالث
تعلق بواسطتين والمعلق كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يقع واحدة للواو الحالية للبا في فكذا في المعلق
عند وجود الشرط اذ المعلق بالترتيب ينزل كالمنجز كالجواب اذا تظمت في سلك ينزلن عند الاتحاد على الترتيب
فثبت ان الترتيب حصل عنده بهذا الطريق لا ان مقتضى الواو والترتيب فلو بغير موجب هذا الكلام لكان
باعتبار ان الواو للمقارنة وليس كذلك فلم يتغير موجب العطف به وقالا موجب هذا الكلام الاجتماع ان
الجزاء الذي في جملة ناقصة لكونها جزاء بلا شرط فشاركت الاولى اذا العطف للمشاركة فيوجب اعادة ما في
الاولى ليصير كاملة به ولا يلغو كما في قوله انت طالق وعمرو وهذه طالق ثلثا وهند وهذه حيث طلقت الثانية
ثلثا لان جزاء الاولى صار معادا للمحلة وما لو قال لهذه طالق ثلثا وهذه طالق حيث لا يطلق الاخرى الا
واحدة لانها كاملة بخبرها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير
ما بعده يتم الاولى ويلغو الشرط شرطا للثانية والثالثة ليصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط
ولم يتعلقا حالا وتساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط ولبس بين الاخرى ما يوجب الترتيب
اذ الواو لا يوجب ذكر متعلقات الاخرى غير موصوف بالترتيب فيتعين لذلك ان الترتيب في الكلام لاني ضرورة
هذا اللفظ تطلقها عند الشرط كالو كرر الشرط ثلث مرات مع غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق تطلقة ونصفا
فانها تطلق ثلثا وفي الاجنبية تنتين بالدخول ولا يلزم ما اذا اخر غير المدخول بها فقال انت طالق وطالق
فانها تطلق واحدة لانا نقول خلافا لاحمد وبعض المالكية والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى ان ازمنة
الوقوع متفرقة فلا يقع مجتمعة فتبين بالاولى فلا يقع ما بقي وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط
ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو اراد ان يقول فقال انت طالق وواحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة
ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلثا كذا في الاسرار وفوق الامام من مسئلة الكتاب وما استشهد به وتلومنا لو
كرر الشرط بانه اذا تكرر الشرط يتعلق الكل بالشرط بلا واسطة بالعطف وينزلن جميعا وكذا اذا اخر الشرط لان
اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغيره اذ له واول الكلام ههنا تنجيز لوجود الشرط اخرا فقد وجد

المجزوم وهو الشرط فيتوقف عليه فيتعلق الكل بواسطته بذكر الشرط فيقعن جميعا وكذا قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا الاسم يوجد في اللغة لفظا بدليا وجزء منه فكان لواحد مع النصف كاسم واحد منزلة احد عشر وعشرين الا ترى انه لو نجز بهذا فقال انت طالق تطليقة ونصفا يقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين تطليقة يقع الثلث جملة ولم يقع الواحدة او لا ثم العشرون وبلغوا كما قالوا ثم فوكذا ههنا فاما قوله طالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما يعتبر بمعنى الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلث وكذا قوله لا بل ثنتين لان هذا الكلام لاستدراك الغلط والاضراب عما قبله باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لو قال لو معها اخرى وقال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ترجيح قولها بان المعلق ليس بطلاق في الحال فلا يقبل وصفا للترتيب في الحال اذ الوصف لا يبقى الموصوف وكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجدنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع كلمة ثم او بقي وصفا له بعد الوقوع نحو كلم بعد ثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم او بعد ذكر الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني الله يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك اذ زمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فبقوا عتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع وقال شمس الائمة ما قالا لو حنيفة اقرب الا مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط كل الملفوظ به يصير طلاقا اذ المعلق عند الشرط كالمنجز عنده فاذا كان من ضرورة العطف افادة هذا الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك وقوعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بائنة لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق قوله وفي قول الكوفي اعتنت هذه وهذه انما يطل نكاح الثانية لا آخرا جملا ايضا لرد نعم يستدل بهذه المسئلة على ان الواو للترتيب عندنا وبالمسئلة الآتية بعدها على انها للمقارنة عندهم وهو جواب عن النقض الوارد علينا قوله ان الواو لمطلق الجمع دون الترتيب والمعية تقرره ان يقال لو زوج فضولي امتين برضاهما بغيرا ذن مولاهما من آخر في عقد واحد فعندنا في النكاح موقوف على اجازته فان اعتقهما معا صح نكاحهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه بطل نكاح الثانية لما سياتي ولو اعتقهما بحرف العطف بان قال اعتقت هذه وهذه وهي مسئلة الكتاب المقصود بالايراد بطل نكاح الثانية ايضا فهذه دلالة على ان الواو جعلوه للترتيب هكذا وضع المسئلة شمس الائمة وفخر الاسلام وضع هكذا زوج رجل امتين من رجل بغيرا ذن مولاهما وبغيرا ذن الزوج فقوله بغيرا ذن الزوج قيد لا حاجة اليه وعلى تقرير التقييد لا بد ان تقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا جواز ان يتوقى الفضولي طرفي النكاح ولو زوجها الفضولي اختين في عقد واحد بطل نكاحهما ولا استدبوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزت نكاحهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين

بان قال

بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعده اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية وان اجازهما بحرف العطف بان قال اجزت نكاح هذه وهذه ثم قال بعده اجزت نكاح هذه بطلا جميعا وهي مسئلة الكتاب المقصود بالايراد هذه دلالة على ان الواو للتقارن يقرر الجواب انه لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين عقيب الواو وانما بطلا بناء على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الامتين لم يوجد في آخره ما يغير اوله لان اعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى ولا نكاحها فلا يتوقف اول الكلام فيتحقق الاولى قبل الكلام بعتق الثانية فلا يبقى محلا للنكاح لعدم جواز نكاح الامة على الحرة فبطل نكاحها ولا يتوقف اذ الامة لا تصير محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف ولهذا لو تزوج امة نكاحا موقوفا او تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة مطلقا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم وكان لحق يلزم حكمه حتى لم تعتبر المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح حتى تنضم الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد عتق الاولى بخلاف الفراغ عن المتكلم بعتقها ثم بضم النداء كما عتاقا لفوات المحل في حق التوقف قبله وانما قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد ذلك صح لانها قد صارت حرة فحله وفي مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان يغيرا وله يتوقفا وله الكلام عليه كما يتوقف على الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغيرا وله لان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح فيتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلم يذكر بطلا وابيه اشار بقوله لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلبه عنه الجواز فثبت ان الترتيب في الاول والمقارنة في الثانية فاتيان بدليل آخر لا يمتنع الواو وقد ذكر بعض المشائخ انه لا فرق بين المسئلتين وانما اختلف الجواب فيهما لاختلاف الوضع فان في مسئلة الامتين قال لهذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة كاملة فاذا عطفت عليها كاملة لا يوجب المشاركة فلا يتوقف الكلام على آخره كما عرف في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة طالق وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال لهذه وهذه اجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين والفرق ما بيناه قال وتدخل الواو على جملة كاملة لخبرها فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف وقوله تعالى ختم على قلبك وختم الله الباطل قوله تعالى والراسخون في العلم اوفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر انما وجبت لافتقار الثاني في الجملة الناقصة فشاركا الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله انت طالق وطالق وطالق يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار اليه في نحو ما اني زيدا وعمرا وضربه

الاستبداد به

قد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها معطوفة على جملة كاملة ولا يوجب مثل هذا العطف المشاركة في الخبر كقوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب بهذا العطف المشاركة فيما تم به الجملتان المذكورتان وهو قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو الشرط الذي تضمنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات لان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا قد مر في فصل الاستثناء وهي ان الاستثناء اللاحق به مختص به غير راجع الى ما تقدم فبقي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها وكقوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط فلا يوجب المشاركة اذ لو دخلت تحته كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب وجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في يمح في الخط واللفظ ليس بالجزم للشرط بل سقوطه لفظا لالتقاء الساكنين من الواو وهمزة الجلالة وسقوط خطا اتباعا للفظ مثل سقوطه في قوله ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية ولهذا وقف يعقوب عليها بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بلا واو اتباعا لخط المصحف والدليل على انه ابتداء كلام اعادة الفاعل وهو لفظ الجلالة اذ لو كان من تمام الشرط لقيل ويمح الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اي ان يشاء الله يختم على قلبك فلا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم وقيل هو الانساء اي ان يشاء الله ينسيك ما اوحي اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزئ بك ولا يكذبوك وقيل هو عدم الفهم اي ان يشاء الله يختم على قلبك فلا تميز الحق من الباطل كما فعل بأولئك الكفرة يذكره احسانه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويترحم عليهم ولكن بما ختم على قلوبهم وما ينزل لهم من انواع العذاب ويمح الله الباطل اي يظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم عليهم حتى يصيروا غالبين ظاهرين عليهم وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا تامل فيها حق التامل ويمحو الباطل بالحجج والبراهين بكلماته اي بحججه كذا في شرح التاويلات وكقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون فانه جملة تامة غير داخلة تحت قوله وما يعلم تاويله الا الله وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما عرف في المتشابه من مذهب السلف والخلف وكذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لان الثانية تطلق واحدة لانها جملة تامة فلا تشارك الاولى في خبرها بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث تطلق الثانية ثلثا لانها جملة ناقصة فتشاركت الاولى في خبرها وهذا لان الشركة في الخبر انما يثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني الى الاول لعدم افادته بدونه لا لمجرد العطف فاذا كان الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار ولهذا اي لان الاصل ان ثبوت الشركة للافتقار قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثل ما تم فلا يجعل كانه اعيد مرة اخرى اذ الاضمار على

خلاف

خلاف الاصل انما يصار اليه للضرورة وقد ارتفعت ههنا بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو الاضمار اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة بان يمتنع ان يكون ما تم به الاول يتحد بينهما فحينئذ يصار الى تقدير مثله حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تتعلق الطلاق والثالث بعين ذلك الشرط وليس كتكرار الشرط ولا يقتضي العطف الا استبداد بالشرط كانه اعيد للثاني والثالث لما ذكرنا ان المقصود وهو الافادة يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا خلاف التكرار فانه يمكن ان يتحد الاجزية المتكررة بشرط متحد فلا يتعدد ومثله كما زعم ابو يوسف ومحمد وفائدة تظهر ايضا فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان الشرط كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت غير مدخول بها بالاتفاق وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة فلو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في خبر الاولى بل يجعل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة فيه بعينه لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل منهما الف لانا نقول تعذر اثبات الشركة ههنا لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولانه بالانقسام يفوت موجب الكلام اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قوله وانما يصار ابداء الى الاستبداد بالخبر في الثاني في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله انت طالق وفلانة ضرورة اذ لا يتصور اشتراكهما في مجيء واحد واشتراكهما في طلقة واحد فصار الاستبداد واعادة الخبر ضروريا لا يصار اليه الا ضرورة وهو امتناع الاتحاد والاشتراك فيما تم به الاول اصليا قال وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع لان الحال يجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها اي ابوابها مفتوحة وقالوا فيمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر ولحربي انزل وانت آمن ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء ولا يامن الحربي ما لم ينزل وفي قوله انت طالق وانت مريضة او وانت مصلية لعطف الجملة حتى يقع في الحال على احتمال الحال فلو نواها تعلق الطلاق بالمرض والصلوة وفي المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البز انها لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بلا مشورة فبقيت المضاربة عامة وفي قولها لزوجها طلقني ولك الف حملاه على المعاوضة كالاجارة وابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى لو طلقها لا يجب شيء لانها للعطف حقيقة فلم يترك الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زائد فلم يستقم ترك الاصل بمحتمله والاجارة لانها معاوضة اصلية

وقولها ولك الف درهم ليس بصيغة الحال وصدر الكلام غير مفيد الا شرط التحرير فجعل عليه وقوله انت طالق
مقيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة لا دلالة فيها على الحال لكنه تحتمله فصحت نيته وقوله واعملي في البيت
لا يصلح للحال للاحد وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان يراد به اعلاء الدين ويطلب الحربي
مع الدين ومحاسنه وكان الظاهر فيه للحال والكلام يحتمل الحال ايضا اقول وقد يستعار
الواو والحال والعلاقة المجاورة للاستعارة معنى الجمع لان الحال يكون صفة في الحقيقة فجامع ذا الحال فيناسب
مفي الواو ويكون لمطلق الجمع ومنه قوله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اى اذا جاءوها والحال ان ابواب الجنة
مفتوحة قبل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن
مفتحة لهم الابواب فلهذا جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها وذكر الله في بيان انعام اهل
الاسلام والذين يأتيكم ان يكون ابواب دار رضائه التي هي مغلقة التعظيم مفتوحة حال وصول الضيوف اكراما
لهم وتأخير فتح باب العذاب ايضا ليتبين بالكريم فلذا جيء بالواو وجواب اذا محذوف تقديره اذا جاءوها وهاكذا
هذه الاشياء التي ذكرت لاقوله فادخلوها خالدين دخولها وانوا المتبادر من ادخلوا ان الماضي في صفة ثواب اهل الجنة
قد حذف على انه شيء لا يحيط به الوصف والاصل في الحال ان لا يبدء بالواو الموجب لدخول الربط والتعلق بين
امرين فاذا حصل الربط بشيء آخر استغنى عنه وقد وجد رابط آخر وذلك لان الاعراب لا ينتظم الكلمات الا ان هنا كلمات
تتعلق بمنتظم معانيها فاذا وجد الاعراب قد يتبنا وان شيئا بدون الواو كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا فاكان ذلك
دليلا على تعلق هنا كمعنوي فكون معينا عن تكلف معلق آخر ولهذا لا يتوسط الواو بين الفعل والفاعل والمفعول
ولا بين المبتدأ والخبر الا ان الحال قد يقع جملة مستقلة غير محتاجة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير
منقطع مما كما ترى في قولك جاءني زيد وفرسه بود فاحتيج لذلك الى رابط وهو الواو والعطف اختلف فروع اصحابنا
على هذا الاصل في بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها اختلفوا مع الامام صاحبه فقالوا فيمن قال
لعبده ان دخلت الدار وانت حر والحر بن انزل وانت آمن انا لواو في هاتين المسئلتين للحال حتى يتعلق العتق والامان
بالاداء والنزول وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت طالق وانت تصلين ومصلية ان
الواو للعطف الجملة فيتعلق الطلاق بالمرض والصلوة بل يقع في الحال لعدم احتمال الواو وهنا ان يكون للحال انا نواها
فلا يقع في الحال بل يتعلق الطلاق بالمرض والصلوة وقالوا في المضاربة فيمن قال لآخر خذ هذا المال مضاربة واعمل
به البزان الواو هنا للعطف الجملة الثانية على الاولى ولا يكون للحال الا ان نوى فلا يصير شرطا بل مشورة فلا يتقيد
العمل بالبزازة والبز من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته بل يتبع المضاربة علمة في سائر التجارات
ولا تتقيد نصا في البز واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني وكان الف فقال لا بو يوسف محمد يجب المال عليها
بالطلاق حملا الواو على الصفة او على الحال مجازا اما حملا على ابتدا فلان الواو للجمع والبا للالصاق ومعنى الجمع
موجود في الالصاق فحمل عليه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة من جانب المرأة ولهذا يرجعان قبل الاتباع

