اللهم صل على سيدنا محمد وآله عدد ما ابتدع وافضل بعدد ما خلق
وما خلق وما اوجد ورزق بعدد كل حرف جرى ويجرى ليقلم
من يوم خلقت الدنيا الى يوم القيمة في كل لحظة الف الف
الف مرة وسلم تسليما وهب من فضلك لطفا وخيرا
جميعا امين

Ad
645

فهرست المنار

الكتاب القرآن المنزل الخاص ومن الامر وموجبه الوجوب ٢
وكلا بعضي المكلف اداءه وحكم الامر نوعان اداء وقضاء القضاء بجب بما بجب الاداء ٣
والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء ومنها رد على المغصوب اليه ٤
والقضاء انواع ومنها ضمان المغصوب اليه وكابدال الماموربه من صفة الحسن ٥
القدرة نوعان مطلق وكامل ٦ الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به ٧
والكفار مخاطبون بالايمان ومتعلق النهي العدم العام العموم بالصيغة في المعنى
اي المعنى الماخوذ من ما كل جميع الكل في موضع النفي ٨
واذا وصف الكل صفة عامة الكل اذا اضيف معرفة ما ينفي الخصوص ٩
نوعان المشترك المؤول الظاهر النص المفسر المحكم ١٠
الخفي المشكل المجمل المتشابه الحقيقة المجاز ثم يشتبه ١١
اجتماعهما مرادين وطريق الاستعارة واذا كانت الحقيقة مهجورا وبجب ١٢
والمهجور شرعا اليه وان كانت الحقيقة مستعملة اليه وقد سعذر الحقيقة في المجاز ١٣
الحقيقة ترك بدلالة العادة اليه المحرم المضاف الى الاعيان ١٤
حروف العطف الواو الفاء ثم بل لكن او حتى ١٥
حروف الجر الباء من الى في مع بعد عند ١٦
حروف الشرط ان اذا كلما كم حيث واين ١٧
الجمع المذكور بعلامة الذكور اليه الصريح الكناية الاستدلال ١٨
بيان النص وبيان ١٩ وبيان ٢٠ وبيان ٢١ وبيان ٢٢
فصل الحكم على الشيء باسم العام يدل على الخصوص اليه ٢٣
الحكم اذا اضيف الى سبب موصوف خاص او علق شرطا اليه المطلق يحمل على المقيد ٢٤
القران في العلم اليه العام اذا خرج مخرج الجزاء اليه الكلام المذكور للمدح اليه ٢٥
الجمع المضاف الى جماعة اليه الامر بالشيء نهي عن ضده اليه ٢٦
فصل المتروكات عن نوعين عن عمد وهي اربعة فرض ٢٧
وواجب وسنة ونفل ورخصة وهي اربعة ٢٨
ما استبيح مع قيام المحرم ما استبيح مع قيام السبب ما وقع عفوا من الاصر والاغلال

فصل الامر والنهي اسباب العقوبات ٨٥

اسباب المترتبات اسباب العقوبات ٨٥

بيان ان اقسام السنة وهي اربعة الاول الانصار ٨٦
المتواتر المشهور خبر الواحد واما حصل الخبر بنقل ستر الصحابة في
الرواة وهي اربع العدالة الاسلام الثاني ٩٠
في الانقطاع المرسل الثالث في بيان محل الخبر فان كان من ٩١
حقوق العباد وان كان من حقوق الله الرابع في بيان نفس الخبر
وهو اربعة قسم يحط العلم بصدقه وقسم يحط العلم بكذبه وقسم يحتملهما ٩٢
وقسم يرجح احدهما وفي اطراف ثلاثة طرق السماع طرق الخط ٩٣
طرق الاداء والمروي عنه ان انكر الخ والقطع بالمبهم الخ ٩٤
فصل وقد يقع التعارض بين الخ والتخلص عن المعارضة ٩٥
والمستدل في من الثاني الخ والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة الخ ٩٦
فصل وهذا الخ يحتمل البيان ٩٧ بيان تقرير بيان تفسير ٩٨
بيان تغيير بيان ضرورة بيان تبديل وهو النسخ ٩٩
فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم ١٠٠ انواع ظاهرة في نفسها ١٠١
وتترابع من قبله الخ تعدد الصحابة الخ ١٠٢

باب الاجماع ١٠٥ وهو عزيمة ورخصة ١٠٣
ثم هو على مراتب

باب القياس ١٠٨ وشرطه ان لا يكون الاصل الخ وركنه الخ
الاطراد التعليل بالنفي الاحتجاج باستصحاب الحال
الاحتجاج بتعارض الاشتباه الاحتجاج بما لا يستقل الخ الاحتجاج
بالوصف المختلف الاحتجاج بما لا شك في فساده والاحتجاج بلا دليل
وجملة ما يعلل له اربعة ١١٦ الاستحسان ١١٧ شرط الاجتهاد ١١٩
تقسيم الموانع ١٢٠ العلل نوعان طردية ومؤثرة اما الطردية اربعة
القول بموجب العلة ١٢١ الممانعة فساد الوضع المناقضة
واما المؤثرة ١٢٢ واما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة
والثاني المعارضة الخالصة ١٢٤ وما يقع به الترجيح اربعة ١٢٦
واذا تعارض ضربا ترجيح الخ ١٢٨ والترجيح بغلبة الاشتباه الخ
فصل جملة ما يثبت به الحجج شأن الاحكام ١٢٩ حقوق الله تعالى خالصة
حقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه الخ ١٣٠ وهذه الحقوق تنقسم الى
اصل وخلف الخ وما يتعلق به الاحكام ١٣١ السبب ١٣٢ العلة
الشرط ١٣٤ العلامة ١٣٦ فصل في بيان الاهلية ١٣٦
اهلية وجوب ١٣٧ اهلية اداء قاصرة وكاملة ١٣٩
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
الصغر ١٤١ الجنون ١٤١ العته ١٤١ النسيان ١٤٢ النوم ١٤٢ الاغماء ١٤٢
الرق ١٤٣ المرض ١٤٤ الحيض والنفاس ١٤٥ الموت ١٤٥
ومكتسب
الجهل ١٤٧ السكر ١٤٨ الهزل ١٤٨ السفه ١٥١ السفر ١٥١ الخطاء ١٥٣ الاكراه ١٥٢

تم فهرسة المنار

الحمد لله فهرست كتاب المنار

تعريف القران الخاص ومنه الامر موجب الامر الوجوب
حكم الامر نوعان اداء وقضا الاداء نوعان كامل وقاصر القضا انواع ايضا
لابد للمامور به من صفة الحسن القدرة نوعان مطلق وكامل الامر نوعان
مطلق عن الوقت ومقيد به الكفار مخاطبون الخ ومنه النهي
العام العموم بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير بحث من وما
كل للاحاطة الخ كلمة الجميع النكرة في موضع النفي النكرة اذا اعيدت معرفة
ما ينتهي اليه الخصوص نوعان المشترك المأول الظاهر
النص المفسر المحكم الخفي المشكل المجمل
المتشابه الحقيقة المجاز يستحيل اجتماعهما مرادين
طريق الاستعارة اذا كانت الحقيقة متعذرة الخ الحقيقة تترك للعادة
يتصل بما ذكرنا حروف المعاني فالواو الخ الفاء ثم بل
لكن او حتى حروف الجر فالباء من الى في مع
بعد عند غير حروف الشرط ان الخ اذا كيف كم حيث اين
الجمع المذكور بعلامة الذكور الخ الصريح الكناية الاستدلال بعبارة النص
وباشارته وبدلالته وباقتضائه التنصيص على الشيء باسمه العلم
الحكم اذا اضيف الى المسمى بوصف خاص او علق بشرط الخ المطلق يحمل على المقيد الخ
القران في النظم يوجب القران في الحكم الخ العام اذا خرج مخرج الجزاء او الجواب
الامر بالشيء يقتضي النهي الخ فصل المشروعات عزيمة وهي اربعة فريضة
وواجب وسنة ونفل ورخصة
فصل الامر والنهي باقسامها لطلب الاحكام المشروعات ولها اسباب تضاف اليها
باب بيان اقسام السنة المتواتر المشهور خبر الواحد
الضبط العدالة الاسلام المرسل

هو والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ونزاد عملا ليخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول
هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به
النفس وما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت فان اريد بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف
اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم
او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي
لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه فالتسعة الباقية
تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية

مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها
وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب
عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها
فيشملان الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين
القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها
فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما
عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح وان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام
الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد الشمول

اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر توضيح

الحمد لله تعالى

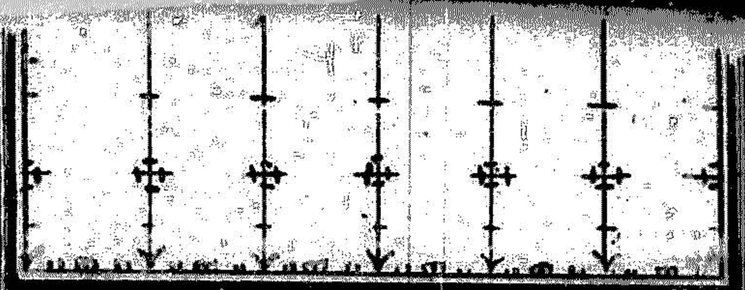
كتاب
شرح المنار للعالم العلامة جامع اشتات العلوم
والمتحلي بها ما بين منطوق ومفهوم محقق الفروع
والاصول ومنحقها بالمنقول والمعقول
المرحوم عبد اللطيف بن
فرشته رزح الله روحه
بالجنان امين

الحمد لله تعالى
قد من الكريم الوهاب بهذا الكتاب
على عبده الفقير الحقير المقر بالتقصير
محمد راغب تقي الدين حصني زاده
ادخله الله تعالى فسيح جنته برحمته ووالديه
واهله واقاربه والمسلمين اجمعين امين

ايه لنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف
وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اي وصل اليه
بالفعل او انها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى
وانا ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة
واعترض عليها الرازي وهو في اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع ودفوعا لا مرار في ايرادها
حد وبي لكونها مدافعة وعوجي الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه
باحث عن كيفية استفادتها والصلاة على من اختص بالخلق وهو الملكة يصدر بها عن النفس
افعال يسهل بها من غير سبق روية العظيم وصف بالعظم ابتاعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق
عظيم واشارة الى ان المخلوق هو محمد صلى الله عليه وسلم وهذا هو المراد لما سئلت عائشة رضي الله عنها
كان خلق النبي صلى الله عليه وسلم القرآن يعني تأدب بآداب القرآن فيمثل مدار عظم الخلق هذا المعنى
وكف الاذى يحتمل ان يكون من قول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بما قد انزل الله تعالى في معروفه
وكان يبسطها كل البسط وتحمل الاذى لما يكون صبر قوي وهو صلى الله عليه وسلم كان صبورا لتحمل
الاذى كثيرا ان يعفو قال صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى
من اساء اليك وما امر عليه السلام بشيء الا وقد تحلى به وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين
القويم والمستقيم الذين نقول على دين غير الحق قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين
نقل عليهما بالاشتراك اللفظي وهل الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي او التشكيك لان بعض الاد
اشتد من بعض كيفية وكمية وما شابه ذلك لا يكون مواطيا آمين وضع الذي سابق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الجزاء الذات احسن بقوله الحي عن الاوضاع الصناعية وبقوله
سابق عن الاوضاع الاطبيعية الغير السابقة كالنبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال
الحيوانات المحققة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السابقة الا بالاختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسابق اي سابق الوضع الالهي بذاته سابق لانه
ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والشر في
مقابله عن الكمال المناسب فالاول كالحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال

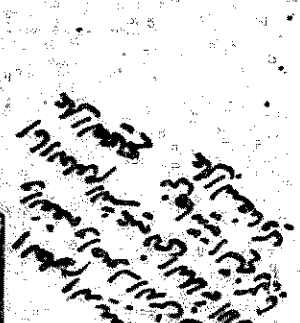
الحق وعلى دينه

اعلم ان الكلي ان استوى معناه
في افراده فمتواطئ كالانسان
وان تفاوت فيها بالشدة
فمشكك كالبياض فان معناه
في الثلج اشد منه في العاج



الى الاحد والمد لا يتوقف الحقه على ما اوما اعلم الموضع وجمع من موردوه وضعه
الموضع واستنبطها العلماء بابا من الاما من اصول الشروع ولذا قالوا اصحابهم غلال
عشر الجموع وآتيهما اسما الى الجنات الاربع وقراهم مرتع الاطعة والتوقيع
والصلوة والسلام على ذي الوجاه الرفيع محمد المبعوث من اصح البيوت
واصحابه العابدين الخلوص والخشوع ما آل غروب وطلوع وهلال غروب وضروع
وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشته او صلها الله الى حسنة بن شره ان ابواب
البطانة من اصحاب الخطابة من خلص اصحابي وتخلص باي قالوا ان كتاب المنار للامام
الجهبذ سيد النحارير والهمام النحرير سيد الاحبار بديع الفضل في الاعصار ماوات شمله
الاساطين من الناحية قطب الدين الشيرازي انار الله تعالى برهانه في اسكنه الله في جنة مفتحة
الابواب وجعله كمنه في كنة تجري من تحتها الانهار بامر المقبة والمثاني طاير في الاقطار كالاطا
الشمسية اضاء الانظار ساير الى الاعصار اما وكان كشفا سلسلة وانتقى في الاقوله
في قيده الرايدين ناوه وكانه شروح طوال وقائله بيانا لمن طالعها مدلال كلاله
نسالك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل مختصرا مقاصده المتوجلة حاويا على جواهره البهية
خاويا عن زوايده البشيعة وعلى لطايف فرايده جديدة بديعة وشرايف غرايبه سديدة رفيعة
نقلت عراني وهن العطر مني وهبها الطبيعة الوفية وفاحت تطيعة والجوي وطبت
والارض ذي مرة العلل وجنت وفاز بي مدة الاجل مع انكدار واني بتقدمها وحوله وانتشار
جناني من ايامات وحوله واصل حال العليل الفحل وبطله والجمل جاز باعه الى النحل
وبطله وان الصفاهيات ايقاع الاصله وفعادوا الالحاح على ثنياه وعناك الاقراع اي
ثنياه فنظرت لوكرة الاقتدار والالتماس لوصل الجواب الخماس باسداس له فلاح لي ان
ليس فيها فلاح سوى ايسعافه حاجتهم والانجاح فاجبت كالتهم وشرعت مرامهم متوكلا
على فتاح الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب والحمد لله الذي هدينا