والمستعمل

والمستعمل في المعاوضات ابتداء الذي يؤدي معنى الالصاق دون الواو والباء للالصاق احد العوضين على الآخر
فحمل عليه كما في قوله اجعل هذا الطعام وكذا درهم بدلالة المعاوضة ايضا واما حمله على الحال فيدل لالة
المعاوضة فانها تقتضي العوض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو والحال ليصير وجوب الالف عليها
شرطا للطلاق وبدلا لانه لان نفسها ليسلم لها بدل المال وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون عليّ
الف درهم وقد عرف ان الاحوال شروط وكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك الف فلما قال انت طلقت
كان معناه طلقت بشرط وجوب الالف عليك وصار بمنزلة قوله اذا اديت الي الفا وانت حر وقال ابو حنيفة
لا يجب شيء بالطلاق لان الواو للعطف حقيقة فلا يترك الحقيقة الا بدليل يعارضها والمعارضة ههنا
لا يصلح دليلا لترك الحقيقة لان معنى المعاوضة امور ثلاثة في بدل البدل العوض اذا دخل في الطلاق
يصير عينا من جانبه حتى يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به لو قال ان حلفت بطلاقك فكذا لا يصير
معلقا للطلاق لتبولها المال والتعلق بالشرط عدم والايمان لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى
المعاوضة فيه اصليا لما صارت عينا وصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات ولذلك يوجد الطلاق
بدون العوض فعلم انها ثبت ان المعاوضة من عوارض الطلاق فلا يصلح بغير الحقيقة العطف لان العارض
لا يعارض الاصلي لخلل في الاجارة لان المعاوضة فيها اصلية فجاز ان يعارضها امر اصليا وفيه بحث لانا
سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض لكنه متعين اذ لا معنى بقوله طلب المرأة الطلاق وذكرها الالف
في معرض الطلب ولا معنى للعطف اذ لو اريد ذكر الالف في سلك يصير من عطف الجملة على الجملة لكان بعيدا
اذ لا مناسبة بينهما والعطف لا يجوز الا لجامع ولهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص ثلث القرآن
وخف رجل الخليفة اليسرى ضيق والحمل على المجاز اولى من الالغاء قوله وقولها وكذا الف درهم ليس
بصيغة للحال ايضا هذا اشارة الى الفرق بين قوله طلقني وكذا الف وبين ما قاسا عليه وهو قوله اذا اديت
الف وانت حر لان الحال اما فعل نحو جاء زيد يتكلم او اسم فاعل نحو جاء زيد متكلما لان اصل الحال ان يكون
بامر غير ثابت ولذلك لا يجوز ان يقال جاء زيد طويلا او اسود واذا كان كذلك فلا يصلح قوله وكذا الف للحال
لانه جملة اسمية دالة على الثبوت فحل وقوله وانت حر فانه اسم مشتق فيصلح لصيغة الحال وحاصل ان دلالة
الحال في قوله وكذا الف محدودة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال في قوله وانت حر فقد
وجد المعنيان فجعلت للحال ولان صدر الكلام يفيد قوله اذا اديت الف غير مفيد شيئا الا شرط التحرير لانه
لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضربية ايضا لانها لا تكون من غير عقد
واصلاح ولان النصرانية عرفا لا يكون بهذا القدر فانها لا تريد في الشهري ثلثين واعشرين فاذا كان كذلك
علمنا انه شرط للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال فحاله وقوله انت طالق
وعليك الف درهم فانه ايقاع مفيد بنفسه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وكذلك قولها طلقني وكذا الف

قوله

التماس صحيح منه فليس لاحد ان يحمل على الحال ويكون من وكلاف وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم هذا تقرير ما في الكتاب وهو يعينه ما خوذ من كلام فخر الاسلام وهو مشكل اما اولا فلان الحال لا تختص بالفعل او اسم الفاعل بل يجوز ان يقع الحال جملة اسمية او فعلية او ظرفية كقولك جاء زيد وهو راكب والشيخ طاب ثراه ذكر في كتبه سيف وعليه خنة وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا مشتقا كان او غيره وكل الف من هذا القبيل عليه صلاحية الحال دون العطف لاختلاف الجملتين انشاء واخبارا او انشاء وانشاء واما ثانيا فلان في قوله وانت حر صيغة الحال ليس بجيد لان قوله حر وحده ليس بحال والا لكان منصوبا بل هو خبر مبتدا والجملة الجملة من المبتدا والخبر وقع حالا وهو ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله وكل الف حالا اولى لاحتمال كونها فعلية لان الظرف متعلق بفعل على الاصح اما قوله انت طالق وانت مريضة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على ان انقطاع الطلقة في المرض اذ هو سبب للترجح ولكنه يختار ذكرا انه لا استمتاع بها في مرضها يطلقها فتجتنب ونوخشنا منها واعتبار الظاهر لا يصلح قضاء ولكونها محتملا تحت بينة ديانة وكذلك في قوله واعمل به

قوله البزازي يصلح للحال لان شرط الحال ان يكون مجامعا لذي الحال والعمل معدوم وقت الاخذ انما يوجد بعده مع ان استغارتها للحال بضرورة تصحيح الكلام عند تعذر الحقيقة وهو هنا غير متعذرة لكون الجملتين فعليتين فيكون للعطف دون الحال والا انما يحمل على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اذا لامر امين وعند العمل وكيل وعند الربح شريك فلا حاجة لاعمال الواو على المجاز فيكون مشورة لا شرط مع ان الاطلاق والعموم في النصوص اصل في المضاربة اذا لغرض حصول الربح وهو انما يحصل به فلا دلالة على جعله حالا واما الواو في قوله انت امين لو انت امين تحمل على الحال لان فيه دليلا على انه للحال اذ الامان انما يراد به اعلاء الدين وبالنزول يثبت امين بالبينة فيحصل هذا المقصود بالوقوف على تحاسن الاسلام ومعاينة اعلاء الدين فكان الظاهر فيه الحال لبصير معلقا بالنزول اينا والكلام مختلف الحال ايضا لكونه مشتقا فيحمل عليه لامتناع الحمل على العطف لكون الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذكر مانع من العطف اذ لا بد لصحته او احسنه من نوع اتصال بين الجملتين ولما جعلناها للحال وللاحوال شرط لكونها مقيدة كالشرط لكونها معلقة تعلق الامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق حيث يتعلق الطلاق بالركوب كما يتعلق بالدخول فصار الشرط هو المجموع وهو الدخول راكبا فكانه قال ان نزلت فانت امين كقوله اذا اديت الي الفا فانت حر فعناه ان اديت الي الفا فانت حر وقد ورد هنا اشكال لغاية الصعوبة وهو ان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امين لا في قوله اذا فمقتضى ان تكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول لان ما دخل عليه الواو حال فتكون شرطا دون ما لم يدخل عليه كما في قوله انت طالق وانت راكبة اذ نوى التعليق كان تركيب شرطا للطلاق لدخول الواو فلا لعكسه

ويلزم

ويلزم ايضا ان تكون الامان والحرية سابقتين على الاداء والنزول اذ الشرط متقدم على المشروط فلا يكونان متعلقتين بالاداء والنزول اذ اذا تعلق التعليق كان كل واحد واقعا في الحال وانتم عكستم الامر حيث جعلتم الاداء والنزول شرطا للحرية والامان واجيب عنه بوجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض وكقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها وهو شايع ذايع في الكلام فيكون التقدير لكن حرا وانت مؤد ولكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت آمن في هذه الحالة وثانيها ان قوله وانت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود حالة الدخول الامن الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذ اتى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء فيكون الحرية معدومة متى الحال معلقة بالاداء وكذا الامان معلق بالنزول وثالثها ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير المعنى اذ اتى الفا فصيرا حرا فكون الحرية معلقة بالاداء كتعليق الابتيان في قوله اينتي اكرمك فيكون على الشرط والجزاء نظرا الى المعنى فيكون التقدير ان اديت الي الفا فانت حر قال ـــــ واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ وفيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول وقال احرار وهو حر على الجزاء البيع وفيمن قال لخياط اظهر هذا الثوب اي كفيني قميصا فقال ذلك فقطعه فاذا هو لم يكفه ضمن الخياط كانه قال ان كفاني قميصا فقطعه وفيمن قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فدخلت فانه يقع على الترتيب فتبين بالاول ولهذا اختص الفاء لعطف الحكم على العلة كما يقال اطعمته فاشبعته وقال على الفور لئن لم تجزني ولدا لاقتلن مملوكي فيشتريه فيعتقه اقول ـــــ موجب الفاء الوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف ولهذا اي لاجل ان الفاء للوصل والتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ان يشترط لوقوع الطلاق دخول الثانية بعد الاولى من غير تراخ حتى لو دخلت اولا الثانية ثم الاولى او دخلتا الثانية بعد زمان متراخ وهو اليوم فصاعدا لم يقع الطلاق اذا الشرط شيآن ان يدخل على الترتيب ولم تحصل بينهما تراخ والمجموع ينتفي بانتفاء اي جزء كان فلا يوجد المجموع الا بجمع اجزائه ولذا قالوا فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال اشتريت فهو حر فانه قبول للبيع اقتضاه لانه ذكر الحرية بحرف التعقيب وهو الفاء بعد الايجاب ولا يتوقف العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول وكانه قال قبلت فاعتقته فهو حر فبيع البيع ويعتق لوقال هو حر بالواو او هو حر بدون الواو والكون قبولا فلم يجز البيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا للرد الا الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وانكاره عليه كانه قال كيف تبيع وهو حر محتملا ايضا لقبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك لا يعتق بعد كذلك قالوا فيمن قال لخياط اظهر هذا الثوب اي كفيني قميصا فقال نعم فاقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه انه يضمن الخياط وكذا ان الفاء للوصل والتعقيب فبذكره تبين ان شرط الكفاية في الاذن

تبين

مطلب

الاكرام ح

حر ح

مطلب

مطلب

فكأنه قال ان كفاني تصافا قطعه والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع حاصلا
بقبر اذ فيوجبا لضمان وكذا قالوا فيمن قال لامرأة وهو غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فدخلت فانه يقع المطلقة على الترتيب فتبين بالأولى ويلغو الثاني لعدم المحل قال بعض شارحي هذا
قول لا حنفية واما عند صاحبيه فينبغي ان تطلق ثنتين لان العمل يوجبا الفاء هنا غير ممكن لان الاخرية
لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيحصل الواو مجازا وحكمي على الخلاف كما مر في ت
والصحيح انه تطلق واحدة عند الجميع لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاول والثانية في الوقوع كما لو
قال بكلمة بعد ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة كذا قال شمس الائمة قوله وهذا اي ولان الفاء للتعقيب
من غير مهلة اختص الفاء بعطف الحكم على العلل لان الحكم مترتب على العلة بلا فصل بزمان كما يقال اطعمته فاشبعته
واسقيته فاروبته فان الاطعام علة للشبع والسقي علة للارواء وكذا في قوله علم لم تجبني ولدوا لان تجده مملوكا فيشتريه فيعتق ردخول الفاء على قوله فيعتق على ان كونه معتقا حكم الشراء فكون الاعتاق
متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما فلا يحتاج الى اعتاق آخر بعد الشراء كما قالوا بخلاف ما اذا ذكر
محل يوجب الفاء لا بد من زمان بعد فراغ الشرائط فيقع الاعتاق ثم يترتب عليه العتق وانما حق الثنيا
على اللام مجازا لان الولد للولد هذه الصورة لان الوجود انما حصل له بواسطة الوالد وهو من اعظم النعم وجميع
النعم توابع له فلا يمكن للمولد مجانا الا اذا وجد مملوكا واعتقه بالشراء لانه حينئذ يكون من نوع مجازاة
اذا لرق انما الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ اي كافرا فهديناه فاذا زال
عنه الرق بالشراء صار كانه احياه فيكون مجازيا لما عتبار انه كان سببا لاحيائه اولا قال وقد تدخل
الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير معنى الثاني بتا لا بشرط فقد اتاك الخوف ولهذا قلنا فيمن قال لعبده
اذا اتى الفا فانت حر انه يعتق للحال لان العتق دام فاشبه المتراخي وكذا لو قال للحربي ان نزلت فانت آمن فصار
امنا للحال نزل او لم ينزل لم يجعل معنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه ولهذا
قلنا فيمن قال له علي درهم فقد درهم يلزمه درهمان لان المعطوف عليه الواو ويصير قوله الترتيب الى الوجود دون
الواجب فجعل مستعارا لمعنى الواو ووقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فجعل مبتدأة لتحقق الاول
كانه قال له درهم لا ان هذا لا يصلح الا باضمار فقد ترك الحقيقة اقول الاصل في الفاء ان يدخل على
المعلول ويحكم العلة لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة والايدخل على العلة لانها متقدمة عن الحكم لتقدم
المؤثر على الاثر فلا يكون عقيبه لكن قد تدخل الفاء على العلل عند خلو الاصل اذا كانت العلة مما تدوم لانها اذا
كانت مما تدوم كانت في حالة البدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيتصور فيها التعقيب فيصح دخول الفاء عليها بهذا
الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذا ظهرت آثار الخلاص فقد اتاك الخوف باعتبار ان الخوف الذي
هو علة الاشارة بقي بعد ابتداء الاشارة باعتبار دوامه ويسمى هذا الفاء الفاء التعليل لا لتعقيب لام التعليل والاشارة
لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والخوف الخيبة وقيل انما تدخل

على العلل

حاشية

على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على
العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى والاجل ان الفاء للتعليل يدخل
على العلة قال الصحابي فمن قال لعبده اذا اتيت الفا فانت حر انه يعتق في الحال ولم يتقيد بالاداء لان الفاء للتعليل
فيصير معنى قوله فانت حر اذا اتيت الفا لانك حر وانما دخل الفاء على العلة لان وصف الحرية مما يدوم فاشبه
المتراخي ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وهو جعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية لا دلالة على الثبوت
بمعنى المستقبل وانما يجعل اذا كان كلمة ان ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا فانك تقول ان
تأتني اكرمتك ولا تقول ان اتيتني اكرمتك بل يجب ان يكون حينئذ بالتي اكرمتك بالاستقبال فكذا الجملة
الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ان اتيتني فانت مكرم وكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل اذا
كانت مقدرة لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل والان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى
المستقبل لما اذا كانت ملفوظة لم يجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى وكذا قالوا فيمن قال للحربي
انزل فانت آمن انه يصير آمنا في الحال انزل او لم ينزل لان معناه انزل فانك آمن والامن مما يدوم
فجاز دخول الفاء عليه قوله ولم يجعل بمعنى التعليق هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجعل
قوله اذا اتى الفا فانت حر وانزل فانت آمن بمعنى تعليق الحرية بالاداء والامان بالنزول كان اضمر
الشرط فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن كما في صورة الواو وتقرير
الجواب ان الاضمار على خلاف الاصل يصار اليه عند الضرورة لتصحيح الكلام وههنا يصح الكلام بدونه
فلا يصار اليه لا يقال ردخول الفاء على العلة ايضا على خلاف الاصل كما مر فلم يحتج على الاضمار لانا نقول
فما ذهبنا اليه عمل بتحقيقه الفا من وجه لان العلة اذا كانت مما يدوم فحصل الترتيب وكان اولى من الاضمار
ولهذا اي لاجل ان الفاء للعطف بصفة التعقيب قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم يلزمه درهمان لان الفاء
للعطف وموجبه المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب ان يكون الثاني غير الاول لكنه لما تعذر
اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتيب ههنا اذ لا ترتيب في الواجب لانه انما تحقق الترتيب فيما يتعلق
بالزمان وهو المعدوم دون العين فانه لا يبقى فاذا لزمه هذا الدرهم اولا وهذا آخرا وانما لزمه هذا ثانيا اولا وهذا
ثابت اخرا والدراهم في الذمة من حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فلزم صرف الترتيب الى الوجوب اي له
على وجوب درهم وبعد آخر وبقاؤه الى ان تعذر حقيقة الفاء وهو الترتيب في الواجب جعل مجازا عن
الواو لشاركتهما في نفس العطف كما قال لاربعة دراهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم لانه لما تعذر معنى الترتيب
لما ذكرنا صار لغوا فجعل كما لو جملة مبتدأة بمجرد ذكر المبتدأ فتحسن مضمونا لجملة الاولى وتاكيدها كانه قال في درهم

مطلب

والامان

على جملة

مراغمة

كقول رؤبة يرد أن يعربه فيجعلها اى اعرابه اعجام لما الا ان هذا اى جعله جملة مستأنفة كما فعله الشافعي لا يطل الا بايا فهو ترك حقيقة العطف والغاء الفاء من كل وجه وفيما ذهبنا اليه وان كان فيه ترك الحقيقة من وجه فقد اعتبارها من وجه اخر فانه وان فات العمل بصفة التعقيب من الوجه الذي ذكره فقد حصل العمل بمعنى العطف وكان اولى مما ذكره الشافعي قال ـــــ واما ثم فللعطف على التراخي ثم عند ابي حنيفة على وجه القطع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار بنصب الاول ويلغو ما بعده ان كانت سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغى الثالث في المدخول بها ينزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا آخر الشرط وان قدمه تعلق الاول وينزل الثاني والثالث عندهما تعلق جميعا وينزلن على الترتيب اقول ـــــ كلمة ثم حكمها موضوع للعطف على سبيل التراخي ومعنى ان يكون المعطوف بها معطوفا عليه مهملة في الفعل المتعلق بها ثم اختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم معا حتى جعل كانه سكت وانقطع الكلام ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله وذكر ان ثبوت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه وقال صاحباه التراخي راجع الى الحكم والوجود بين بوجود مدلول الكلام متراخيا دون التكلم لانه يستقر حقيقة فلا يمكن جعله متراخيا منفصلا في التكلم على ان العطف لا يجوز مع الانفصال فاذا قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة بانت بالطلاق الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه لما كان التراخي عنده في التكلم والحكم جعل كانه قال انت طالق وسكت ثم استأنف فلا يتوقف الكلام على اخره كما لو وجد حقيقة السكوت ويلغو ما بعده لعدم المحل فالمرأة غير مدخول بها ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط وتنزل الثاني في الحال لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل قبل الشرط والثاني يتعلق بالشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم سكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل لانها بانت بالاول لا الى عدة وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وكان ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الاول انما انقطع وصار كانه سكت حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير كذكر كلمة واو انما ثبت ذلك بشرط الاتصال وهو معلوم فمعنى قوله ثم طالق بلا ابتداء ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء وكذا اذا صار مستأنفا حكما ولكن صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذكر موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط ولهذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق بدون الواو لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب

التعليق وهو حرف الغاء ولكن بنيت التركيبة فصار بمنزلة الجملة الاولى للاتصال صورة وحقيقة الترتيب قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا باد راج المبتدأ تصحيحا لكلامه كانه قال ثم انت طالق ولم يدرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدونه فلا ضرورة فيه الضرورة يتقدر بقدرها ولو كانت المرأة مدخولا بها تقع الاولى والثانية في الحال ان آخر الشرط لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها كانت محلا لتنجيز تطليقتين وتعلق الثالث القريب بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث في الحال عنده لوجود المحلية وعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا عند وجود الشرط في الصور كلها لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط مدخولا بها يقع الثلث فان كانت غير مدخول بها يقع واحدة ويلغو البائن لعدم المحلية وقيل انما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشآت لان الاحكام لا يتراخى عن التكلم فمهما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليق فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق بصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تعليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط قال ـــــ وقد يستعار لمكان الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد على ما نقول فما روى عن علي اللام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير انه محمول على الواو والعطف لتعذر الحقيقة اذ التكفير قبل الحنث غير واجب وكان المجاز متعينا اقول ـــــ قد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته احترازا عن الالغاء للمناسبة بينهما في مطلق العطف قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا تعذر العمل بحقيقته ثم في هذه الآية اذا لايمان شرط لصحة سائر الاعمال فيكون مقدما عليها امتثالا حيا عمليا فجعل الواو وفاء لايقتضي الترتيب وقال الله تعالى انما نريكم بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما تفعلون تعذر العمل بحقيقة ثم في هذه الآية ايضا لانه تعالى شهيد على ما فعلهم قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك اذ شهادته قديمة فلا يتصور فيها التراخي فاستعير لمعنى الواو وكذا الجواب استعارة ثم للواو وعند تعذر العمل بحقيقة خلف روي عن النبي عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير ان كلمة ثم محمول على الواو والعطف لتعذر العمل بالحقيقة اذ لو عملنا بالحقيقة لامكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر حسما لباب التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الكلام في الجواز فتعين المجاز في ثم دون الامر وانما رجحنا المجاز في ثم ولم يقل بانه ثم على بابه ولكن الامر محمول على الاباحة وليس احد المجازين باولى من الاخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه

تحمل عليها هو راجع الا المقصود ولا من عكسه والا فما ذهبنا اليه ترك العمل بالحقيقة ثم فقط للضرورة
مع العمل بالحقيقة الامر الذي هو المقصود من السوق فما ذهبنا اليه يخصم ترك الحقيقة من وجهين احدهما حمل الامر
على الاباحة والثاني ترك العمل بالحقيقة الا طلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندهم ايضا والامر
بالتكفير مطلق فيكون ما قلناه اخص والمشهور في هذا الحديث الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه وكلمة ثم محمولة على حقيقته
وهذه الرواية اذا الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة فلا يعارضها الرواية
الأخرى فتعين حملها على ما قلنا فظهر به ضعف قول الشافعي في تجويزه تعجيل الكفارة قبل الحنث
قال — واما بل فهو موضوع لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها نحو جاءني زيد بل عمرو وقال زفر
في قوله علي الف بل الفان هي الثلث كما في قوله انت طالق واحدة بل ثنتين وقلنا هذه الكلمة وضعت
لتدارك الغلط وهذا اخرى في الاخبار دون الانشاء حتى اذا قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين وقعت
ثنتان وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع ثلث اذا دخلت خلافا للعطف بالواو وعند ابي حنيفة لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقام الاول كان فصلته اتصالا الثاني بالشرط بلا واسطة بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي
وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحالف باليمين فيستثنى ما في وسعه
اقول — اما كلمة بل فهي موضوعة لاثبات ما بعدها والاعراض عما قبلها على سبيل التدارك للغلط منفيا
كان ما قبلها او موجبا فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو فانك كنت قصدت الاخبار بمجيء زيد ثم ظهر لك انك غلطت
في ذلك فاضربت عنه لاعمرو وقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فهي محتملة وجهين احدهما ان يكون
القصد بما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك قصدت نفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني
ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فكون لنفي المجيء عن زيد واثباته للمجرور والدليل على ما قلنا قول الرجل
لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف درهم وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع
عن الاول وابطاله واقامة الثاني مقامه لكن الرجوع بعد الاقرار لا يصح لتعلق حق المقر له واقراره بالدين
على وجه اقامة الثاني مقامه صحيح فيلزمه المال الا ان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا
فكذا هذا وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان كلمة بل وضعت لتدارك الغلط والتدارك في الاعداد
بكلمة بل يراد به نفي انفراده للاول عن فاء العاطف بالثاني في ستة وتسعين بل سبعين بزيادة عشرة على الاول
فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير معه بل معه الف اخر
وتدارك الغلط انما يجري في الاخبار لاحتمال الصدق والكذب بما عنا ومطابقته لما في نفس الامر او عدم مطابقته
فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب لا يجري التدارك في الانشاء لان المراد بالتدارك تدارك الكذب في الانشاء

لاحتمال الكذب لانه اخراج من العدم الى الوجود فلا يتصور فيه الكذب اذ لا خارج يعتبر مطابقته
وعدم مطابقته معه فبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن نفيه في تلك الحالة فلا يصح استدراكه فيقع الثلث
في مسئلة الطلاق لانه من قبيل الانشاء فلم يصح التدارك يرجوعه عن الاول حتى لو اخرج الكلام نا
مخرج الاخبار في مسئلة الطلاق بان قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين وقعت ثنتان استحسانا
خلافا لزفر ايضا لما ذكرنا ان استدراك الغلط ممكن في الاخبار وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان
كلمة بل لما ثبت لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان قضيته اتصال الثاني وهو تعليق الثنتين
بالشرط لكن بشرط ابطال الاول برجوعه عنه اي كان قضية ابطال الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط وتعليق الكلام الثاني بالشرط حاكما كونه منفردا غير منضم الى الاول بل باطلا واقامة الثاني
مقامه ولكن ليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيصح منه وسعه وكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ان
دخلت الدار وكان كلامه في حكم يمينين فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط يقع الثلث لتعلق الكل بالشرط
بلا واسطة وهذا خلافا لابي حنيفة في العطف بالواو وبان قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة وثنتين وطالق وطالق وطالق حيث لا يقع الا واحدة اذا دخلت
لان الواو للعطف على سبيل تقرير الاول لا ابطاله وكان مقررا للاول ومعلقا الثاني بذلك الشرط
بعينه لكن بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما بانت بالاول بطلت المحلية
فلا يقع الثانية والثالثة قال — واما لكن فللاستدراك بعد النفي تقول جاءني زيد
لكن عمرو وغيرا ان العطف بها انما يستقيم عند اتساق الكلام كالمقرر له بالعبد بقوله ما كان لي فلان
لفلان آخر ان وصل فهو للمقر له الثاني وان فصل برد لا المقر له نفي عن غير نفسه فاحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا لما غير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفى الى الثاني
باثبات الملك له بقوله لكن لفلان وكذا المقر له بقرض الف لو قال له ولكن غصبا والمقر له بثمن الجارية
لو قال له ولكن عليك الف يلزمه المال لان الكلام متسق لانه تبين آخره انه نفى السبب لا اصل المال
فحله فالمزوجة بمائة بقوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين وان زد تني خمسين فانه ينفسخ
العقد لانه نفى فعلا واثباته بعينه فلم يصح للتدارك اقول — اما كلمة لكن فهي وضعت للاستدراك
ويقع بين مفردين وبين جملتين فاذا وقعت بين مفردين نحو ما جاءني زيد لكن عمرو فانه
يتدارك عدم دخول زيد بدخول عمرو والمجيء زيد لكن عمرا واذا وقعت بين جملتين لا يجب كونه بعد النفي

بل لجب اختلفه والجملتين في النفي والاثبات من غير ترتيب فان كانت الاولى منفية كانت الثانية مثبتة
وبالعكس فنحو ما جاءني زيد لكن جاءني عمرو وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ والفرق بين لكن وبين بل
وحسن احدهما ان بل لا تقع بين كلمتين في الاستدراك فان الاضراب يبطل عن الاول مطلقا سواء كان
نفيا او اثباتا نحو ما جاءني زيد بل عمرو ولكن فان فيه تفصيلا بين المفردين والجملتين كما مر والثاني ان حكم لكن اثبات ما بعدها
ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الا دليل وهو النفي الموجود في صدر الجملة ولكلمة بل
فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا اتسق الكلام واتضح وذلك يتبين
احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما من غير تناقض بين اول الكلام واخره كما في جاءني زيد لكن عمرو وعبارة
بعضهم في الاتساق ان يكون الكلام مرتبطا بحيث ان يكون ما بعد لكن متداركا لما قبله فان صح الحمل على التدارك
وان لم يتسق بان لا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بفوات احد المعنيين لا بفوات الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا مثاله حصول الاتساق بوجود المعنيين وصحة التدارك في نحو ما قام زيد بل عمرو
بل بكر لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام نحو للمقر له الثاني وهو عمرو وان فصل برد
على المقر الاول وذلك كان قول ما كان لي قط نصحيح بنفي ملكه عن العبد لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اطلاقا
من غير تحويل الى احد فيكون هذا ردا للاقرار ولكن بالنظر الى المخرج جوابا ورد المقر له يتعدد
برد الاقرار فيتردد برده ويرجح العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون هذا العبد معروفا بانه لزيد وقع
في يد المقر قبل ان يملكه زيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فيكون نفيا عن
نفسه لا غيره وملكا لعمرو فيكون تحويلا للاقرار لا ردا له وجعل كالة قبل واقر لغيره وكان قوله لكنه لعمرو
بيان تغيير لذلك النفي لما ذكرنا ان ظاهر كلام يدعي الاحتمال الاول فيبقى قوله لعمرو بنظر الاوصل
لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين بحيث الاستدراك
وكان بيانا انه نفى ملكه عن نفسه لا عمرو وبانبات الملك له بقوله لكنه لعمرو لانه نفاه مطلقا واذا فصل
وقطع كلامه كان نفيا للملك مطلقا لا لاحد وكان ردا للاقرار ولكن بالنظر الى المقر له يحمل على الظاهر وكان
قوله لكنه لعمرو بعد ذكر تهما دة على المقر له وبشهادة الواحد لا يثبت الملك فيبقى للمقر الاول ولذلك لو
قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب او قال علي الف درهم من ثمن الجارية فقال
المقر له لا ولكن لي عليك الف يلزمه الالف في الصورتين لان الكلام يتسق فصح الاستدراك لانه سكت باخره
انه نفى السبب لانفى اصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام لا مقصودة بذاتها واذا حصل المقصود لا يبالي
باختلاف الاسباب فاذا لم يثبت التفاوت فهما تعارضا بعد ما قرره فيلزم المال وهذا لان قوله لا يمكن حمله على
نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكنه غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي

السبب فنفي كونه قرضا يتدارك كونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب
بخلاف ما لو تزوجت امة بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجزت النكاح بمائة ولكن اجزته بمائة
وخمسين واجيزه ان زدتني خمسين كان هذا فسخا للنكاح وكان لكن استينافا لان الكلام غير متسق لانه
نفي فعل ومولا الاجازة واثبات ذكر الفعل بعينه فيريد ان يعقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه
ابتداء بعد الانفساخ وحاصله ان اتساقه انما يكون بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذلك
لا يمكن لانه انما قال لا اجزت النكاح انفسخ الاول لانه كان موقوفا على الاجازة ولم يوجد فلا يمكن اثبات
النكاح بمائتين بعد فسخه فيكون نفي ذكر النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحمل قوله لكن اجيزه
بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهرة مائة وخمسين واما صرف الاستدراك
في هذه المسئلة الى اصل النكاح ولم يصرف الى نفي الجملة وهو نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في المسئلة
السابقة صرف الى الجهة وهي السبب ولم يصرف الى اصل الاقرار وذلك لان في هذه المسئلة قد صح برد النكاح
بقوله لا اجزت النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار بالالف لم يصح برد اصل الاقرار فعلم
بقوله لكنه غصب انه نفى السبب لا اصل المال وتقابل ان يقول انه لم يصح برد النكاح مطلقا بل مقيدا
بمائة ولا يلزم من رد المقيد رد المطلق لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وقبل ان النكاح اصل
والمال تابع حتى يصح بدون ذكره فان نظرنا الى ان النكاح لا يتسق الكلام وان نظرنا الى المال يتسق فلما
تعارضا في الجانبين اعتبرنا جانب الاصل وهو النكاح دون التبع وهو المال لقائل ان يقول اذا
تعارضا فتصحيح العقد اولى من الغائه اذ مقصود المولى ليس رد النكاح مطلقا بدليل قوله لكن
اجيزه بمائة وخمسين والظاهر وان كان رد اصل النكاح لكن الخمسة قد تترك بدلا لا لنفي جهة
المتكلم قال ـــــ واما او فيدخل بين اسمين وفعلين فيتناول احد المذكورين فاذا دخلت
في الخبر اقتضت الشك كانه موضوع له وان دخلت في الابتداء والانشاء اوجب التخيير ولهذا
قلنا فيمن قال هذا حر او هذا انه لما كان انشاء احتمل الخبر اوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل
البيان انشاء من وجه فيشترط له صحة محل للايقاع فلم يملك تعيين الميت لو مات احدهما
اظهارا من وجه حتى يجبر على البيان وعلى هذا لو قال لثلث نسوة هذه طالق او هذه وهذه طلقت
الثالثة ويجبر في الاولين كما لو قال احد كما طالق وهذه بخلاف قوله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا
حيث حنث لو كلم الاول والاخير لو كلم احدا لاخرين ما لم يكلمهما لانه اثبت الشركة بينهما بحرف الواو
وقوله اكلم يصلح للمثنى كما يصلح للواحد كانه قال لا اكلم هذا او هذين فحلفه في قوله طالق فانه لا يصلح
على هذا لو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخر بين قال ابو يوسف رحمه الله
في العقد بالالف او الالفين واحد العينين يجب الاقل للمتيقن به واعتبارا بالاقرار والوصية وبدل الخلع

والعتق وبدل الصلح عن دم العمد وقال ابو حنيفة يصار الى الحكم هو المثل لان اثبات هذا الطريق مجهول فلا ينقطع الموجب المتعين لحقه في المستشهد به لانه لا موجب له اقوى ـــــ اما كلمة او فيدخل بين اسمين كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين كقوله تعالى او اخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين وهو مقتضاه باعتبار اصل وضعه ولم يوضع للشك وهو اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة وقال القاضي ابو زيد انه وضع للشك في الخبر وهو مذهب عامة النحاة فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا بل عن رؤية احدهما مع الشك لانك اذا استعملت الامر لا يوجب الشك اذ الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذكر انما يكون في الاخبار واما الانشاء فلا يتصور فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فيكون جيئذ اما للتخيير او الاباحة وجه مختار فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع لها كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام دون التشكيك فان قيل تشكيك المخاطب قد يكون مطلقا بالغرض فيحتاج ان يعبر عنه بلفظ فوضع له كلمة او قلنا لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ التزاد في محاله في الاصل والاذلما تردد بين كونه موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام وهو الاخبار لا باعتبار انه موضوع لذلك وهذا لانه اخبر في قوله جاءني زيد او عمرو محي احدهما ومعلوم ان المجيء صدر من احدهما بعينه اذ لا يتصور الفعل من غير معين ولكنه اضاف الفعل الى احدهما بغير عينه فجعله السامع فوقع الشك في الذكر وجرمه الفعل فعلم ان التشكيك انما جاء اتفاقا فلا يكون الكلام خبرا لامقصودا لحرف او وان الخبر وضع للدلالة على امر ثابت كان وسيكون ولا يضاف ثبوته الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين كون المجيء من زيد او عمرو وقع الشك للسامع لان او وضع لهذا لو وضع للشك لافاد ابدا استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل في الانشاء او الابتداء لا يفيد بل يفيد الخبر مع انها حقيقة فعلم انه مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوع الاصلي ولو قلت وضع للشك في الخبر فانما استعمل في الخبر فاذا الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافادة هذا المعنى في كل موضع استعمل خبرا او غيره ولا يتخلف فكان لحق ما ذكرنا انه موضوع للشك لانه غير مطرد ولانه يلزم عليه ذكر المتعدد في الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه حينئذ يكون موضوعا في الاخبار للشك وفي غيره للتخيير ولا يلزم الاشتراك على ما ذكرنا فيكون اولى وكذا انما يفيد التخيير باعتبار محل الكلام لا انها موضوعة له لانها اذا استعملت في الانشاء او الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا او اسق احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير معين والجاب ايقاع الضرب فيهما فبقيت التخيير ضرورة الممكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا بعينه اذ لا ضرورة في ذكر انما هو في حق الفعل قوله ولهذا اي لاجل ان كلمة او تناول وضعا احد المذكورين وان الشك في الاخبار والتخيير في الانشاء