ومن حيث اندرج تحت هذا الحد علم ان اصول الشرع ذكر على بنيتها على ادلتها وما بعده ما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى واعلم انه لا اله الا الله فكل مذكور مركب لا بد من تصوره على ما فيه واما وجه قولنا
الاصل ما يبتنى غيره من حيث يبتنى عليه وهذا التعبير لا بد منه اذ وجب اصل يكون مبنيا
على غيره وهذه الاصول مبتنية على اثبات التوحيد به بهذا الاعتبار وقع لفظ اصل ما
مبني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به اي بين واقامة الشرع بمعنى ايراد المصدر على انه فاعل اي الشارع
وهو الله تعالى واما وصول على ثبات الامر وكون الامر نبيا بعد نبي كونه معروفا بعد فتقرار
وكون الاضافة تعظيما لشان المضاف اليه كما في الكعبة وبيت الله وفيه اشارة الى ان الشرع وظيفة الامة بعد ثبات هذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وبهذا التوجيه انما
تستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وعلى هذا كذلك لان الاصول ليست
اصلا لنفس البيان والاظهار ان الشرع هو ما يبين ويظهر بل هو اسم لهذا الدين الذي
شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحيح البخاري اسرعها شرع ابن عباس في الدين
تاما لا يقال اصول الفقه تكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما في الفقه ولا يقال اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فتوهم اختصاص الاصول بالفقه
كذا قالوا وفيه بحث لان جميع الافادة والبيان سلما فالاصل الافادة مطلقا بل من جهة استنباط
المعاني الفقهية وهذا لان المادة قالوا في الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية مراد في الفقه ليلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولا يلزم الفساد من وجهين اخر
لان تحرير الاصل الذي يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار الذكور ولان يكون اصلا بالاعتبار
الفقه لانه فيه مذكور بلا بد من التنبيه عليه وقولها قال اصول الشرع اي اصول العلم الشرع ثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع اقتصر الامة عليها لانه جمع كل حجة واعلم ان السنة لان حجيتها ثابتة
بالكتاب والاجماع فتوقف حجيتها عليهما والاصل لا يحتاج اقامة الدليل على اصله فاختصر ولقد
فخر الاسلام رحمه الله استنبط من الاصل الثالث اختراعا في القياس الجلي منا له
الاستنباط اي الاستخراج من الغوص على المعاني ما لا تدركه الافهام حتى يلوح فاندرج فيه القران
معلوم بدلالة الذي هو حجة في الظواهر ومنا له استنباطا من السنة
قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فاذابوها باعوها واكلوا اثمانها



سواء كون البيوت وشاله الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا
على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم يعد اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا اورد الذكر لان
الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
وهذا الايصار اليه لاعدام العجز عن الاية الحجة والعام المخصوص والاجماع المنقول
بالاحاد لعدم القطع والقياس بعلة منصوصة قطعي فلما الاصل في الثلاثة الاولى لقطع
وجودها لما عرف والقياس بالعكس فان علة السنة لا يعلم بها الاعدام العجز عن الكتاب
فيجوز ان يزول ذكرها فلما ذا لقي في اخبار الاحاد واما العلم في السنة وهي تتناول المتواتر و
المشهور والاحاد والقسمان الاولان يجوز نسخ الكتاب بهما لان الثلاثة ثبتت اصل الحكم
ووصف القياس معتبر وصفة من الخصوص في الفصول كما في الاشياء الستة فان قلت
على هذا ينبغي ان يزيد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان ابتداء شرع
ابتداء وهو غير جائز مع ان حكم الاجماع متبع لحكم ما القطع لا اصله فلما اشترط
المستند في الاجماع لم يحتج فانه جائز وهو عند البعض ما يحتمل الدليل غير عاصر وفيا وتقوم
لاحتياط العلماء كما جاء عن جميع الصحابة في اجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه
علة صدرت لتوجيه الكلام سياق وقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبإباء الصحابة
فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عما اشرنا اليه من قبلنا فقد
صارت سريعة لنا الا ترى ان نبينا صلى الله عليه وسلم قررها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع
العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليل كما في الاصول الثلاثة والتحري عمل بالسنة
لانها وردت في جواز عند الحاجة والعمل بالاباء عمل بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربع ان الحجة في حقنا اما كلام الله وهو الكتاب وان كان غير فان
كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان انقدت الآباء فهو الاجماع والا فهو القياس
والا وفان سد لفقه الاستقراء اما الكتاب فالمراد به القرآن وهو ما سبق ذكره
وهو في الاصل اسم للكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب

فعرفه اصل العربية على كتاب سيبويه القرآن وهو في اللغة مصدر قرأ في العرف العام
على الجمع المعين من كتاب الله المنزل على أمة العباكر وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب
وهذا جعل تفسيره الاعم في الكلام في تعريف القرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى لزم
ذكر المدون في الحد وأن القرآن مصدر سمي المقروء على ما هو الاصل فيه مجازا لانه محاكاة للمعرف
بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كما في الشرح المنزل على الرسول صلعم كما شمله
القرآن الى على وعلينا الذي فيه بدل عن الاضافة او العهد كونه على آلته واصحابه
كما قال جاء الامير وعلم يكن معه احد او معهود الى الخارج وهو جمع سار الكتب السماوية والاحاديث
القدسية كما ان لفظها جمع منزله كما انك لفظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما
جمع في مصاحف القرآن وهو جمع اسخت تلاوة وليست كما مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة كالامر للندب على قول بعض الاصحاب فان قلت لزم ان يكون ما في
المصحف ما لم يتلفظ القرآن لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن موقوف على
المصحف فلم يتجرد اسخت تلاوة فلا يتصور تعريف لما في المصحف من القرآن قلت
تصور القرآن في الجملة حق عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويقرؤنه على ما سيجيء
والقرآن بهذا المعنى موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا
حاجة الى تعريف القرآن لانه بهذا المعنى متصور عند كل احد مقسوم الى سورة وآية
فلا معنى لتعريفه قلت ما كون لماهيته الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه
الكلي لان الاصوليين يحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه
انما هو لماهية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يحد القرآن
من حيث هو هو بحيث يصدق على الكل والجزء وهذا انما يكون بمفهوم كلي
يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما دون ما عداهما
مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا وليس من كونه بعض القرآن ليس مشتركا بين الاجزاء
اذ الاجزاء تمام بسورة فالقرآن مفهوم يتحقق في الذهن العلم وهو الذي قسم الى سورة وآية
وهو كلي يقع على كثيرين الخاص وهو قليل المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما اشتمل عليه
على الكتب بوجه توخ قرآنيته بحسب نفسه من غير اعتبار تتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد
فان قلت قد مر خبر عائشة في الصحيحين ان قراءته مكتوبة في مصحفي لولا الصاحف فكيف

ف 2 عن القرآن سائر الكتب
المنزلة والاحاديث القدسية
جمع مصحف بفتح الميم وضمها

زائدة الاجابة اليه فلما الالف واللام في الجمع للجنس واذا لم تكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله
في المصاحف وابن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا تسلم كون المنقول عنه زائدا الان عرضه
التمييز وهو من الصفات المهمة وكونه للاخراج غير لازم بالشهرة احترز به عن قراءة الشاذة بطريق
الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الخصاص ظاهر لانه من المشهور احاد
فسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا
ومما ورد على التعريف التسمية في اوائل السور فان الحق انها قرآن وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لم يكتب منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض الجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزل للفصل
بين السور وهذا كتابة بخط على حدة لعلها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما المكتوب
احدهما كما ان كتابة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة
الحائض والجنب فانما جاز لقصد التحرز عن قراءة الحروف بترتيب المعلمين عند قصد الشكر لا
التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الموجود لغة رعاية للادب
لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه لفظ القرآن بنفس الجواهر
وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب
فيه غير لازمة كذا في شرح منار الانوار وجامع الاسرار وقيل ان يقول المصنف قال او تلا وهو
اسم للنظم والمعنى قسم النظم والمعنى الى ما بين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فوجد كل
واحد منهما بالحفظ فيكون ذلك تعريفا للخاص لا محالة فالاولى ان يقال العلائي النظم
واللفظ جاريان في السوال ان كلا منافي المكتوب في المصاحف والمعنى القائم بذات الله تعالى فلم
يوجد سوى اللفظ والمعنى حرا ان من قرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية
يعتبر المعنى ايضا ما يسر نظما مهما لعمل نظر وان على المعنى لا يحال التشابه قرآن وليس
معنى لانه معنى ما كر انقطع رجاء معرفته بل يوم القيامة وقيدنا لمن ذهب ان المعنى المجرد
قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر وهو ان
قراءة القرآن في غير فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لما جعل النظر ركنا لازما في
الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحبها في حالة العجز لانها حالة
المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نصير بن يحيى هكذا الا ان بلوغه

المشتركة

قال
الاصح انه ابا حنيفة رجع
عن القول باقامة العبارة
الفارسية مقام النظم
الكريم الصرفي

هذا الجزء زائد

منه احد الشرائط بطلان تفريع القرآن لان الفاظه ستة خمس مكتوبة في المصاحف او جواز انفصال
بدون القراءة لانا نسلم النظم المتعلق بالمعنى بالقرآن واما نعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة
بالشرع المحترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن ان نظمها ليس في وقد يراد
من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت الخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما معرفة اقسامها اي
اقسام النظم والمعنى اورد كلمة اما مع ان على من ان المعنى المجرد هو المعرف فيكون معرفة
القرائن الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على ما يأتي المذكورة اربعة
وكل قسم من هذه الاقسام كما هو مذكور في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام
النظم او المعنى فان كان الاول اما ان حسب دلالته على معناه او حسب استعماله في معناه فان كان
حسب دلالته فاما ان يتبين فيه المراد او لا فان لم يتبين فهو القسم الاول وان تبين فهو
القسم الثاني وان كان حسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني وهو القسم الرابع لانه لا
يتصور فيه الا الحكم وهو معرفة مستفادة من نفس الدليل في وجه النظر قيل وجه الشق طريقه
تعالى سماه وجها هذا الاعرابي طريقا لكنه ليس بمناسب للمقام لان المعنى لغوية طريق النظم
صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبار النظم صيغة ولغة فان
قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقال في وجه النظم وهما
لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان استعملت على ان لا
المادة والهيئة الا ان الصيغة لو اطلقت ليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعنى
في وجه النظم هيئة مادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسرى الذهاب
ليلا الا انها ذكر ليلا كان الاسرى بمعنى مطلق الذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص
لشدة اهتمامه بالكلام المخصوص وهو اعني المكان المخصوص والمقصود زيادة تحقق الصيغة
فان التفرقة بين الرجل ورجل ضربا وضربا ثبتت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر
ثم عم الكلام والصلاة والزكوة ونحوهما مما تتوجه من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني
الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأ بوضع الشارع كانت دلالتها على تلك المعاني بالصيغة والوضع وهي اربعة
اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان دل على معنى واحد او اكثر
فان كان الاول فاما ان لا تتوارد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد نحو العشرة وان كان

المتعلقة بالقرآن

الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والباقي في وجه البيان بذلك
النظر وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او ان يظهر
معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم وهذه الاربعة اخرى
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعين
الصيغة او لغيرها والاول الخفي والثاني اما ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فاما ان كان ببيان
من جهته فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون مخالفة من تقسيم
البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يقال واقسام النظر والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
ذكر اقسام المقابل تعميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل لم يحكم بحجيتها ولا
يلزم من كون اقسام النظر والمعنى خمسة لان تقسيم النظر والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالقسم الخامس لا تحصل معرفة احكام الشرع واما خرج بها واخرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن الكلام يبقى مقابلا بد دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا
فمجاز وكل واحد منهما اما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فالكناية فهذه اقسام
النظم لان اللفظ متقدم على المعنى والنظر في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه لان مفهوم اللفظ ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا للمتكلم بالاستدلال بعبارة النص والا فان لا يتوقف صحة النص عليه فهو الاشارة
وان توقف عليها لا اقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم
ولا من المفهوم فهو الاستدلال الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيها بالاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله وهو
نظر لان المعرفة تصفة فايتها بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قايمة بغيره لا يستقيم
وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد
معرفة هذه الاقسام وقسمها خامس على حذف المضاف اي معرفة تقسيم خامس يشتمل الكلام
الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى

والمعاني ص

ع تحصل

ن فان ص

ن يدل ه

معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست
ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار الفعل
اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فاعتبار يشتمل على القسم الاول واعتبار على القسم الثاني وهلم
جرا الى آخر الاقسام فيكون على اربعة تقسيمات لا تقسيمات وهو واضح ايضا معرفة نوع منها
اي مراتع احد تلك الاقسام واشتقاقا نا كما يقال الخاص ما اخذ من قولهم اختص يكذا شرعيا
سابيا وامثال الاقسام وقد بينا ارادة ما يفهم في المتداول الراجح والمرجوح فتدبر الراجح عنده
اقسام من كتقديم الحكم على المشتر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا
واحكامها ان يكون الحكم قطعيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة
لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نفسه وبعضها اقسام معنى وقوله قسم خامس انما
يصح ان لو كان من اقسام لفظ القرآن وليس كذلك فلم قسم الا انه لما توقف معرفة تلك
الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظر واحد خاصا وعاما وحقيقة ومجازا ومكون
الاستدلال بها استدلالا بالبيان والنص اما الخاص فكل قطعي وكالجنس متناول لما تحته
والمشتركات وما يكون موضوعا بالطبع والعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دالا
بالوضع والمشترك ايضا لان وضعه موضع متعددين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير
معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاخراج عنه لان هذا القسم انما الخاص الوضع والمجمل معلوم
المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال اخرج عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل
الابهام على ما مر والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه
وقد اجملنا الوقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات مرة قيدة والابهام فيه من هذا
الوجه وان احتمل ان يكون كالوقبة من قبيل العام لا نفراده صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا
له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على
الافراد خرج به العامة كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة
كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف الحقيقة قلنا لاستيعاب او اكان غرضه
بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب العام

بقوله كل لفظ يتناول باعتبار سابقة من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوصا في الجنس او خصوصا في النوع
او خصوصا في العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام وهي الحقايق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل
على الرجل والمرأة والحر والعبد حتى ان من اشترى عبدا فظهر امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل
على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين
متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية مخصوصة وما ذكرتم من
العوارض في اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة معينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا
الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي
ولا شك في تقدم طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكما اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الى
العارض هو الحقيقة انه يتناول المخصوص قطعا تعيينا اي قطع الارادة العين فاذا اطلق ويراد به
الحكم الذي حمل عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم
يثبت من دليل كالعدم والذي يثبت القطع لا يرفع تحقيقا تأويل لاحتمال سقوطه
بلازم وان كان ما يدل لا يدل ولا يحتمل البيان اي بيانا التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم الحمل الاول مستدرك فان القطع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا العكس فاي
فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي وهم من قال الخاص يحتمل
البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور او
حقيقة او لازالة الخفاء وهي لان منه واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يتأتى لسهو ما صادرة
على المخاطب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه يتناول نفسه فلا يخرج هذا الترديد
من قوله ذكر ولا يحتمل البيان الخاص التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في
القومة والجلسة بين السجدتين بخبر الواحد وامر قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي صل
في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل ثم امر بالركوع والسجود
وامر قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله تعالى لان قوله واركعوا خاص معناه ومعناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا
السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به
فصار فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قلت ثبت انه