انما يثبت من المحل قلنا فيمن قال لعبديه هذا حر او هذا انه بمنزلة قوله احدكما حر فالبيان للتعيين لان الابهام من قبله ولكن هذا الكلام انشاء في الشرع ويحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة وهو يقتضي سابقة المخبر عنه فاذا لم يكن الحرية ثابتة اقتضاء تصحيحا له لان انشاءها في الاماء الكذب او جعلت الحرية ثابتة اقتضاء تصحيحا له لان انشاءها في الاماء وكانه قال اعتقتك فانت حر فصار انشاء شرعا واخبارا لغة ولهذا الوجه بين حر وعبد وقال احدكما حر او هذا او هذا حر يعتق البعيد لانه امكن العمل بموضوعه اللغوي وهو الاخبار فله ضرورة في جعله انشاء فمن حيث انه انشاء شرعا اوجب التخيير فيكون له ولاية اختيار العتق في ايهما بالبيان ومن حيث انه خبر لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فيجب عليه الاظهار لما في الواقع لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا فنسيه فاخبر ان احدهما حر ليس له ان يبتدئ العتق في ايهما شاء بل وجب عليه بيان العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فعلى هذا لكون لهذا البيان وهو تعيين احدهما شبها بان شبهة الاخبار فجعلناهما فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل وقت لزوم احدهما فقلنا لو اردت بالميت لا يصدق اذ قيام المحل شرط للانشاء ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان ولو كان انشاء مطلقا لما اجبر اذ الانشاء لا يجبر على الانشاء بخلاف الاخبار فانه يجبر فيه اذا تعلق به حق الغير كما لو اقر بالمجهول بان قال لفلان علي شيء يجبر على البيان قوله وعلى هذا اي على ان كلمة او لاحد الشيئين قلنا اذا قال لثلاث نسوة هذه طالق او هذه او هذه ايهن طلقت ثنتان ثنتان في الحال ويخير الزوج في الاولين ان شاء بين ان يطلق في الاولى والثانية كانه قال احداكما طالق وهذه وعند الفراء لا تطلق واحدة منهما في الحال ويكون مخيرا بين ايقاع الطلاق على الاولى وعلى الثانية والثالثة لان الجمع تحرفوا الواو وفي مختلفي اللفظ كالجمع بلفظ الجمع في متفقي اللفظ فصار كانه قال هذه طالق او هاتان فيخير بين الاولى والاخيرتين وهذا لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حنث لو كلم الاولى حنث وان كلم الاخيرتين حنث ايضا وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث فلو كان كما ذكرتم كان ينبغي ان لا يحنث لانه لم يجمع بين احد الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب الطلاق في احديهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المطلقة منهما فصار كانه طالق وهذه قال لاحديكما حر والان قوله او هذه مغير لما قبل قوله هذه طالق ثم قوله وهذه غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير اي ما ليس بمغير فثبت التخيير بين الاولى والثانية بلا توقف على الثالثة فصار معناه احديكما طالق ثم قوله وهذه تكون عطفا على احديهما واما مسئلة اليمين فالقياس فيه ما ذكرنا وهو قول زفر وانما عدلنا عنه في مسئلة الطلاق لما ذكرنا

الانشاء وشبهة

مطلق

قال احديكما

وتوجه آخر وهو انه على تقدير ما ذكرنا يكون التقدير احد يكما طالق وهذه طالق وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذه طالق او هاتان طالقان ولفظ طالق مذكور في المعطوف عليه لا لفظ طالقان قال الا ان يقدر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه وإليه اشار بعض المشايخ بقوله ان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا فانه يقال للواحدة طالق وللاثنتين طالقان والمذكور في كلامه من الخبر طالق وهو لا يصلح خبرا للاثنتين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور اولا لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا فحاله حال مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقال لا يكلم هذا ولا يكلم هذين وصار كانه قال لا اكلم هذا او هذين وعلى هذا لو قال لفلان علي الف والف ان وفلان ان كان النصف للمقر له الاول ونصف الف للاخيرين كانه قال لهذا علي الف والف ان فيقسم الالف من الاول والاخيرين وعلى قياس مسئلة اليمين يجب ان يخيرين ان يجعل الالف للاول وبين ان يجعله للاخيرين قوله قال ابو يوسف ومحمد في العقد بالالف او الالفين تفع اذا تزوج بالف والالفين احد العبدين بان تزوجها على هذا العبد او هذه الجارية يجب الاقل ولا ثبت له الخيار اذا لم يكن التخيير مفيدا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للمتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان بمنزلة النكاح الذي لم يفرض فيجب المتيقن به بمنزلة الاقرار بالف او الفين او وصية بالف او الفين او الخلع والعتق والصلح عن دم العمد بالف او الفين فانه في هذه الصور يجب الاقل فكذا هنا ولا وجه للرجوع الى المهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه ما التخيير لانعدام التسمية اما اذا كان التخيير مفيدا كما اذا اختلفا وصفا كالنقد حالة والعين الآنية او جنسا كالف درهم او مائة دينار فانه يثبت الخيار للزوج يعطي اي المهرين شاء لان موجب كلمة او التخيير وقد امكن العمل به لان كل واحد منهما انقص من وجه وازيد من وجه فوجب القول به وقال ابو حنيفة يصار الى تحكيم مهر المثل في هذه المسائل كلها لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد لان الثابت بهذا الطريق مجهول لدخول كلمة او فيه فلا يقطع المجهول الموجب المتيقن وهو مهر المثل خلافا والمستشهد به وهو الاقرار والوصية والخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهن الا شيء موجب اصلي لجواز هما بلا بدل فلذلك وجبنا القدر المتيقن وبطل الزايد عليه لكونه مشكوكا فاما النكاح فلا ينعقد الا بالمهر فافترقا وعلى هذا قال مالك الامام مخير في حد قطاع الطريق بين القتل والصلب كما في الكفارات لكنا نقول الواجب لانواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية كيف وقد نزل جبريل عليه السلام بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة فاما في الكفارات فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير اقول وعلى هذا اي على ان يتبنا وان احد المذكورين في الموجب

او

التخيير قال مالك الامام مخير في قطاع الطريق في جميع انواع قطاع الطريق بين القتل والصلب والقطع والنفي واستدل بظاهر الآية وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وينفوا فانها بوجب التخيير في الاصل كما في كفارة اليمين لواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد المنابت بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك ان الواجب فعلها واحد من الجملة عملا بالحين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قوة ولكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير في قطاع الطريق لان اول الآية يدل على ان المذكور جزاء المحاربة لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والجزاء انما يجب على حسب الجناية لانه يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ويبعد ان يعاقب باخف انواع الجزاء عند اغلظ انواع الجنايات وبالعكس انواعها عند خفة الجناية وانواع المحاربة التي هي جناية متفاوتة معلومة عادة من تخويف واخذ مال وقتل نفس وجمع بين القتل والاخذ وانواع الجزاء ايضا متفاوتة في التشديد والتخفيف مذكورة في مقابلة انواع الجناية فاوجب تقسيم انواع الجزاء على حسب انواع الجناية فالقتل جزاؤه القتل والجمع بين القتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل من خلاف واليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغليظ الجناية بالمجاهرة والتخويف جزاؤه النفي الى الحبس الدائم اذ الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فدل ان الممكن العمل بظاهر التخيير وقد اجمعوا على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة كيف وقد ورد بيان هذا المجمل على هذا المنهاج والتقسيم المذكور في حرشجبر يل ومن ما روى عن ابن عباس ان النبي عليه السلام عاهد في ردة الاسلمي حين انا لا يعينه ولا يعين عليه وقد مر به قوم يريدون الاسلام فقطع عليهم الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدر الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تصريح على ان كلة او للتفصيل دون التخيير فاما في الكفارات فلان انواع الجناية لا تتفاوت الصيد والحلق واليمين مع الحنث كل واحد منها جناية واحدة فلا ينقسم الاجزية بخلافها فيتعين كلمة او على موجبها الاصلي فاوجب التخيير قال وقد يستعار هذه الكلمة للعموم فاوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة ولهذا لو قال لامرأته لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما وحلف لا اكلم فلانا او فلانا لحنث اذا كلم احدهما لحلفه في قوله فلانا وفلانا حيث

لا يحنث

ما لم يكلمهما ولو قال لا اكلم احدًا الا فلانا او فلانا ان لم ان يكلمها جميعا لان او هنا لمنع الواو ولو
قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس له ان يقرب منهما ولو قال لبرى فله ان يبر كل حق في قبله الا درهم
او دانيرله ان يدعي الحالين جميعا لانه موضع الاباحة الا تركى انه استثنى من الحظر وفرق ما بين التخيير
والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا واغا يعرف ذلك
بحال تدل عليه اقول ـــــ وقد تستعار كلمة او للجمع فيتصرمعنى واو العطف له عينه فاوجبت
عموم الافراد في موضع النفي لانه بمنزلة النكرة في موضع النفي لا تدخل واحد المذكورين غير عين
فيفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لاهذا ولا ذاك فيكون تقديره الاية لا تطع
احدا منهم فيكون نكرة في النفي فيعم لكن بصفة الافراد فانه يصير مرتكبا للمنهي بطاعة ايهما كان
ولو قال وكفورا بالواو لا يصير مرتكبا للمنهي ما لم يطعهما اذ الواو للجمع فيفيد عموم الاجتماع كما
يوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان الاباحة دفع الحرج فعند رفعه ثبتت الاباحة على سبيل
العموم لانها اطلق مثلا في قول جالس الحسن وابن سيرين الجالسة مع احدهما والمجالسة مع احدهما
غير عين لا يتصور ثبوت العموم ضرورة عكسه من العمل بحكم الاطلاق فله مجالسة احدهما او مجالستهما ان
شاء قوله ولنذاى لاجل ان كلمة او توجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في الاباحة
اذا قال لامراته ان اقربك هذه او هذه او بقعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة ولم يقربهما
بانتا جميعا فكذا قال لا اقرب واحدة منهما لما قلنا ان النكرة في النفي تعم وكذا لو قال والله لا اكلم فلانا
او فلانا لحنث بتكلم احدهما وبتكلمهما لحنث مرة لان اليمين واحدة فلا تحنث الا مرة ولا خيار له في تعيين
احدهما ولو بقي او على حقيقته لبقي له الخيار كما لو قال ما لابنيات له كلمتي فلانا او فلانا فان له ان يختار
تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه ان يتكلم مع الاخر بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا حيث لا يحنث ما لم يكلمهما لانه
حلف ان لا يجمع بين كلامهما فلا يحنث بكلام احدهما وهذا لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون
الانفراد الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما لو حلف لا يأكل الربوا ومال اليتيم فان الدليل دال
على ان المراد احدهما في النفي اى لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل على ان المراد احدهما
انما ثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع وحاصله ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين
تاثير في المنع اى انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتنا ولا يتسمك الذين فمنا
للاجتماع اثر في المنع فلا يحنث بتناول احدهما وانما في الصورة الاولى فالدليل دل على انه انما حلف
لاخيد ان كلا منهما محترم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو
للجمع فانها نيابة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بكل احد
منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل احدهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وما ذكرنا

فلان

بخلاف كلمة او فانها توجب عموم الافراد لانها تناولت احد المذكورين وضعا والعموم اغا ثبت
بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع فان العموم قد ثبت بصفة الافراد ايضا كما في
كلمة كل ومن وهو اقرب الى الحقيقة فكان اولى اعانة للحقيقة بقدر الامكان قوله ولو قال
لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا اشار بهذا الى استعمال كلمة او في موضع الاباحة فقد عموم الاجتماع
حتى كان له ان يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما
بهذه الدلالة عموم الاجتماع فيكون بمعنى الواو وكذا لو قال لنسوته لا اقربكن الا فلانة او فلانة
لا يصير موليا منهما حتى لا تحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بمضي مدة من غير قربانهما قلنا
انه استثناء من الحظر فكون اباحة متضمنة للعموم وكذا لو قال لقد برى فلان من كل حق لي قبله الا
درهم او دانير حيث يكون له ان يدعي الدراهم والدانير لانه استثناها من الحظر لانه بهذا الابراء
جزم على نفسه الدعوى والخصومة فكون استثناء من الحظر معنى فيفيد الاباحة المقتضية للعموم
وفرق ما بين التخيير والاباحة ان المراد في التخيير احدهما فله عكل الجمع بينهما حتى لو قال اضرب زيدا
او عمرا لا يجوز ضربهما جميعا لانه في موضع التخيير فكون بالجمع مخالفا وفي الاباحة عكل الجمع بينهما ويكون
بالجمع موافقا لانه محا لفاحتى لو قال لجالس الحسن او ابن سيرين له مجالستهما فالمراد بالتخيير منع الجمع
وبالاباحة منع الخلو وانما يعرف الاباحة من التخيير بدلالة الحال فان قيل كلمة او في حال الكفارة
يفيد التخيير وقد يجوز الجمع بينهما من غير اثم قلنا اذا جمع كان ممتثلا باحدهما لا بالجمع ويقع الباقي تطوعا
قال ـــــ ويكون او بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلال الكلام ويحتمل ضربا لغاية مثل
قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
الاخرى فان دخل الاخيرة ولا انتهت اليمين لانه تعذر العطف لاختلال الكلام من نفي او اثبات و
الغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم وقد يحتمل الاعتراض فيلتقي به ذكر الغاية فلذلك وجب العمل
بمجازه اقول كلمة او للعطف وضعا وقد تكون بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلال الكلام بان
يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا او يكون احدهما مثبتا والاخر منفيا
فانه يتعذر العطف حينئذ والكلام يحتمل ضربا لغاية فستقطت الحقيقة فاستوى هو والمجمل ومعنى الغاية
لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمالا لكل واحد منهما مثنا هيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية وكذا شابه
معنى الاستثناء لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا والمستثنى منه يرتفع بعضه بالغاية والاستثناء
فلذلك جعل بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فانه تعذر العطف
في الاية لان قوله او يتوب اما ان يعطف على شيء او على ليس فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي
وهو غير جايز فاستعير للغاية لان نفي الامر يحتمل الامتداد كقولك لا افارقك او تقضي حقي او الا ان تقضيني

حتى تعني الآية عما هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فيفرح بما لم او يعذبهم فينتقم منهم وفيه نظر لانه انما يعدل عن الحقيقة اذا تعذر العمل بها ولم يتعذر ههنا لان قوله او يتوب عليهم عطف ما قبله وقوله ليس لك من الامر شيء وقع معترضا والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يخذلهم او يهديهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر فليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وهذا معنى حسن ذكره صاحب الكشاف ويمكن بان يقال ان قوله او يتوب عليهم منصوب باضمار ان ويجعل في حكم اسم معطوف على الامر اي وعلى الامور او شيء من التوبة عليهم او من تعذيبهم شيء او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وقد فرع اصحابنا على ان او تحتمل معنى الغاية وقالوا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان كلمة او في هذه المسئلة لمعنى حتى فان دخل الاول او لا حنث ان دخل الاخرى او لا لا لانه قد اصر على يمينه وانتهت حتى لو دخل الاول بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها اولا فقد اصر على البر وانتهت اليمين فاذا لم يدخل حتى دخل الاول حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين اعلم بان يمكن جعل كلمة او ههنا للعطف لما لم ار ازدواج بين النفي والاثبات فتعذر العطف فحملت على الغاية مجازا لكونها صالحة لها لان اول الكلام تحريم وحظر فيحتمل الامتداد فيحتاج الى ذكر الغاية فوجب الحمل عليه مجازا وفيه نظر فانه لا يصح عطف النفي على الاثبات قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نحو ما رايت زيدا لكن رايت عمرا فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب لعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف وتثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعلت تعني الغاية وانما قيد بقوله والغاية صالحة احترازا عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخلن هذه الدار الا اخرى اليوم فان او ههنا ليس للغاية وان جمع بين النفي والاثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت فلا يصلح غاية له لان الموقت لا ينتهي الا بانتهاء الموقت فاذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما للكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه فعلي كفارة ويشترط الحنث في اليمين الاولى والدخول في الدار الاولى في الثانية عدم الدخول في الثانية الى اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الثانية اليوم في اليمين الثانية حنث وبطلت الاولى لانه اخبار عن يمين الانسان انه لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان البر فيها الدخول في الثانية وقد فات فيحنث فيها ويبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع الاوزجندي والله اعلم