لكنه

نخ القسمة

لا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود

فوق الزيادة فيه نسخ وهو لا يجوز بخبر الواحد

انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكونه لا يحتمل ان يكون المراد هو ادنى مراتب الشرع
وهو محتاج الى البيان قلنا الا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي وابن
سلمنا ذلك لكنا احتمال لم يتناسر دليل وقد تقدم مجموعه وقيد بقولنا على سبيل الفرض لان
الحق الطهارة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب حال نظمنا الى دليله وبطل
شرط الولاية بكسر الواو وهو ان تتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف العضو قبل اتمامه مع
اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عندنا لكن رحمه الله تعالى لان صلى الله
عليه وسلم واظب عليه وهو جار يتركه لتعلم من تعليمها الجواز والترتيب
وهو شرط عندنا فتى رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كما شرع الترتيب والتسمية وهي شرط
عند الكل رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه وهي ان يقصد
بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم
الاعمال بالنيات في اتيانا في الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى اخره
ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم استحق لما سكت عنها معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء هذا الايجاب كون زيادة على النص ونسخا فيبطل
فان قلت فيها ايجاب زائد وايجاب الشيء ليس برفع له كما ايجاب التعديل في القيام
قلنا لو علنا بالوجوب في كمال الوضوء كما في كمال الصلوة لزم التسوية بين الاصل والواجب
قلنا بالسنة اظهار للتفاوت وبه نظر لظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء
لا يؤمر بالنذر به الشروع في الصلوة تذكر كذا قاله الشارح وقال ان يقول هذا
التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيه بل في حكمهما وكلاهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر والطهارة منفرد وغير لازم والوجوب ثبات
الاولى التسمية تابعة لواجب قطعي الثبوت والدلالة كالنص على المضمضة او
الحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالامر المحتمل وظني الثبوت
قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها انها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهومها انها ظنية فالاول ثبت الفرض والنفي والثالث الوجوب والرابع
السنة الاولى او الاستحباب لكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من

الطهارة

القسم الثالث لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلاثا فقال الشافعي رحمه الله فصل فانك لم
تصل والامر للوجوب واما خبر النية فعند كل عليه وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا حبوا المسحة لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل
الوجوب وهو المواظبة يدل على وجوب الفعل لا الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما
سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه
فتذكره بعد فراغه فمسحه بلل كفه والطهارة اي يطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس فالى
الثاني وهي قوله تعالى الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله صلى الله عليه وسلم
الا لا يطوفن بالبيت عريان ولا عريانة ولنا شرطيتها بالطلاق لان الطواف خاص
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون مرتبا على الطهارة ولا يجوز ان
يكون خبر الواحد بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النفي مجمل لانه ليس المراد
بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل تعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه بالحجر
الاسود قلنا الاجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتمل نفيا في معنى الطواف واجماله
كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فما تتخبر العدد والابتداء بيانا له واجماله هذا
الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقدار ما ينبغي
مجمل بحسب محله لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن
العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدر السافي ثلاث شعرات
لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى
ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاده على حدة
فان قيل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار قلنا لا نسلم
الاجمال من حيث البدأ في الاطهار نقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاجماع المشهور وبما
يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اي يبطل بما قيل انك فتى رحمه الله القرء بالاطهار
في اية التربص في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بمعنى
ليتربص بعض المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقسم

وهذا

وشرائط

والسنة هـ

خاعان هـ

مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى ٥
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان الامر بجمعهما في الوقت كقوله اتيك
لصلوة الظهر اي وقتها يكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس ما امر الله به
وبان الهاء في ثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض
مونث وتانيث العدد وعكس التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه
للعاقبة كما في قوله تعالى لدوا للموت وابنوا للخراب او بانا المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فطلقوهن
لقبل عدتهن كذا روي عن ابن سيرين وقتادة وفي الكشاف وهو الاية مستقبلات ٥
لعدتهن وعن الثاني بان الحيض طال كل مرة فالمراد ذكرها استبعاد في تسمية
شيء باسم المذكر والمونث كالخطة والبرقع اضيفت الثلاثة الى المذكر
ويجيء للعدد المذكر والمونث كما عندنا بالطلاق الثلاثة خاص بعدد معلوم فلو حمل القرء
على الطهر انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر بجعل الشافعي ذلك الطهر
محسوبا من العدة فكملت العدة قرءين وبعض الثالث لان المعتبر في الطهر المتخلل
بين الدمين فيكون وقع النقص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطعنت فيها لا تكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فكملت الاقراء الثلاثة كاملة فان قلت الثلاثة كما
تحتمل النقصان لاتحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها
في الحيضة تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة اشهر قرء وبعض قرء فلنا
دلت البعض المرجيب من العدة لكون العدة الاثلاثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان في الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض
الثالث وفي الجمع ثلاثة فلما الاشهر على ان يراد بعضه ومحلية الزوج
الثاني اي كون الزوج الثاني متمما للعدد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله
تعالى الله ما لم تنكح زوجا غيره تقرير موقوف على تقرير مسئلة مختلف
فيها وهي انه جعل اذا طلق امراته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت
بآخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عاد الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقتا والطلقتين كما يهدم الثلاث
وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعالى تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم
الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في
الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيهدم الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون الزوج الثاني هاديا الا في الطلقات لا في الطلقتين والطلقة اذا عرفت
هذا فنقول احتج محمد والشافعي رحمهما الله تعالى بقوله تعالى فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير موضوعة في الحل لمنية للحرمة
فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالمقول
بانه مثبت للحل ليس عمل لانا كتاب وايانا له لان حتى جاءت معلوما معنا ٥
وهو انتهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واذا وجد
الغاية قبل وجود المغيى وجعله مثبتا للحل الجديد ايضا خلاف فيكون ابطالا لان
لا يبالي نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع
لان الاصابة زيدت على النص بحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبتت بالكتاب بحديث
العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا
ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير رضي الله عنه ثم جاءت متهمة بالعنة وقالت ما
وجدته الا كهدبة ثوبي فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة
قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو عسيلتك فبني
عليه السلام الحرمة الغليظة فاذا وجد الذوق وجد الحل والعود
رجع الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه لو كان ثابتا والعود
لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا او الذوق علة للعود فثبت

حديث مكمل
لعن الله المحلل والمحلل له

به الحل الحادث لان حدوث العلة تستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني
مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار
واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه صلى الله عليه وسلم
ما بعث لعانا قال صاحب الكشاف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان
يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل
بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان
الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا
يهدمها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل
ثابت فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه
لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا
العسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة
الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهو ان الانزال غير مشروط
لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق
الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل
الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا لانه لا ينبئ
عن ابطال العصمة بل زائد عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المصنف الى
جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى

جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب
حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل
اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق
العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد
لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة
الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر
ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة الى الله انتقال الملك الى الله لانه
لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما
بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم
ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى
تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط
الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه
تكميل ابدا معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت
قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه
لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال
الوقف كذلك ولذلك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد
الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع ولا يقع
الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية ان علمتم او ظننتم

وعند الشافعي الحفظ
بالقطع والضمان
فكان اكمل

ايها الحكام ان لا يقيموا حدود الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ منها على المرأة
فيما افتدت به نفسها وصار الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقوى بعين فان
طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فلا يحل حتى تنكح زوجا غيره فان طلق الطلاق
لا يكون الا ثالثا والخلع ليس بطلاق ولقائل ان اعترض عليه بان لا نسلم ان هذا الطريق هو كذلك لان
المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه يجيء لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في ليتك
يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى لا تستقيم بعدها بان تزوجها الا بعد التزوج
فيما ذكرتموه يجب الترتيب في الحكم المشروط بهذه الا تحقق الطلقة الثالثة قبل
الخلع ولا تتحقق الخلع قبل التطليقتين لصيرورة الطلاق بدلا لان الطلقة الثالثة مرتبة
على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكذلك خلافا للاصحاب واجيب عنه بان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان او اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليقة
اخرى من جهة الزوج فكانه قيل بالاصحاب عليها فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم
ترتب على الافتداء الثالثة وفي ذلك يفيد حكم الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون
الطلاق قد يقارن وجوب الفداء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا
لا يقول به احد واما حد تحقق الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يلزم
من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاحسان فمن اين يفهم فان قلت
على ما ذكرت لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان
المراد منه الرجعي قلت انه رجعي على تقدير الاخذ على تقدير الاخذ فلا وقد يقال
ان نحو هذا الحد مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما
اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو بكر الرقي ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا يدان يكون قوله فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى انه ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمعاشرة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالطلقة الثالثة لا يحل له بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ
لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع قال ولي ان تمسك بما روى
ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة لا يقع عليها طلاق ما دامت

في العدة فوجب مهر المثل بحر بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها فزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى
الزوج بلا مهر وعند الشافعي رحمه الله ما بالتسمية او الوطي وفائدة الخلاف في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعي لا يجب
لقول ابن عباس في المفوضة حقها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا فاما
ان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة خلافا لمالك فان قلت
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس
بقياسي ولما يعرف بالنقل والتقرر في المسمى وغيره وكان لهن مقدار شرعا
غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقدير مفوض الى راي المتعاقدين كما كان
البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان
يتفقا اما مر لكم لما فرغ من المسايل ذكر الادلة عقيبها على صنعة التلف والنشر بقوله
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان يتفقا متعلق قوله وجب يعني ان لكم
ما يحل لما يحرم واراد ان يتفقا النساء بالمهور فكون ان يتفقا مفعولا له ويجوز ان يكون
بدلا من ما وراء ذلكم لان الابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين
والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد احماعا بل بتمام التخلي او الوطي يجب
المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان
العقد المشروع هو الملصق المال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي عنه المهر مشروعا
وقد حكمتم بصحته ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المراد ما ينتفي بنفيه فيكون المال
ثابتا عند العقد وسواء سمياه او نفيا فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص والله
مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها بما معك من
القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد غير مقبول لمعارضته نص
الكتاب او يقال الباء للسببية اي للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم وهذا متعلق بقوله لكي لا
المهر مقدر او جهة التمسك ان الفرض حاصل بوضع بعض التقديرات يجب ان يكون المهر
مقدرا الا انه في تعيين المقدار محل فلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من
عشرة دراهم وانما كون مقدرا شرعا دلالة في قوله فرضنا لذات المتكلم فدلالة ذلك ان

من الامر وغيره فلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل فبينه النبي عليه السلام
ومنه اي من الخاص الامر موصولا للقائل ليضيفه على سبيل الاستعلاء افعل احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله
افعل هذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العالي في الواقع
ليس بشرط حتى ان صدر افعل من ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون
امرا وهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكرت في الشرح الاكملي وفيه نظر
لخروج الامر الغايب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل
ساكن الاخر خرج لهذا قول من قال لابنه وبناته اوجبت عليكن ان تفعلن كذا اعلم ان
الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القايل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس
التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاحتمالين اما كونه بمعنى المقول فلي ان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ ولقايل ان يورد علينا بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع
لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدر الامر لا فما يجب على المكلف اتيانه
وهو بالامر ويختص مراده بمعنى يختص المراد من الامر وهو الايجاب بصيغة افعل وذلك
المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى
لا المعنى به كالمترادفة وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين
ولما كان الاختصاص هناك الجانبين تعرض المصنف لهما بجانب المعنى لقوله ويختص بصيغة
وبجانب اللفظ بقوله لان صيغ قد مر الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وقد رد على من زعم
ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا الا بقصد
اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبيعي
مثل الاكل والنوم لا مخصوص به مثل وجوب التهجد من حيث وضع الخلاف في الطلاق
لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بينهم في ان الامر اسم لما هو موجب او ان الوجوب لا

اي بيناها

الافتياد

عنه

المفيد

فتحققنا فيه النبي صلى الله عليه وسلم
بالحديث المذكور ولن يعلمنا ان المطلوب
ليس بمقدر فما اوجب الله عز وجل
وذلك مجمل ثم
الامر

يستفاد الامر من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة امر لا فعندهم
يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق الا بقرائن لقوله عليه السلام شغل عنا ربع صلاتي يوم الخندق
فقضاها في مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله
موجب للمنع عن اتصال ضده اشار الى تمسك العامة وهو ما روي انه عليه السلام
واصل في اصل اصحابه فانكر عليه الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام انكم
مثلي تطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس موجب ولا لما صح الانكار عليهم
وخلع النعال لما روي انه عليه السلام صلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان
جبريل اخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعله قذرا فليمسحه
وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب ولا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار
والتقابل ان هذا الانكار وان كان للمتابعة لكن ان هذا الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
فلهذا اعقب بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال على الانكار باخبار جبريل وكان
مخصوصا به فكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله فاتبعوني يحببكم الله
وايضا هذا الدليل مشترك الالزام اذ يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة
وفهمهم الاتباع دليل الوجوب استفيد كيف السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل
اذ لو كان الفعل موجبا لما كان في الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل
بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول
بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا
نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل وابن
سلمنا لكن فالاقتضاء مجاز لان الامر بمعنى الفعل يجمع على اوامر وبمعنى القول على اوامر كذا
في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان
يجعل اوامر جمع آمرة كما في صيغة افعل جمعت آمرة وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواهٍ
فيكون اتيانه لتجويز ان يكون لامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط في وهط
وهو جمعه اي وجب الامر لمطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض فقهائنا كقوله

بان م

كان

صلى الله عليه وسلم

بقوله

سلمنا جميعه

مجازا

الامر موجبه الوجوب
لا الندب والاباحه
عندنا

تعالى وكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك اذ لا ترجيح في الندب والاباحة لقوله تعالى فاصطادوا والان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وهذا لان الاباحة والتوقف كما ذهبا اليه طائفة من ائمتنا الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه الى ان يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في غير الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز
عكسه ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في
الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
ولو وجب لكان علينا لانا نمتنع على الترك فيصير الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء
الخيرة عن المأمور به امر هذا دليل لقولنا وهو موجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما أمر به وهو دليل
الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله تعالى حذرهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة بسبب
مخالفتهم الامر فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفتهم الامر
خوف الفتنة الا اذا كان في المأمور به واجبا فان قلت قوله عليه السلام امر لا يسر لانه مضر
فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر مأمورا بها قلت انه عام والخاص