قال واما حتى فللغاية حقيقة ان كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء

كما لو حلف ان لا يلازم غريمه حتى يقضيه الدين او قال لعبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او تشتكي يدك يعني عليك او تبكي او يشفع فلان او حتى يدخل الليل حتى لو امتنع قبل هذه الغايات حنث فلان في قوله حتى يموت او حتى اقتلك لانه حمل على الضرب الشديد في العرف اقول اما كلمة حتى فللغاية حقيقة نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر فلا يسقط معنى الغاية عنها الا باستعمالها للعطف المحض مجازا كما سيأتي وعلة هذه الغاية ان تحمل الصدر الامتداد بان يصلح لضرب المدة وصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي اي يوجع يديك او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل او حتى يبكي عليك او حتى تبكي او حلف انه يلزمه غريمه حتى يقضيه الدين كان في هذه الصور كلها لحقيقة الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح واشتكاء اليد والشفاعة ودخول الليل واخواتها دلالات الاقلاع عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب الحمل على الحقيقة الغاية فاذا اقلع عن الضرب قبل هذه الغايات حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية وهذا بخلاف قوله انما اضربك حتى تموت او حتى اقتلك لحملي على الضرب الشديد بما باعتبار الوقوف فانه حتى كان فاصلا للقتل لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر كذا اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب متعارف قال ثم قد يستعمل للعطف طلبا لمعنى العطف والغاية مناسبة حتى للتعاقب مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد وراني القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم او ارذلهم يصلح غاية وتقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا اقول ثم قد يستعمل كلمة حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويتصل به ويتوقف عليه فكذا الغاية يعقب ما قبلها ويتصل به ويترتب عليه لكن مع قيام معنى الغاية فجاءني القوم حتى زيد وراني القوم حتى زيدا فكون المعطوف ما افضل او الخس فزيد اما افضلهم واما ارذلهم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة يصلح غاية اما الى الاعلى او الادنى واما قلنا بان ما بعد المعطوف اذا كان للغاية المحضة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي لمجيء ما بعد حتى الغاية وحتى هذه مخالف لسائر حروف العطف في ان ما بعدها حاله ان يكون مخالفا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا وطربت الرجال حتى امراة كما تقول ضربت القوم وحمارا الا انها للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء لا يتصور ان يكون طرفا للشيء من غيره وعلى هذا تقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب عطفا على ما قبلها اي اكلت راسها ايضا قال وقد يدخل على جملة مبتدأة على ما مر او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهو غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ما قبلها نحو مررت بالقوم

حتى زيد غضبان واكلت السمكة حتى رأسها الآن الخبر غير مذكور ههنا فهي اتيانه من جنس ما سبق
على احتمال ان يتسبب له او الاعتبره اعني رأسها ما كولي وما كول غيري ومثل هذا يكون في الافعال
للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها جزاء لافادة معنى كي قال الله تبارك وتعالى
حتى لا تكون فتنة اي لا تكون فتنة وقوله حتى يقول الرسول على وجهين احدهما الا ان يقول
الرسول فلا تكون فعلهم سببا لمقالته وبنتهي فعلهم عند مقالته على ما تكون موضوع الغاية
والثاني وزلزلوا الى يقول الرسول فتكون فعلهم سببا لمقالته وقرئ بالرفع بمعنى العطف اي
ويقول الرسول واما ان تغدر الخ فتغدر استفهم للمجازاة بمعنى لام كي كما في قولك ان لم اتك غدا حتى
تغديني فاذا اتاه ولم تغدر علم انك لم تغدر عندك فتعلق بما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فتحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس المغفور اقول ـــــ قد تدخل كلمة حتى على جملة
مبتداة غير عاطفة او واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة على اخرى فانها في هذا المحل للابتداء
لا للعطف عند قوم ولهذا سموها واو الاستيناف وهو غاية مع ذكر اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط
عنها معنى الغاية فان كان خبر المبتداء الذي بعد حتى مذكورا فموجوده فلا يحتاج الا تقدير خبر آخر
كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة هي غاية للضرب فانه ينتهي بهما والا اي وان لم يكن
الخبر مذكورا بعد حتى بنا ته الخبر وتقدير من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
فالخبر غير مذكور فيقدر من جنس ما قبله على احتمال ان ينسب الخبر المقدر الى المتكلم او الى غيره
فيكون التقدير رأسها ما كولي وما كول غيرك قوله ومثل هذا يكون في الافعال للجزاء اعلم ان كلمة حتى
اذا دخلت في الافعال فان احتمل الصدر الاستمرار الامتداد وصلح الآخر دلالة على الانتهاء بجعل
كما مر وان لم يستمر بجعل للغاية لفوات المحتمين المذكورين بان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح
الآخر دليلا على الانتهاء او لفوات احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بينهما لان الفعل
الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية واما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر
سببا لما بعده وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية حتى لو صلح غاية مع كون الصدر صالحا للسببية
بجعل للغاية كقولك انا لم اضربك حتى تصيح فعبدك حر وحتى الذي للمجازاة في الافعال ينظر حتى
العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية بادٍ فيها من وجه ولهذا ذكرهم المصنف في هذا الفصل فان
تفرد بجعل كلمة حتى للمجازاة فجعل للعطف المحض في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة
بمعنى لام كي اي كيلا يكون فتنة واما حمل على لام كي لان القتال انما يصلح سببا لانتفاء الفتنة لا ان آخر
الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبدأ و نا

بالمحاربة

المحمل

بالمحاربة فلم يصلح غاية وكان الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة والآخر يصلح جزاء فوجب العمل
على لام كي هذا اذا اقترت الفتنة بالمحاربة فان قترت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكره في الكشاف
والمعنى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي لا ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله لله ويضمحل
عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحكم تحيينذ منتهى القتال وذكر صاحب المفتاح في شرح قوله
انه اذا اريد بالفتنة الشرك يكون بمعنى لام كي على حاله فيما ذكره في الكشاف لانه ذكر هكذا الصدر
وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك
فعدم الفتنة يكون مطلوبا ولا يكون منهيا للقتال بل يكون واجبا البته فيحمل على المجازاة بمعنى
لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لذلا يكون فتنة ويكون الدين لله والآخر هو قوله
حتى لا تكون فتنة يصلح جزاء فيحمل عليه وقوله تعالى وزلزلوا حتى لا حتى يقول الرسول قرئ بالنصب
وبالرفع وللنصب وجهان احدهما ان يكون بمعنى الى كما ذكروا في انواع البلايا الى الغاية التي
قال الرسول وهو البسع او شعيبا في نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك
وطلبوا النصر فاجيبوا بقوله الا ان نصر الله قريب فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم وهو التزلزل
سببا لمقالة الرسول بل ينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات تماما علام الانتهاء
المغيا من غير ان يكون لما اثر في انتهائه اذ الغاية حد ينتهي اليه المغيا والاتصاف اليه وجود
ولا وجوب الوجه الثاني ان يكون بمعنى كلام كي اي زلزلوا لكي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا
فعلهم وهو التزلزل يصلح سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم فهو لا يوجب انتهاء
فعلهم بمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهو لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول
بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم مرضت الابل حتى يعي البعير
بحر يطنه وقيل معناه ويقول الرسول ويكون للعطف وكذلك قالوا فمن قال اعده حتى ان لم اتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع
الى زيادة الاتيان وكذا المحتمل الامتداد لعدم صحة ضرب المدة فقد فات شرط الغاية جميعا فلا
يمكن العمل بالحقيقة ويكون الاتيان على وجه التعظيم والزيادة يصلح سببا للاحسان الى الزائر والجزاء
والغداء يصلح جزاء فيحمل عليه وقد وجد شرط البر فلا يحنث ولو كان الفعلان من شخص واحد كما لو
قال انما اتك حتى اتغدى عندك كان كلمة حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فان الغداء
لا يصلح غاية للاتيان لما ذكرنا ولا يصلح ان يكون فعله وبلوغ الاتيان جزاء لفعله فتعذر حمله على المجازاة
فتحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب بينا سبب معنى الغاية فيتوقف البر على
وجود الامرين فصار كما لو قال انما اتك فاتغدى عندك وانما يوجد الامران حتى لو اتاه فلم يتغد

اصلا حتى لفوات شرط البر ولو تفكر متصلا بالاتيان او بعده من غير تراخ بر لوجود شرط
البر وهذه المسئلة على وجهين اما ان وقت بان قال انك اليوم او الى يوم فان وقت فشرط
البر وجود الفعل في ذلك الوقت وشرط الحنث عدم احدهما فان وان لم يوقت كان شرط البر
وجود الفعل في اي صفة الاتصال او التراخي اذا لم يتوان في الفور وشرط الحنث عدم احدهما في
العمر نعلم من هذا ما ذكرنا من انه يشترط للبر التفكر متصلا او بعده غير متراخ انما يكون
اذا قيد باليوم وليس الاستعارة حتى للعطف المحض نظير في كلام العرب بل هي استعارة
بديعة اخترعتها علماؤنا قال ـــــ ومن ذلك حروف الجر اما الباء فانه للالصاق
ولهذا صحت الايمان لان البيع والبدل يلصق التابع بالمتبوع فلو قال ان بعت هذا العبد بكر من
حنطة جيدة تكون الكر ثمنا جاز استبداله ولو قال كر من حنطة بهذا العبد يكون الحنطة
سلما حتى لا يجوز الا مؤجلة وقلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان بقع على الصدق فحلفه في
قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني ابدا فمن اذن في كل خروج
لان المستثنى خروج ملصق بالاذن فحلفه وقوله الا ان اذن لك حنث منتهى بالاذن مرة ولو قال
انت طالق بمشيئة الله وباراده الله لم يقع كقوله ان شاء الله قوله ـــــ ومن ذلك اي من
حروف المعاني حروف الجر وانما سميت بهذا لجر معاني الافعال الى الاسماء نحو مررت بزيد
او الاسماء الى الاسماء نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق والاستعانة بدلالة استعمال العرف
ولو اقوى دليل في اللغة والالصاق اما حقيقي نحو به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت
به اي التصق مروري بموضع يقرب منهم الالصاق تتعلق ملصقا وملصقا به ما دخل عليه الباء
فهو الملصق والطرف الآخر هو الملصق به ولما كان الملصق به اصلا والملصق تبعا لمنزلة الوسيلة
والآلة نحو كتبت بالقلم صحت الباء لان الايمان لكونها تبعا غير مقصود بذاتها كالآلات اذا الغرض في
البيع الانتفاع وتملك المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهو ليست تنتفع بها في
ذاتها بل هي وسيلة الى المقاصد حتى يجوز البيع وان لم يكن الثمن في ملك المشتري نحو فاسد البيع فانه
لا يجوز ما لم يسلم عنده فلو قال ان بعت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة تكون الكر ثمنا بدلالة دخول
الباء عليه بتعقد بيعا ويجب الكر في ذمته حالا لانه صحيح لاستبدال به كما في سائر الاثمان والمكيل
والموزون مما يجب في الذمة ولو قال ان بعت منك كرا من الحنطة الموصوفة بهذا العبد انعقد سلما
ويصير العبد راس المال بدلالة دخول الباء عليه لان راس المال هو المسلم فيه ثمن السلم ويصير
الكر مبيعا بالاضافة العقد اليه فيعتبر فيه شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس
وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض ومكانا لايفاء عند ابي حنيفة ولذلك قلنا فيمن قال ان

اخبرتني

اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الخبر الصدق حتى لو اخبره به كاذبا لم يعتق لحلفه وقوله
ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كاذبا ووجه الفرق ان الخبر صادقا
في العرف عبارة عن كلام يصلح دليلا على معرفة المخبر به فصار متناولا للصدق والكذب والاخبار
تنتفي معقولين احدهما الذي بلغه الخبر والثاني في نفس الكلام المعبر فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم وكلمة ان مع ما بعدها في تاويل المصدر فصار الخبر به القدوم وهو المفعول الثاني للاخبار
لكن تقدم نفيه لا يصلح ان يكون مفعولا للخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني
التكلم بقدومه وكان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدومه وهذا لا يصلح دليلا
على وجود المخبر به لما يوجب وجوده لاحتمال ان صار شرط الحنث ما يصلح دليلا على القدوم وقد
وجد في الاخبار كاذبا واما قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم لا يصلح ان يكون مفعول الخبر
لما ذكرنا فيكون مفعوله محذوفا لان حرف الالصاق وكانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان فبقي القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل فلم يوجد حقيقة لا لحنث في الكلام بالقدوم
لبقي يمينه فلا يحنث بالكذب قوله وكذا لو قال لامراته ان خرجت الا باذني فكذا انه يشترط
لكل خروج اذن حتى لو خرجت بلا اذن ثم خرجت بلا اذن لان الباء للالصاق فاقتضى
ملصقا به لغة اذ الباء يدخل الجار والمجرور وهي متعلق وهو الخروج لدلالة الكلام عليه والمستثنى منه
وهو المصدر الذي دل عليه الفعل نكرة في موضع النفي اذ معناه لا تخرج خروجا فيكون عاما او هو
نكرة في موضع الشرط وتتولد دليل العموم ايضا فيكون التقدير ان خرجت خروجا لم استثنى منه خروجا
موصوفا بصفة الاذن ملصقا به فصار التقدير ان خرجت خروجا لا اخرجه خروجا ملصقا باذني
فبقي سائر انواع الخروج داخله تحت المستثنى منه فاذا خرجت بغير اذنه وجب الجزاء كما لو قال
ان خرجت من الدار الا بثياب فانه يحنث اذا خرجت بغير ثياب فحلفه وقوله ان خرجت الا ان آذن
لك حيث يقع على الاذن مرة ولا شرط الاذن لكل خروج حتى خرجت بالاذن ثم خرجت مرة اخرى
بغير اذن لا يحنث لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من
جنس الخروج فتعذر الحمل على المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية لما بينهما من
المناسبة لان ما بعد الغاية وبعد الاستثناء مخالف ما قبلهما وما قبلهما منتهى بما بعدهما فينتهي
الحلف بالاذن مرة فيكون معناه لا ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الا وقت وجود الاذن وقد وجد
مرة فارتفع المنع وقال القراء هو بمنزلة قوله الا باذني في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ولان كلمة ان مع المضارع معنى المصدر لا اتصال له
بما تقدم فوجب تقدير الصلة فيه هو الباء فيصير بمنزلة الا باذني وفيه رعاية معنى حقيقة الاستثناء

والعمل بالحقيقة واجب ما امكن والغاية مجاز فلا يصار اليه عند امكان الحقيقة واضح اجابنا بقوله تعالى الا ان يعفون افهم والا ان يحاطبكم ومعناه الغاية وتكرار الاذن في قوله الا ان يؤذن لكم ماجاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر مرة وحدة كان للحكم كذلك ايضا كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا بل التكرار قد عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ولان حقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لما ذكرنا فتعين المجاز واقامة الاستثناء في قوله الا باذني لان حرف الا لصاق يقتضي ملصقا به وحذفه شايع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا خروجا ملصقا باذني فاما ههنا فلم يقع حذف الخروج من غير دليل فتعذر الاستثناء ولقائل ان يقول دليل التكرار قام ههنا ايضا لان الحامل لهذا اليمين لتاذي بالخروج من غير اذن فيشترط التكرار تحصيلا لغرضه وجعله غاية مجاز وكذا تقدير الصلة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولا بد من مرجح مع ان الترجيح قايم فما ذكره القراء آذ حذف الصلة اكثر شيوعا من جعل الا للغاية ولهذا لو نوى بقوله الا ان آذن الا باذني صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف الصلة شايع وفسد يدين فيصدق وان نوى بالعكس صحت ايضا لكنه يصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه قوله ولو قال انت طالق بمشيئة الله وبارادته انما لا تطلق لانه تعلق بما لا يوقف عليه لقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فيحمل عليه لقابل ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله الطلاق في الحال بعد اذا شاء الطلاق فقد شاء الله آذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله وكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط ثم اعلم ان ههنا عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة والحكم والامر والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانما قد يضاف الى الله وقد يضاف الى العبد ايضا ففي الاربعة الاولى ان اضيفت الى الله لا يقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تعليقا فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله تعالى او الى العبد لانه تراد بها تحقيق الايقاع دون التعلق بها قال الشافعي حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم على التبعيض وما لك على الصلة وفسد الغاء الحقيقة والاقتصار على التاكيد الذي هو غير مقصود بل البطلان للالصاق فيصيرانما اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله لانه اضيف الى جملته كما يقال مسحت راسي بيدي ومسحت الحايط بيدي واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم الى الصقوها برؤوسكم فلم يقتض استيعاب الراس لانه عين مضافا اليه لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب في العادات فيصير المراد به اكثر ايديهم فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق ولا يلزم الاستيعاب في التيمم لانه ممنوع عما روا ية الحسن عن ابي حنيفة وعما

ظاهر

ظاهر الرواية عرفناه بالسنة المشهورة وباشارة الكتاب لانه شرع خلفا والخلف متى ينصف بقي ما وراء النصف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف اقول نقل عن الشافعي انه حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم على التبعيض اذا الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض لان الحرف يفرق بين قوله مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزم مسح بعض الراس وهو اذا ما يتطلق عليه الاسم ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق الخصم فيتادى الواجب بمطلق البعض كما لو قال امسحوا بعض رؤوسكم فالتقدير بربع الراس او بثلثة اصابع زيادة على النقر بالراي او بمقدار واحد فيه مجوز فقال اما لك الباء في الاية صلة تريدت للتاكيد ان الفعل متعد بنفسه كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الا التهلكة فوجب الاستيعاب كما لو قيل وامسحوا رؤوسكم قلنا القول بان الباء للتبعيض لا اصل له في اللغة كذا قاله ابن جني وانما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو كان الباء ايضا للتبعيض يلزم التراد ف وهو على خلاف الاصل ويلزم ايضا الاشتراك اذ الباء للالصاق لغة فاما فلو كان للتبعيض ايضا يلزم الاشتراك هذا جواب عما قاله الشافعي واما الجواب عما ذكره مالك فهو انه جعل للصلة الغاء الحقيقة والحمل على ما هو غير مقصود وهو التاكيد بلا ضرورة والتاسيس اولى وكان الباء على حقيقتها وهو الالصاق لكن المسح لا بد له من محل فاذا دخلت على الآلة كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله نحو مسحت الحايط بيدي لانه اضيف الى جملته واذا دخلت في المحل كان متعديا الى الآلة وفي الاية دخلت على المحل فتكون التقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها بها فلا تقتضي الاستيعاب لانه عين مضافا الى الراس لكنه يقتضي وضع آلة المسح على المحل وذلك كما في وضع الآلة لا يستوعب الراس عادة فاريد به اكثر اليد والاصل في الاصابع والثلث اكثرها فصار البعض مرادا بهذا الطريق لا باعتبار ان الباء وضع له قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم جواب عما يقال قد دخلت الباء في اية التيمم وهو قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم الى المحل مع انه شرط فيه الاستيعاب فليتبع قولكم اذا دخلت في المحل اقتضى الاستيعاب وكان ينبغي ان لا يشترط الاستيعاب في التيمم كما لا يشترط في الوضوء او يشترط في الوضوء كما في التيمم فاجاب بان اشتراط الاستيعاب في التيمم ممنوع بما روا ية الحسن عن ابي حنيفة فلا يرد واما على ما هو الرواية فانما عرفنا الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وحملها بزيادة على الكتاب فجعلت الباء زايدة بهذه الدلالة او ثبت الاستيعاب فيه باشارة النقر اذ التيمم شرع خلفا عن الوضوء بطريق التنظيف فيبقى اعتبار الباقي على ما كان كما في حق المسافر

من التاكيد

وفتح الماء وحد لعدم الاستيعاب شرط في الوضوء فكذا في خلده ولقائل ان يقول الحلف لا يلزم ان
يكون على هيئة الاصرار فان المسح على الخف خلف عن الغسل مع الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح قلت
قال ـــــ ومعنى اللازم في قوله لفلان علي الف درهم لا ان يصير امانة الوديعة فان دخلت في المعاوضات
كانت بمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له وان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما
وعند ابي حنيفة كانت بمعنى الشرط حتى ان من قالت له امرأة طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لم تقع
شيء لانها للزوم وليس بين الواقع وبينها لزوم مقابلة بل بينهما مقابلة وذلك معنى الشرط والجزاء
فصار بمنزلة الحقيقة له وحكم الاتحاد يصير دخولها على المال كدخولها على الطلاق في كلتيهما قالت على
الف ان تطلقني ثلثا وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه وانما يذكر
للشرط قال الله تعالى يا بني لا تشرك بالله اي بهذا الشرط فلو قال لرأس الحصن امنوني
على عشرة ان العشرة سواء والخيار في تعيينهم اليه لان شرط ذكر الشيء بكلمة على خلفه وما لو قال امنوني
وعشرة او فعشرة اوثم عشرة فالخيار للامن آمنهم وقد يجيء بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس
يستوفون اي منهم اقول ـــــ كلمة على للاستعلاء وضعا بقال فلان علينا امير وزيد على
السطح واستعمل للالزام حقيقة لوجود معنى الاستعلاء فاذا قال لفلان علي الف يكون دينا لان
الدين يعلوه ويركبه معنى فوجد حقيقة الاستعلاء في اللزوم عليه الا ان بصلة الوديعة بان يقول
لعلي الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين بل يكون وديعة لان كلمة على تحتمل معنى الوديعة لوجود الحفظ
عليه فيها وان دخلت كلمة على المعاوضات المحضة وهي التي لا يتعرى عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
كانت بمعنى الباء مجازا للعلاقة وهي ان اللزوم يناسب الالصاق لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن
في المعاوضات المحضة لانها لا تحتمل التعلق بالشرط لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحا
للكلام فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف والنكاح وان لم يكن من المعاوضات
المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعلق بالشرط فاذا قال تزوجتك على الف فمعناه بالف
وان استعملت في الطلاق فكذلك عند هما اي يكون كلمة على بمعنى الباء كما في المعاوضات المحضة اذا الطلاق
على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وانما يجب عليها العوض اذا
قبلت الطلاق فيحمل على الباء بدلالة الحال كقوله احمل هذا الطعام على رأسي فان معناه بروسي فكذا في الطلاق
وعند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق في معنى الشرط اذا طلقها قبل الشرط فحملها على معناه الحقيقي حتى لو قالت
لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندهما ويكون الواقع رجعيا وعندهما يجب
ثلث الالف ويكون الواقع بائنا لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض فصار كما قالت طلقني ثلثا بالف درهم او طلقني وضرتي على الف فطلقها واحدة حيث
لزمها ما قضى من الالف وجه قول ابي حنيفة ان كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق دين

ما لزمها

ما لزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة وذلك لان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مقارنا لحقيقتها
للمقابلة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق قبله لانه لازم فيكون مناسبا لمعنى الشرط والجزاء دون
المعاوضة اذ الشرط يتوقف عليه المشروط فلا بد من بينونتها ولا يثبت به على المشروط فصار معنى الشرط
كالحقيقة وكان حمله عليه اولى وقد امكن العمل في الطلاق بصحة تعلقه به فحمل عليه وحكم الاتحاد بين
الشرط والجزاء يصير دخول كلمة على على المال كدخولها على الطلاق كأنها قالت على الف ان تطلقني
ثلثا وجزاء الشرط لا ينتسخ على جزاء المشروط لان تقديم المشروط على الشرط وانما يذكر
للشرط ويستعمل له قال الله تعالى يا بني لا تشرك بالله ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فان
قيل كلمة على اذا دخلت على الالف وهو الشرط وكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا والامر
بالعكس قلنا لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى العرض
والا فهذا شأن المصنف يقوله وحكم الاتحاد يصير دخولها على المال كدخولها على الطلاق فلا
كلمة الباء فانها للمقابلة فاذا ثبت المقابلة بنفسها اذ كر ما من المعاقبة ثبت التوديع للملا
يبطل العمل به اصلا من كل وجه وانما حمل كلمة على على المقابلة في مسئلة طلاق الضرة معهما لانه لو حمل
على الشرط والجزاء كان كل البدل عليها ولو حمل على المقابلة كان عليها بعض البدل اذا قبلت فقد
الظاهر من حالها ارادة المقابلة ليستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة لها في طلاق
الضرة بعوض طلاق فاما ههنا فالفائدة لها اكثر في جعل الالف جزاء حتى لا يلزمها شيء بعض الطلاق
وعلى هذا ومعنى ان كلمة على يستعمل للشرط لو قال لرأس الحصن ورئيسه امنوني على عشرة ان
العشرة سواء والخيار في تعيين العشرة الى كبير الحصن لانه شرط ذكر لنفسه بكلمة على الا للاستعلاء
ومن ضرورته ان يكون التعيين له ويكون هو غيرهم فحله فما لو قال امنوني وعشرة او ثم عشرة حيث يكون
الخيار في تعيين العشرة لامن آمنهم وهو الامام دون رأس الحصن وقد يستعمل كلمة على بمعنى من قال
الله تعالى اذا اكتالوا على الناس اي من الناس قال ـــــ وكلمة من للتبعيض ولهذا قال ابو حنيفة
فيمن قال لآخر من جميع ما في بيتي هذا ان يعتقهم الا واحدا منهم فله ان يقول من شاء لانه وصفه
بصفة عامة وقد يكون لابتداء الغاية في قوله خرجت من الكوفة وللتمييز في قوله درهم من فضة ويعني
الباء في قوله يحفظونه من امر الله وللصلة في قوله يغفر لكم من ذنوبكم واجتنبوا الرجس من الاوثان
وفي حمله على الصلة اعتبر تعذر حقيقته ومجازه وكذا اعتبر الحاجة الى تمام الكلام به لان له مخرج
من ان يكون مقيدا فلو قال لآخر كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فاذا في يديه اربعة لحنث ولو قالت
لزوجها اخلعني على ما في يدك من الدراهم وفي يديها دراهم او دراهمان يلزمها ثلثة دراهم لان ههنا
صلة لاختلال في الكلام بدونه فما سبق للتبعيض لان صحة الكلام بدونه اقول ـــــ كلمة من للتبعيض

ستعلاء

لاختلال

لبعض له

يقول زيد من القوم واخذت من الدراهم وهذا قال ابو حنيفة في قول الرجل لغيره اعتق من عبيدك
من شئت له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان الموصول يجمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب
العمل بحقيقتهما ما امكن لكن العموم هو الاصل فوجب القول به الا بقدر ما يصان به كلمة التبعيض وهو
ينقصان واحد من الكل فخلص في قوله من شاء من عبيدي لانه انقطع التبعيض بقرينة الصفة العامة
فان الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعم انسان وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة فان الصلة مع
الصفة فيجتمع قرينة عموم الصفة فسقط التبعيض فحملت على التمييز فان شاء واعتقهم جميعا واما في
المسئلة الاولى يوصف بصفة عامة اذ المشيئة اسندت الى المخاطب فلا يتركا التبعيض وعندهما كلمة
من للتمييز في المسئلتين وقد يكون كلمة من لابتداء الغاية تقول سرت من البصرة الى الكوفة وهذا المعنى
هو الموضوع له عند محققي النحاة وجميع معانيه راجع لابتداء الغاية لكن الفقهاء لما وجدوها
اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه اشار كلام المصنف فانه صدر
القول بان من للتبعيض ثم قال قد يكون لابتداء الغاية وقد يكون للتمييز اي لبيان الجنس نحو خاتم
من فضة واجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو من جنس الاوثان وقد يكون من بمعنى
الباء كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون من زائدة كقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
فان من هنا زائدة ومثل المصنف بقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكونه مزيدا وموصوفا
مرارا في الآية للتمييز واما حملها على الزيادة اذا تعذر حملها على الحقيقة او المجاز اذ الاعمال اولى من
المجاز او لان الزيادة والاهمال فلو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فجميع ما في يده كصدقة
المساكين فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة حنث لزعمه التصدق بذلك كله لانه جعل شرط الحنث ان يكون
في يده غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدراهم الرابع والخامس من بعض الدراهم فان كلمة من
للتبعيض فوجد شرط الحنث ولو قالت المرأة لزوجها طالق ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها
درهم او درهمان يلزمه ثلثة دراهم لان من هنا صلة لاختلال الكلام بدونه وكان صلة لتصحيح
الكلام والمراة سمت الجميع حيث قالت من الدراهم واقله الثلثة وفيما سبق للتبعيض لانه يصح الكلام
بدونه لا يقال الالف واللام اذا دخلتا على الجمع صيرانه الجنس فيتناول الواحد لانا نقول انما تبطل
معنى الجمع بدخول الالف واللام اذا كان الجمع مطلقا كما في لا تزوج النساء فاما الدراهم هنا
فمقيد بما جرت به يدها وكان لمعنى العهد فلم يبطل معنى الجمع وفي كلام المصنف نوع اشكال وهو انه
جعل الفارق بين كونه للصلة والتبعيض اختلال الكلام في الصلة بدونه وعدم الاختلال في التبعيض
وهو ليس بمطرد فانه قد مثل للتعليل بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ولا اختل الكلام بدونه وجعله
في قوله ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة من قبيل الصلة وقد اختل الكلام بدونه فكان من في قوله

خالفني

خالفني عما ما في يدي من الدراهم للبيان دون الصلة وجعل الابعض غير نافع يستقيم اذا كان تابعا
لجمع مذكور غير محصور ولم يوجد ذلك في قوله ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة وجعل الا ختلال
بدونه علامة لكونه صلة غير مناسب اذ الصلة هي التي وجودها كعدمها كالباء
في قوله وكفى بالله شهيدا وجعل عدم الاختلال امارة للتبعيض ايضا غير لائق بل الامر بالعكس
قال واما الى فلانتهاء الغاية فان دخلت في قوله انت طالق الى الشهر فهو على ما نوى
وان لم يكن له نية تاخر وقوعه عند تاخله فالزفر لانه لما اخر ما بعد الى الاصل في الغاية اذا
كان غاية ينقسم ما بعد الى الحكم كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل والحائطين في قوله بعت
منك من هذا الحائط الى هذا الحائط الا ان بيننا ولنا صدر الكلام كالمرافق ولذا قال ابو حنيفة
الغاية في الجنايات تدخل كما في الاجال في الايمان في رواية الحسن عنه ان مطلقه يقتضي التابيد
كما في الاجارة والاجل في الدين ان مطلقه لا يقتضي التابيد وفي الاقرار ثم لهم العشرة
وفي قوله انت طالق من واحدة الى ثلث لم تدخل الغاية الثانية لان صدر الكلام لم يتناولها واما
دخلت الغاية الاولى للضرورة وعندهما تدخل لانه لا يستقل بنفسه اقول
اما كلمة الى فله انتهاء الغاية مقابلة من يقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منتهى
السير كما ان البصرة مبتداه فان دخلت في الطلاق بان قال لامراته انت طالق الى شهر فهو
على ما نوى فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخره لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان
يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه لا يعدم فلم يتوقت
فيقع الطلاق في الحال ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر لوقوع المضي بالشهر لانه نوى
حقيقة كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة وان لم يكن له نية يقع في الحال عند ابي حنيفة وابي
يوسف لان اذا للتاجيل والتاقيت ولما لم يمنع ثبوت اصله كتاجيل الدين لا يمنع
ثبوت اصله اذ هو صفة لموجود فلا بد من وجوده ثم طرو التاجيل لعدم قبوله وعند ابي تاخر
الوقوع الى مضي الشهر لان لا كما يدخل على النفي لتوقيته يدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق
به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل فاتصرف الى الاصل اليه كيلا يكون
ابطالا له الا تركان الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق والفرق بين التوقيت والتاجيل ان
التوقيت هو ان يكون الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما
وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى الشهر فان ذكر الشهر لتوقيت ليمين ان لولاه لكانت
مؤبدة وكذلك قولك لاجرتك الدار الى شهر وشرط ان يكون المعنى قابلا للتوقيت والتاخير
والتاجيل هو ان يكون الشئ ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه تتاخر المطالبة الى مضي الشهر ولو لا

لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء والابراء قوله والاصل
في الغاية الى اخرها كان بعض الغايات عيود داخلة في المغيا وبعضها خارج كما بطل لذلك في الجملة عندي
بمعنى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها بكونها موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم يدخل
تحته لانها اذا كانت كذلك فهي مستقلة بنفسها فلا يتبع غيرها كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
وكقولك بعت منك هذا الحايط الا هذا الحايط لا يدخل الحايطان في البيع وانما دخلت المسجد الاقصى تحت
الاسراء في قوله الى المسجد الاقصى بدليل من خارج للنقل وهي الاحاديث المشهورة الا اذا كان صدر
الكلام متناولا للغاية فحينئذ كان ذكرها لاخراج ما وراءها فيبقى داخلة تحت الصدر لتناول
الاسم اياها كما قلنا في المرافق انها دخلت تحت الغسل اذ المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها
اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد لتناولها الى الابط وان كان صدر الكلام لا يتناولها الغاية
او قد يشكل فذكر الغاية لحكم الا الغاية فلا يدخل الغاية في المغيا كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف فان قيل قوله الى المرافق يتعلق بقوله فاغسلوا فوجب
كونه غاية للمحصول المذكور دون غيره وهو الاسقاط الذي ليس بمذكور قلنا وان تعلق الجار والمجرور
بالفعل ظاهرا لكن المقصود هو الاسقاط الذي ليس بمذكور والغاية مع المجرور بالفعل فالمرفق
غاية للفعل لفظا وغاية للاسقاط معنى والعبرة للمعاني دون الالفاظ والظواهر ويكون الجار والمجرور
متعلقا بما دل عليه الكلام السابق فيكون التقدير اسقطوا الغسل من الابط الى المرفق قوله ولهذا
اي لاجل ما ذكرنا من ان الصدر اذا كان متناولا للجملة يدخل الغاية تحته قال ابو حنيفة اذا باع بشرط
الخيار الى الغد او الى الليل تدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية هنا للاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا ثبت مؤبدا ولذا فسد العقد ولو اسقط الخيار في الثلث في اي مدة عندهما ينتقل جاز ذا
وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل تحت الجملة كالمرفق تحت الغسل اذ الاجل في الدين لان الغاية لمد الحكم
الى موضع الغاية لان الاجل للترفيه فمطلقه يتناول ادنى ما يحصل فيه الترفيه لا يقتضي التابيد وكان
ذكرها الى المدة الى الغاية وتحته في الاجارة فان الغاية فيها لا يدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد
تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لا يقتضي التابيد بل يوجب ادنى ما يتناوله الاسم وذكر مجهولا والاجل
الجهالة يفسد العقد وكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذكر مد الحكم الى موضع الغاية قوله
وكذلك الآجال في الايمان اي تدخل الاجال المذكورة في الايمان تحت الجملة ايضا كما في مسئلة الخيار حتى لو حلف
لا اكلم فلانا الى رمضان يدخل رمضان تحته في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وقع في بعض النسخ في الآجال والايمان وفي بعضها في الآجال في الايمان

وفي بعضها وفي الايمان بالتاء المثلثة وكل ذكر سهو لان بعض النسخ قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع
بمعنى ان يكون في الآجال دون الايمان وان اتصل بالاخير يقتضي ان يكون الاجال داخلة في الجملة عنده
في رواية واحدة وكل ذكر فاسد لان الاجل في الدين والمبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة اتفاقا
قوله وفي الاقرار اي قال ابو حنيفة في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وفي قوله لامرأته
انت طالق من واحدة الى ثلثة لم يدخل الغاية الثانية في الجملة فيلزمه تسعة دراهم وتطلق
ثنتان لان الصدر لم يتناولها فلا يكون ذكر الغاية لمد الحكم اليه فلا تدخل وانما دخلت الغاية
الاولى عنده للضرورة اذ الثانية لا يتصور بدون الاولى فعندهما تدخل الغايتان لان هذه الغاية
لا تقوم بنفسها اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخرى كما لا تحقق للثاني بدون الثاني في
فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر بوجوده ووجود الثاني بوقوعه فجعل عشرة ووقع
الثلث وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية ويقع واحدة قال واما في الظرف
ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمت الدهر واقع على الابد وفي الدهر على ساعة وآبو حنيفة
فرق بين قوله انت طالق غدا وفي غد فانوى آخر النهار ان حرف الظرف اذا اسقط اتصل الطلاق
بالغد فلا واسطة فيقع في كل فتعين اوله فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار
مضافا الى جزء مبهم فكون بيانه الى ما ابهمه فيصدق القاضي فان اضاف الايقاع وقع للحال الا ان
يريد به اضمار الفعل فيصدق ديانة لان الظرف ليستعمل للفعل فيصير نية الظرف كذكره صريحا فيما اذا نسب الى الفعل في قوله انت طالق
في دخولك الدار اقول كلمة في للظرف اما تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا نحو زيد
بطوفا العلم وان سعيت في حاجتك وعلى الظرفية بنو مسائل فقالوا اذا قال غصبت ثوبا في منديل
او تمرة في فوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرفه ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما ويفرق
بين كلمة حذف كلمة واثباته فان قوله ان صمت الدهر واقع على الابد ولا يحنث الا بصوم الابد
ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم الساعة فيحنث به اذا امسك ساعة بنية الصوم واختلفوا
في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد فقالا هما سواء حتى لو نوى آخر النهار
في قوله في غد لا يصدق قضاء لانه وصفها بالطلاق في الغد وهو اسم لكله وانما يتصف بالطلاق
في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى آخره فقد
نوى تخصيص بعضه فلا يصدق كما لو قال انت طالق غدا الا ان حذف كلمة في واثباتها في الكلام سواء
اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال اذا نوى آخر النهار
فكلامه في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان حرف الظرف
اذا اسقط اتصل الفعل به بلا واسطة فاقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فيقع في اوله ليكون واقعا

في جميع الاقوال فلا يصدق في التاخير واذا لم يستطرد الطلاق مضافا لاجزء منهم من الزمان اذ ليس من ظروف
الظرفية الاستيعاب فيكون بيانا لما اتهمه الا بعتبر الحسبة فيصدق قضاء واذا لم ينو شيئا
تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم فلذلك يقع فمه قوله فان اضيف الامكان
بان قال انت طالق في الدار او في بلد كذا وقع الطلاق في الحال حيث ما كانت لان المكان لا يصلح
ظرفا للطلاق فان اذا وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها والظرف لا بد ان يكون صالحا
لتخصص المظروف به فلا يمكن جعله بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان
تنجيزا ايضا لان التعلق بامر كاين تنجيز لحله في الزمان فانه يصلح مخصصا اذ الطلاق اذا وقع
في زمان لا يكون واقعا في الازمان فاذا اضاف الى زمان معدوم ممكن جعل بمعنى المعلق فلا يقع
في الحال الا ان يراد بقوله انت طالق في الدار اضمار الفعل بان اريد به في دخولك الدار فيصير
كالمعلق به فلا يطلق حتى يدخل لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال وكان من محتملات كلامه فصح
ارادته فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر وكان بمعنى الشرط لانه تعذر العمل بحقيقة الظرف
اذ الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق وبينهما مناسبة اذ كل واحد من الظرف والشرط غير مؤثر ومقارن
او يستعار كلمة في لمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة فلا يوجد الطلاق الا مع الدخول فعلى
القول الاول يقع الطلاق متاخرا عن الدخول على الثاني مقارنا له ولكن الثاني اصح فانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط
لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك قال ولو قال انت طالق في مشيئة الله
او في ارادته او اختياره لم يقع شئ لقوله ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم وانه لا يصلح
شرطا لان الشرط ما يكون على خطر الوجود فان قيل لو قال في قدرة الله تطلق وان استعملت
في المقدور قلنا معنى الاستعمال انه اثر قدرة الله تعالى على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه والمحذوف كالمذكور لغة فلم يكن هذا الطلاق قائما لقدرة على المقدور ومثله لا يتحقق في
العلم لان المعلوم لا يكون اثرا لعلم الا ترى ان ذات الله وصفاته جميع المعدوم وان معلوم ولو قال
لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرف الا ان ينوي به مع او واو
العطف فحينئذ يلزمه عشرون اقول ولو قال لامرأته انت طالق في مشيئة الله
وارادته واختياته وهو في رضاه ومحبته وامره واذنه وحكمه وقدرته لا يقع الطلاق في اصلا لكون
كلمة في بمعنى الشرط وكان تعلقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما في قوله ان شاء الله الا في خوله في علم الله
فانه يقع به الطلاق في الحال لا ان يراد به المعلوم ويستعمل فيه استعمالا شائعا يقال اللهم اغفر لي علمك
فينا اي معلومك ويقال هذا علم الله اي معلومه ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا فلا يمكن جعله

شرطا اذ الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ومعلوم الله ثابت في الحال لا محالة فيقع في الحال لانه
جعل معلوم الله ظرفا للطلاق واما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال الا انه لم يكن
واقعا لكون عدمه معلوما كما هو وحاصله ان التعلق بالمشيئة متعارف لا التعلق بالعلم اذ
لا يقال انت طالق ان علم الله وقد كان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون بعض فلما
علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله وعلم الله لا يراد التعلق فالمراد هذا ثابت
في معلوم الله تعالى فان قيل لو قال في قدرة الله تطلق مع ان القدرة قد تستعمل بمعنى المقدور
فان من يستطيع شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به ايقدرة الله الا اذا اقام المضاف اليه مقام
المضاف ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من الموثرات لحله والعلم لا يوثر كما تقدم ان تعالى الله تعالى
معلوم لنا ولا يقال الله عندنا ورد فلم يكن هذا استعمال اسم القدرة على المقدور بل من باب الحذف
لحله ان الطلاق واقع على المعلوم لان المعلوم ليس من اثر العلم الا ترى ان ذات الله وصفاته وسائر المعدوم
معلوم ولا يطلق اسم الاثر على المعدوم ولا على القديم فلم يكن استعمال اسم العلم على المعلوم من باب الحذف
والاضمار ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه العشرة عندنا لان العدد لا يصلح ظرفا
فيلغو لا ان ينوي به مع او واو العطف فيصدق لان في الظرف معنى المقارنة قوله تعالى فادخلي في
عبادي اي فيهم فكون عشرة مع عشرة او وعشرة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه
عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل في الذمم البراءة وقال زفر يلزمه عشرون بكل حال لانه لما
تعذر حمله على الظرفية لعدم صلاحية العدد لها حمل على مع او واو العطف وقال الحسن يلزمه مائة
اذ العشرة في العشرة عشر في الحساب مائة فيحمل عليها قلنا اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال
قال ومن ذكر حرف القسم الباء والواو والتاء وما وضع لذكر وهو ايم الله واصله
ايمن الله وهو جمع يمين عند البصريين ولا اشتقاق عند اهل الكوفة ومعنى القسم لعمر الله
وهو البقاء واللام للابتداء فعند البصري والله الباء والاصل في حروف القسم هو الباء فانه للالصاق
يدل على فعل محذوف والواو استعيرت مكان الباء لانها شابهته صورة لانها دخل في الباء ومعنى
معنى الالصاق فيهما ثم استعير التاء مكان الواو لتوسعة فعلت القسم لكونها من حروف الزوائد
فالباء لا اصالتها تدخل على المظهر والمضمر وسائر الاسماء والصفات وكذا في الكنايات تقول به وبك لا فعلن
كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم والواو لا تدخل الا على المضمر لا تقول احلف والله ولما صار التاء داخلا
على ما ليس باصل الحقت دينته عنهما فقيل لا تدخل الا في اسم الله وحده لانه هو المقسم به غالبا وقد تحذف
حرف القسم تحقيقا بقال الله لا افعل بالنصب عند اهل البصرة بالخفض عند اهل الكوفة اقول ومن ذلك
اي من جملة حروف الجر احد حروف المعاني حروف القسم وهي الباء والواو والتاء فانها مستعملة في القسم ان لم يوضع له

للتقديم وبعد للتاخير وحكمه في البطلان وضد حكم قبل اصلة ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما
بعده وان لم يتقيد كان صفة لما قبله وعند الحضرة فلو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة
ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم طلقت
ثلثة ايام وكذا انت طالق لظهر اي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم
او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لانه اذا احذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا واذا
اثبت صار كل فرد بانفراده ظرفا اقول ومعنى ذلك اي من قبيل حروف المعاني اسماء
ايظرفية الحقت بها مع كونها اسماء لمشابهة بينهما من حيث ان كلا تفيد معانيها الاصلية اخر كالحروف
وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع في المقارنة وضعا حتى لو قال للمدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقعت تطليقتان ومع اذا كان ساكنة العين فهو حرف وان كانت متحركة
العين فهو اسم وفي الصحاح الذي يبدأ على كون مع اسما حركة آخره مع تحركه ما قبله وقد يسكن
وينون تقول جاء وا معا واما قبل فهي للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية كان ايقاعا في
الحال حتى لو قال لها انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان القبلية لا يقتضي وجود
ما بعدها فان صحة التكلم في قوله فجر بر قبيح من قبل ان يتماسا لا يتوقف على وجود المسيس
بعده وصحت الايمان في قوله تعالى آمنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها
كما يتوقف على وجود الطمس فحله وما لو قال انت طالق قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا
قريب الغروب ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان
القبلية صفة للطلاق المذكور فلم تبق محلا للآخر ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لما سياتي
واما بعد ففي التاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل في الصور تين حتى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو بعدها واحدة يقع واحدة واصل هذا ان
احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية اي الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يتقيد بها كان صفة لما
قبله فاذا قيل جاء زيد قبل عمرو وكانت القبلية صفة لزيد فاقتضى سبق مجيئه واذا قيل جاء زيد
قبل عمرو وكانت القبلية صفة لعمرو فاقتضى سبق مجيء عمرو والثاني ان الايقاع في المآل ايقاع
في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في المآل واقع في الحال فيثبت ما
ما وسوى ذلك مما ليس في وسعه في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا يقع
الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في المآل وايقاع الاولى
في الحال والايقاع في المآل ايقاع في الحال فيقعان معا والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية يقترنان وفي قوله بعدها صفة للاخيرة فتبين بالاولى

الله
وهذا يستعمل لغيره وما وضع لذلك اي للقسم وسواء الله فانه موضوع للقسم انما يستعمل في غيره واصله ايمن
وهو يمين عند الكوفيين لان وزن افعل مختص بالجمع والاصل في يمين انها جمع الا انها وصلت للكثرة
الاستعمال وبقيت فتحتها على الاصل ولو كانت للوصل لكسرت وعند البصريين هو اسم مفرد وليس بجمع وضع
للقسم ولا اشتقاق لها اي لا اصل لها يرجع اليه مشتق ومنه آد لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة ولما
سقطت في الدرج كهمزة احرف وبوئت انهم قالوا فيم الله ولو كان جمعا لكان حذف جميع حروفه
الا حرفا واحدا وله نظير في الاحاد وسوا ان وله لكون مختصا بالجمع هذا هو المشهور والمصنف على
فانه قال ايمن عند البصريين ولا اشتقاق له عند الكوفيين وتمامه في شرح المجمع لغة الله فالله
للابتداء والتعجب بالفتح والضم البقاء الآن الفتح على القسم حتى لا يجوز غيره والمفتوح بقاء الله اقسم به
او يصير عندنا والله الباقي فيصير نصبا على الحذف القسم فعلى قسما ولعمر كمبتدا وخبره محذوف
والتقدير لعمر كقسمي والاصل في حروف القسم الباء فانه للالصاق لانه يوصل الفعل الى الاسم المجرور فيه
ويلصقه به فانهم يحتاجون الى الصاق فعل القسم بما يقسمون به وهو بدل على فعل محذوف وفعول
للرجل بالله معناه احلف بالله واقسم به الا انهم حذفوا الفعل لكثرته في كلامهم اكتفاء بدلالة
الباء عليه واما الواو والتاء استعيرتا لهذا المعنى للقسم لما بينهما من المناسبة صورة بالتجاور ومخرجهما
وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث وجود معنى الاتصال فيهما فان الواو للجمع والباء للالصاق
وقد وجد معنى الجمع في الالصاق واما التاء فانها استعيرت من الواو وتوسعة لصلات القسم لما بينهما
من المناسبة فانها من حروف اللين وابدل وتقوم التاء مقام الواو في الميراث والتجمة وغيرها فالباء
لاصالتها في القسم تدخل الفعل المظهر والمضمر يقول بالله لاحلفن بالله او احلف بالله او اظهاره
قال الله تعالى يحلفون بالله ولذا يجوز استعمال الباء في سائر الاسماء كباء الرحمن والرحيم وسائر الصفات
كبعزة الله وبفعله له ويدخل ايضا في الكنايات اي المضمرات تقول به وبكذا لافعلن كذا وفي الحلفة بغير الله
فلم يكن للباء اختصاص بالقسم لانها موضوعة للالصاق وهو الا يختص بالقسم واما الواو فلا يدخل
الا على الفعل المظهر تقول والله ولا تقول احلف والله لانه يشبه قسمين لحذف احدهما احلف والثاني والله هذا
المعنى لا يوجد في الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يمينا واحدة وكذا لا تدخل الواو
في المضمرات لا يقال والكلا فعلن وما كان التاء دخيلا فيما ليس باصل في باب القسم اي فرعا لما هو فرع
وهو الواو والبحث تثبت عنها اي عن الباء والواو وتفصل لا تدخل التاء الا في اسم الله وحده لانه هو المقسم به
غالبا فيقال تالله لاصنعن كذا تالله لاكيدن اصنامكم وهم تجرتا لرحمن كما جاز والرحمن وقد روي
الا فتى ثبت الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد تحذف حرف القسم فتنصب فيقال
الله لافعلن كذا لكنه بالنصب يحتمل البطريقين تحذف الباء واتصل فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل
ما امرت به وما خير عند الكوفيين تقدير الباء فالـ ومن ذلك سماء الظرف وهي مع للمقارنة وقبل

الى امرتك بالخير

للمقدم

ويلغو الثانية لفوات المحل وعلى هذا لو قال له علي درهم قبل درهم يلزمه درهم لانه صفة للاولى وكانه قال درهم قبل درهم بجنبه وفي المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخرى درهم قبل درهم قد وجب علي ولو قال درهم بعد درهم او بعد درهم يلزمه درهمان لان معناه درهم بعد درهم قد وجب او بعده درهم فقد وجب ففي قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الان الطلاق بعد الطلاق في هذا لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا فظهر بهذا ان التقييد بالقبلية والبعدية في الطلاق والاقرار مختلف حكمهما فقبل احترازعن الاقرار واما عند فللحضرة ففي قوله لفلان عندي الف ودیعة لان الحضرة تندل على الحفظ دون اللزوم واذا قال لغير المدخول بها انت طالق كل يوم او في كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا وقال زفر ثلاثا في ثلاثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل يوم تكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم يتجدد ايقاعا واظهارا بمعنى كل يوم وذلك لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف بل الحذف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحدا وان تكررت الايام واذا اثبت الظرف مع كل يوم ينفرد كل يوم ظرفا وانما تحقق ذلك اذا تحقق طلاقا وظهارا في كل يوم قال ومعنى ذلك حرف من حروف الاستثناء والاصل فيه الا وهي من الاسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة درهم فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذا لو قال الفلة ان علي الف دينار غير عشرة بالرفع يلزمه الف دينار ولو نصبه فكذلك عندهم وعندهما يلزمه الف دينار الا قدر عشرة دراهم منه اقول ومعنى ذلك اي من حروف المعاني حروف الاستثناء انما سميا حروفا مع انهما اسمان كغير وسوى واخواتهما لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف في الاصل تستعمل تارة استثناء لمشابهة بينه وبين كلمة الا من حيث ما بعد كل واحد منهما مغايرا لما قبله ولذلك يستعمل لا بمعنى غير فيتعارضان معنى الاخر فاذا قال لفلان علي درهم غير دانق برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الزمان درهم عار وزن دانق فالمعنى قوله غير دانق ان الواجب درهم مطلق وهو الذي وزنه وزن سبع والدانق بالفتح والكسر قيراطان ولو قال بالنصب غير تكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي الف دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه الف دينار ولو قال الا عشرة بالنصب فكذلك الجواب عندهم لان الجنسية صورة ومعنى شرط التحقق للاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى فلا يصح الاستثناء وعند

ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه الف دينار وينتقص منه قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء عندهما لما مر في الاستثناء قال ومعنى ذلك حرف من حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتما وحرف ان اصل وانما يدخل على كلام معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة تقول ان زرتني اكرمك لا تقول ان جاء غد اكرمك لانه ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق بوجود الشرط فلو قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى تموت لتطلق في اخر جزء من حياته وكذا اذا مات المرأة طلقت ثلثا قبيل موتها في اصح الروايتين اقول ومعنى ذلك اي من حروف المعاني حرف الشرط اي كلمات او الفاظ ان منها ما ليس بحرف كمن وما ومتى الا ان الاصل فيها كلمة ان كونها مختصة بمعنى الشرط لفظا وكتابا الفاظ الشروط فانها تستعمل لمعان اخر سوى الشرط فسميها اخر حرف الذكر وانما سميت حرف الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط وانما يدخل كلمة ان على امر معدوم على خطر الوجود اي تدرد دينه عدمه ووجوده لانه للمنع او للحمل ومنع الوجود والحمل عليه لا يتحقق واحترز بقوله على خطر الوجود عن المستحيل ومتحقق الوجود لا محالة كمجيء الغد وقوله ليس بكائن لا محالة لتاكيد نفي قول ان زرتني اكرمتك لان الزيارة ليس بكائن لا محالة ولا تقول ان جاء غدا اكرمتك لانه لا خطر في الغد لانه كائن لا محالة هذا هو الاصل وان جاء على خلافه وهذا فيه نكتة حرف في علم المعاني واثر حرف الشرط ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي لان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة اذ المعلق عند وجود الشرط كالمنجز وهذا بناء على ان التعليقات ليست باسباب في الحال عندنا خلافا للشافعي وقد مر تمام التحقيق فيه في الوجوه الفاسدة فعلى هذا لو قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق قبل موته اذ الشرط عدم التطليق منه ولو لا التحقق الا بالياس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد فات البر وهو التطليق ووجد الشرط وهو عدمه فتطلق ثلثا فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وموته كالتطليق مضافا واو ان ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لا يسع فيها كلمة التطليق في التواد لا تطلق عوتها لانها ما لم تمت يتصور التطليق منه للزوج وانما تحقق العجز عنه فوجد الشرط عند فوات المحل فلو وقع الطلاق وقع بعد الموت لخلو جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق وجه الظاهر ان الايقاع من كلمة الوقوع وقد تحقق الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتي فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل لانها اذا اشرفت على الموت فقد

بقي من حيوتها ما يسع التكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يتوارثا وجه قولهما ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكأنه يستغرق جزء متكلما بالطلاق في هذه الحالة لان نفوذه هو تنجيز حكمي لا تحقيقي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق لان تركه ان العاقل اذا علق الطلاق او التعليق بالشرط وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه تنجيز الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هنا قال — واذا اتصل للوقت والشرط على السواء عند نحو الكوفة وهو قول ابي حنيفة وعند البصريين وهو قولهما انهما للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنهما مثل متى فانها لا يسقط عنها معنى الوقت بحال ولهذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا قال ابو حنيفة لا يقع حتى يموت احدهما مثل ان وقتا لا يقع كما فرغ عن اليمين مثل متى لان الشرط يقتضي خطرا وتردادا هو اصله واذا دخل على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت ويقال اذا جاء الشتاء والمجوزان هنا اذا استغير للشرط مع قيام الوقت مثل متى مع ان المجازاة في متى لازمة في غير موضع الاستفهام ومع هذا لا يسقط عنه الوقت فلان لا يسقط عن اذا والمجازاة بها غير لازمة اولى ولهذا قال انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس مثل متى لخلف وان ابو حنيفة اعتبر ما قاله اهل الكوفة واحتج الفراء بقول الشاعر استعن ما امنا ركابك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل واذا ثبت هذا ان الوجهان عند التعارض وقع الشك في ان الطلاق وفي خروج الامر عن يدها فلا يثبت اقول كلمة اذا تصلح للوقت والشرط على السواء لكونها مشتركة بينهما فاذا استعملت في الشرط لا يسقى فيها معنى الوقت وصارت نظير ان عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة وعند البصريين وهو قولهما هي موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها معنى الوقت بحال وفائدة الخلاف تظهر في قوله لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقالا يقع عليها الطلاق كما فرغ عن اليمين مثل متى لم اطلقك هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو كما نوى بالاتفاق لهما ان اذا للوقت المستقبل وبدخل على امر كائن اي موجود في الحال او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان التكوير سيوجد لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء لتيقن مجيئه والمجوز ان جاء الشتاء لان احد لا يدخل الا امر متردد واذا كان اذا داخلا على امر كائن لم يكن جزما فلم يكن للشرط اذ الشرط يقتضي خطرا وابهاما الا انه قد يستعمل اذا في الشرط مجازا

مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان المجازاة بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام واحترز به عن نحو متى القتال ومع هذا لا يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فلان لا يسقط معنى الوقت عن اذا والمجازاة بها غير لازمة اولى واذا كان كذلك صار الطلاق مضافا للوقت خاليا عن ايقاع الطلاق عليها فهو كما سكت قد وجد وقت لم يطلق فيه فيقع الطلاق ولهذا قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها الخ رج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بالاتفاق لا يتقيد بالمجلس خلافا ان شئت حيث يتقيد بالمجلس وبطل مشيئتها بالقيام عنه فعلم ان اذا للوقت حقيقة وابو حنيفة اعتبر قول اهل الكوفة وهو ان اذا يستعمل للوقت كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا تجاس الجيش يدعى جندب ويستعمل للشرط وقد احتج الفراء لذلك بقول الشاعر استعن ما امنا ركابك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك ولهذا جزمه وبدليل دخول الفاء في فتجمل وهو مخصوص بان وبدليل ان الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت للوقت يستعمل في الامر الكائن او المنتظر لا محالة واذا ثبت الوجهان في اذا اعني معنى الوقت ومعنى الشرط عارضا وقع الشك فان حملنا على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حملنا على الوقت يقع في الحال كما سكت فلا يقع بالشك وقد صارت المشيئة بيدها فقوله انت طالق اذا شئت يتعين فان اريد به الوقت لا الخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به الشرط لخرج فلا لخرج الامر من يدها بالشك قال — واما متى فانها للوقت ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعل فيها معنى الشرط فيقع المجازاة مما مع قيام معنى الوقت وفي كلما معنى الشرط الا ان الفعل يتعقبها دون الاسم وفي كل ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وما فيه معنى الشرط لو عما روي عن ابي يوسف فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة قوله ان لان فيها معنى الترديد فجعلت عمل الشرط وكذا لو لا يستعمل للنفي شيء لوجود غيره قال محمد في قوله انت طالق لو لا دخولك الدار فانها لا تطلق وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء اقول — واما متى فانها للوقت المبهم في الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلت للشرط لوجود الترديد والابهام فيها دخل عليه متى بمعنى ان يوجد بمعنى ان لا يوجد كما في كلمة ان فصحت المجازاة بها مع قيام معنى الشرط وانما قال صحت المجازاة بها لانه قد يحكى للاستفهام فاذا قال لامرأته انت طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه ولم يقتصر على المجلس في قوله متى لانه باعتبار ابهام يعم جميع الازمنة وفي كلمة كلما معنى الشرط لانها تدخل الفعل فيوجب عموم الافعال وتكررها وانما يتكرر بتكرار الشرط والجزاء فلو قال لكلما دخلت الدار فانت

يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في المدخول بها وفي كل ايضا معنى الشرط من حيث ان اللام الذي يتعقبها لا بد له من فعل لا محالة يوصف به ليتم الكلام بذكره فان وصله بالعموم اللفظي او بنيت به عموم الافعال نحو قوله كل امراة اتزوجها فهي طالق فيتم التزوج بتمام النساء وهما في معنى الشرط كلمة لو على ما روي عن ابي يوسف روى عنه ابن سماعة في نوادره ولم يوجد فيه نص عن ابي حنيفة فاذا قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار فهو كقوله ان دخلت الدار لان لو يفيد معنى الترتيب فيما يقترن به فجعلت عمل الشرط وكلمة لو لامتناع الشيء لوجود غيره لمعنى قوله لولا زيد موجود لكان كذا وفيه معنى الشرط فاذا قال لامراته انت طالق لو لا دخولك الدار روى عنهما انه تطلق طالقا فمن معنى الشرط وهو ربط احد الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو المنع والربط الا ان الشرط الحقيقي يتوقع فيه وجود الجزاء بوجود الشرط وفي كلمة لو لا يتوقع الجزاء اصلا لانه لامتناع في المستقبل ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء من حيث ان الاستثناء اخرج الكلام عن ان يجاب فلا يتعلق به حكم هذه الكلمة قال ومعنى ذلك كيف وهو سؤال عن الحال فان استقام والا فطالق قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفي الطلاق يقع الواحدة ويبقى الفصل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط بنية الزوج وقالا مما لا يحتمل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل بتعلقه اقول ومن ذلك ما في ملحقات حرف الجر في كلمة كيف وهي سؤال عن الحال ليس بظرف وضعا لعدم تضمنه معنى في ولكنه جار مجراه لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال هو اصحيح ام سقيم قائم او قاعد وانما قلنا انه اذا كان متضمنا لمعنى على كان جاريا مجرى الظرف لانه يتضمن الحال وهو جار مجرى الظرف لانها تفعول فيها فان استقام اي السؤا عن الحال بان يكون للشيء المتعلق به كيف حال يسأل عنها حملا عليه والا اي وان لم يستقم حملا عن السؤا بان لم يكن لحال يطرد كلمة كيف فلذلك قال ابو حنيفة في قولها انت حر كيف شئت انه ايقاع للحرية ويلغو كيف شئت لانه لا يستقيم السؤا عن الحال اذ لا حال للحرية فانه حكم شرعي غير متعلق بمشيئة العبد وعندهما المشيئة الى العبد في المجلس فلا يعتق ما لم يشأ كقوله ان شئت وفي الطلاق كقوله انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشيئة ويبقى الفصل والوصف اي كونها بائنة والقدر اي كونها ثلثا مفوضا الى المراة بشرط بنية الزوج ثم ان كانت غير مدخول بها فقد بانت في الحال ويلغو اخر كلامه فلا مشيئة لها وان كانت موطوءة وقعت واحدة رجعية قبل المشيئة وبقي لها المشيئة في المجلس في الصفة والقدر فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلثا وقد نواها الزوج

تطلق فلا الا ان عند ابي حنيفة يقع الواحدة ملكا ان يثلثه ولو ان جعل الرجعي بائنا واذا كانت ما لكا لذلك عند ابي حنيفة يفوض اليها وان شاءت بائنة واحدة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها وقالا مما لا تقبل الاشارة اي لا يكون محسوسا حسا راليه كالطلاق والعتاق والنكاح وامثالها من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله فحال الطلاق البينونة والرجعية وصفته السنية والبدعية لان وجوده ما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وبثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وبملك المبيع واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كما وصفه في وجوده اليه وكان وصفه بمنزلة الاصل في تعلق اصل الطلاق يتعلق وصفه فلا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة والاظهر ان الحال والوصف متى فان يتعلق ما دلا وبقولهما ما لا تقبل الاشارة فحاله واصله مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما محلان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا لا يقال من فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قام به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصالة والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر قال اما كم فهو اسم لعدد مبهم فلو قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ ويتوقت بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت واما اين وحيث فعبارة عن المكان فلو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع ما لم تشأ في المجلس لانه لا تعلق للطلاق بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس فحله في الزمان لانه ليس له تعلق فوجب اعتباره خصوصا وعموما فان قبل اذا بقي ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فلم يتعلق بها قلنا الظرف الجامع المظروف كالشرط الجامع المشروط فعند تعذر الظرف حقيقة تصير كناية عن الشرط مجازا والله اعلم بالصواب اقول اما كلمة كم فهو اسم لعدد مبهم لانه كناية عن الاعداد فتكون اسما للعدد الواقع من الطلاق في قوله انت طالق كم شئت وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد فتعلق اصل الطلاق بالمشية لانه قد تعلق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها وانما كانت هذه الكلمة للعدد صارت عامة فكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا مقابلة ارادة الزوج فلما لم يكن فيها ما ينبئ عن الوقت تقيدت المشية بالمجلس

كان بائنا من مجلس لم يطلا، خطاب في الحال فيقع الجواب في المجلس وأما إن وجد فيهما إن
بمكان وإذا قال لامرأته أنت طالق حتى شئت لا تطلق ما لم تشأ ويتوقف بالمجلس طبعا أعما
من طرف المكان والانفضال للطلاق بالمكان قيل لغو ذكره وبقي ذكر المشيئة في الطلاق فيتقيد
في المجلس خلافا لزفر لأن الطلاق قد تعلق فوجب اعتباره خصوصا فيما لو قال أنت طالق
غدا إن لم يقع قبله وعمومها فيما لو قال أنت طالق ولم يتقيد بزمان فإنه يقع الآن ما لم توقته
متى شئت لم يتقيد بالمجلس لأن متى يقع لأوقات كلما فكلما أن تشأ في المجلس ويعلق فإن وصل إذا لغا
ذكر المكان في قوله أنت طالق حيث شئت فينبغي أن يقع للحال ثم يعلق بالمشيئة كما في قوله أنت
طالق وهي في الدار فإنها لما قدرت بالعمل بالظرفية حقيقة جعلناه مجازا عن حرف الشرط
من حيث أن الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط أو مشاركة في الإبهام فصار كأنه
إن شئت والاستعارة أولى من الإلغاء وجعله مجازا عن حرف آخر أولى إذ هو لا مدخل في الباب
من يجعله مجازا عن إذا أو متى ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

الحمد لله على التمام والصلاة والسلام على رسوله أفضل التحية والسلام أعلم والله

دار الكتب القطرية
مخطوطات
رقم الكتاب
اسم المؤلف
عنوان
الرقم العام

عدد
١٩٢
٢٧
٢١٧٢٧

مائة وثمانية وتسعون ورقة
خط
يسوأنه
الصفحتين ١٦ ٢١٦
ما فقطناه
محمد عيسى
الفوتي