ص

ولو

عنده بجنس استثناء فخالفته كل واحد من افراد الامر وجرا الاستثناء دلالة العموم فان

اثبات قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب المامور به قلنا

مخالفة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر حقيقتان المامور به ومخالفته

تركه والاعتقاد حقيقة الامر تمامه مخالفة الدليل الدال على حقيقته لان مخالفة

الامر فرقتان ... هذا انما يتم على تقدير وجوب اعتقاد ما هو حق في نفس المتراع قلنا

المفهوم من الآية التهديد والمناق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر انما يلحق به الوعيد

الطلب ص وان لم نقل الاجماع لانهم اجمعوا على ان موضع الطلب الفعل وهو الامر فيكون تاركا ملاما

لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا دل على خلو الترك عن المنع

اذ لو لم يكن خلو الترك عن المنع كذلك لم يكن الامر بالفعل امرا بالفعل ولما قال لا

واما قال لا لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى انما يدل عليه

فان قلت ... لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وهذا قول الشافعي

طلبت اوجبت عليك او لك ان تفعل ثبتا الوجوب قلنا كما انها في الموضوع للطلب وما ذكرت

عطف على علة لا لانه اخبار عن الطلب لا في موضع اذ هو الحق بل اي الدليل العقلي وهو ان كان قصد من

الايجاب ص مقاصد الفعل كالحاصل في الحال او الاستقبال المختص بعبارة الايجاب اعظم مقاصد الفعل

لانه مناط الثواب والعقاب فلا اقل من وضع له حيث كان واجبا في الشرع قلت ... هذا

اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت ... لا نسلم لانا بينا ان اصالة الاشتراك لا تثبت

اللغة قبل العقول هو ان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولا

الامر الوجوب لما حسن ذلك وقد بينا ... الامر متعد لانه بالايقاع والامر لا يتحقق

بدون الايقاع كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجوب

لانه مفض الى الوجوب فضلا لحق اللفظ بالقدر الممكن والحمل عليه بقولنا الارجح

في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وهذا نظر

نحو الحاق فان الخلاف في صيغة الامر اعلى وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا

على المتنازع وانما ما يلائم ان لو ادعينا ان المراد بالامر الحقيقي هو المتعين السبيل

الى الاصول المتعلق الامر حتى انتقاد به لا يقال امر فلان بكذا ولم يأتمروا لانا نقول

ان الايتمار بمعنى الامتثال لان ضد بمعنى صيره وتمامره اكلفه كسر وذمر الانكسار

بمعنى صيره وتمنكسر اكيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بالامر بل هو متعد

يقال ايتمر امر فلان اي امتثله واذا ان يجب الاباحة او الندب لما بينا ان وجوب الامر هو

الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل

انه حقيقة لا نقصد وهو مختار في السلام بمعنى الاباحة حتى من الوجوب اذ الشيء ما لم

يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب حتى منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب

على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة كما لو اراد من العام بعضه وكما لو اطلق

لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص

لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لان ورود الندب

والاباحة عارضا استحقاق المعقوبة بتركه ولان الايجاب استحقاق فيها بتركه

فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير متباينين لان منهما فاستعمال الامر فيهما كون

مجازا قلت ... كيف اختار في السلام كون حقيقة فيهما مع كونها اخص من الوجوب

غير مراد فان نفس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزأ من الوجوب الذي هو

انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب باسم الترك والندب بجواز

ترجحان والاباحة بجواز على التساوي وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في

غيرها وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ... ليس معنى الامر الندب او الاباحة انه

يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلولا للفظ القطع

بان الصيغة لطلب الفعل وكما دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول

من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير

دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في انه مجرد

جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة

الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت

فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة او المراد انه مستعمل في جواز

الفعل قلت ... المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية

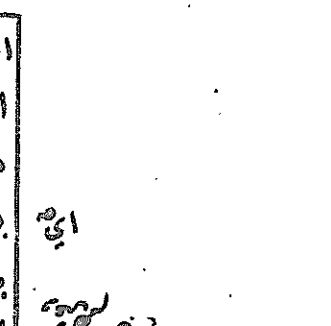
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا تجرد حيوان عن دلالة على

قلناه

ان صح ... الشارع ... عن الندب والاباحة ... فيهما على سبيل الحقيقة ... الاسلام ... ليس كذلك لانه اذا

اريد به الاباحة فهو ... فيما فيه ... اذا اريد به الندب ... والحال فيه ... فهو ... اذا اريد به الندب ... فهو ... فيه وذهب ... الاسلام ... واستحق ... كون ...

الاول انه انسان اراد فعل الاسلام من غير الموضع له المعنى الخارجي بناء على ما هو
الطلاق المنوي في الجزء على ما عرف من تفسير النية في اصول الكلام وهذا بحث
دقيق لا يتم الا بمامر من التحقيق وقد سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست
بضمان الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من
بيان اختصاص الامر الوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة او لا والحاصل ان الامر هل يحتمله امرا او التكرار ان يفعل فعلا ثم يرد
اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا
قام دليل يفهمه للتأقيت بن حابس كان في اصل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال
الحج مرة هذا هو الابد فان قلت لو فهم ما سال قلت سال لعلمه ان الحج في
الدين هل هو في حمل الامر على مرة منه من التكرار حتى يحتمله قيدنا الامر المطلق لان
الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا فيحتمله وقال الشافعي يحتمله
لانه مفرد محلى بلام الجنس فيعم كالنكرة في الاثبات فيحتمل لكنها تحتمل الصدق على
عليه اربعة تقترن بها كقوله تعالى واد عوا اربعين او صفا بالكثرة واد عوا تحتمله لما
صح وذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او منصوصا بالتي
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها
اي غروبها او لا يليق قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا
بشرط او مقيدا بوصف لان الفساد يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك
لانه اسم الكتاب مرة وهكذا في السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء في كل مرة سائل
اي لبتوضا والوضوء يتكرر بتكرر الحدث اي ظهور الامر يقع على ما دل جنسه اي
جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة ملائمة ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث
انه فرد اعتباري حتى اذا قال لغيره طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
الا ان ينوي الثلاث فتقع الثلاث ان طلق نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى
النية لانه يحتمله وكما تعمل نية الثنتين اصلا في قوله للنوع من قوله طلقي نفسك
طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت بالفظ



ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى ما يحتمله اللفظ لا يثبت
وان نوى فان قلت لو يحتمل العدد والاصح تفسيرين في قوله طلقي نفسك ثنتين فلما لا نجعل انه تفسير لا تغيير لان طلق الامر فوقه على الفرد الحقيقي فتقييده
تغيير يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا لو قيد الطلاق بالعدد لا يقع حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلثا او قال لواحدة قبل ذكر العدد لا يقع شيء وقيل ان يقول
هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون قرينة تفسير بل يكون تقريرا
الا ان كون المرأة امة فتصح نية الثنتين لانها جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق
امرأتي الان فان المرأة يتقدر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لا يتوقفها وانما يتوقف الطلاق.
وفي الاجنبي لا يتقدر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث
قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهو يقع
بالواحد لان المقتضي حصوله واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاب المأمور به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من
طلب الفعل وهو مذكور المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو وجه سواء قدر معرفا
او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد
تنافٍ فلان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد وقائل ان
يقول هو فرد فان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك انه موضوع للطبيعة
الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع لان العدد قصد
الافراد او العدد وان اراد ان لفظ فرد ليس بتثنية فسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع
من احتمال العدد انما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله
تعالى ان الانسان لفي خسر فلا معنى لاحتمال الامر المعموم والتكرار معنى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد ما ينافي في الفاظ الوجدان جمع واحد
كرجال ورجل واضافتها كما ضافت حاجة وذلك بالفردية والجنسية والتثنية لعدم
اي كما ان بعيدا يمنعها اي من الفردية والجنسية وما تتكرر الى اسباب فاسبابها
هذا هو الجواب عمن قال الاوامر المطلقة او المقيدة تتكرر بتكرر اوقاتها بمعنى
الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فيات

وجه الامر دل على المصدر لكنه
لفظ الامر وقد مر ما فيه كما مال الفرق الثاني في المصدر
قد سمعت ان ضابط الكلي الفرق الثاني في المصدر
الاول وضابط الكلي الواحد الحقيقي وهو التعين
الفرد لما يقع على واحد ما صدق حتى الجمع
او مجموع ان قرأ لانه واحد من حيث الجمع
سيجيء الاعتراض على البيان

قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك
بل التعلق بنفس الوجوب فلا يكون مانعا من فيه وقلت التكرار في وجوب الاداء لا
يكون الا بتكرر نفس الموجب بالسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب موجب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بما لو ان دخلت الدار فأنت طالق فانه
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من
تكرر تكرر الحكم ألا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان عنده عبدا آخر اسود
فانه لا يتعلق عليه ما جعل الشارع شيء علة للحكم لم يلزم من تكرر تكرر الحكم
الا بالدليل من موجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي الحمار ان دخلت السوق فالامر
لا يقتضي التكرار بالاجماع وانما حاولنا ذلك على الدليل احتجنا ما تكرر ايمانا على
الدليل على الامر عند الشافعي لما احتمل التكرار تركنا المرة في قوله طالق نفسك
ان طلقت نفسها تتعين اذا وقع الفور لتيقنا لانه نوى محتمل كلامه وانما نوى في
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عندي من قال لوجه التكرار لكنه اذا اراد الفور فلها
ان تطلق واحدة وتتعين ثالثا وكذا اسم الفاعل يدل على الحدوث فلا يحتمل العدد
اختلف في السارق هل تقطع اطراف الاربعة او لا فعندنا لا تقطع يده اليسرى
وان سرق ثانيا حتى يثقب والشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى في
الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوا ثم ان عاد فاقطعوا وان
عاد فاقطعوا ولنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عشرة
متناول لليمنى واليسرى فحملها على اليمنى ابطال الاطلاق الايدي ضرورة ثقة الجمع ايضا لان
لها يمينين لا أيمانا فانه لو جاء بجرح بجري انفسخ عندكم وايمننا تساويا ان مصدر السارق
والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد به السرقة الا مرة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لوجب القطع الا بعد معرفة ذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل
الواحد تقطع الايدي واحدة وهي اليمنى بالسنة وقراءة ابن مسعود ايمانهما فكان
ايمنهما وبالاجماع والرجل اليسرى عرفنا ولا يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات
المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل هناك باق

والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله
تقييد المطلق نسخ عندكم غير مقبول له لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك
اذا كان في مقام الدفع وانما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصفة الجمع تكون مجازا
عن التثنية كما في صعت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعوارض
احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم
عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم
كالجنس يشمل الاداء والقضاء وقوله عين الواجب خرج القضاء والتعبير بالامر هذا
اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لانها في الذمة قيل الامر هو نفس الوجوب لانه
دليل ليس المراد منه الوجوب
لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الاعمال وهي اعراض غير متصورة بل انما الحكم الشرعي
وهذا اتصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والدين يقتضي امثالها لا
باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل القياس الى ما عليه من الاداء
فان المأتي به ان كان عين ما عليه فهو الاداء وان اداه صاحب المنصب قيد لهو الذي يستحق في الاداء
والقضاء لان تسليم الغير مستحق لا يكون اداء او قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به او الان معنى التسليم تحصيل
السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وان بعض قيدا آخر وهو
في وقته لان التسليم في غير ادائه يكون اداء فنقول اما اهل المنصف هذا القيد ليعتبر
غير الوقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكاة ماله وقطر كفارته واعلم ان زفر هذا
التعريف على قول من يخص الامر بالوجوب واما على قول من يجعله حقيقة في الندب فالاداء
تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي
بالامر فلا يقتضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده يقتضي لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان علينا ان نؤدي ما وجب في ذمتنا اي في عنا لما مر بان يكون حقه
اذ لو صرفه لامر آخر الى ذمته لا يكون قضاء قلنا الواجب الامر تسليم مثل الواجب عند
لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر
ويسمى الاداء بكان القضاء كقوله عليه السلام فدين الله أحق ان يقضى ثم الامر في الاداء

ولي فيه
ان يسترد ها
ثبت بالسبب في الذمة
المرهم
ولي
قطع
الحكم
السرقة
الى التي
الثقة
الاسم
والاجماع قائم
والجواب

كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي أديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى بما ذا وهو ذكر المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء والعكس لان كل واحد منهما اخص من معنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو وجد في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة المراعاة في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا لبعض العراقيين من شافعية العراق واصحاب الشافعي رحمه الله قالوا القضاء يجب بامر جديد لان ما وجب في العبادة الموقتة بامر لم يسقط بفوته في وقته لو قد فات فضيلة الوقت تحقيقا لما يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر غير الاول لما فات واستدل المحققون بان اداء الصلوة والصوم عند العذر لان الحق الثابت لا يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكذا المنتفي فيما فات كان باقيا في ذمته مقضيا او مقدرا على ما مثله لان الفعل شرع له من جنسه وهو مثل له فاما يجب ما لا من النقل الى ما عليه خلف القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى العشاء لان ثلاث ركعات نفل فيه مشروع قلنا الاصل فان الوتر سنة على ما روى احدى الروايتين عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها اثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذاك وقتها فان قلت النص ورد في النائم والناسي والذي اعتمد قلت الاستدلال ليس بعبارة النص لانه خص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى الجواز الذي هو ان يثبت الصلوة متقررا فتركنا القياس به فلما كان وجوب القضاء في العصر والصلوة حقوق الله تعالى وجبا وقد ما وهما اصل الواجب فاسقط ما اعتقد عليه وهو فضل الوقت الحق به المتذورات الحقيقية كمن نذر صوم يوم الخميس او يوم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وتقريبا لظهر زيادة الخلاف فيه اذا فات المنذور عن وقته اما اذا فاته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فاته فقد اثبته ثابتا وهو عندهم بمنزلة نفل مقضي وقال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم في هذا فظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ

مثله

قوله ايضا

قال الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر الاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل اليوم الجمعة لا يقال انه ما امر به بعده ولو امره يكون غير الامر الاول والبه مال الامام ابن الفرغاني الملقب بالمدار في قال في الاسئلة القول الاول اشبه مسائل اصحابنا فمن نام رقدة او نسي فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر بعكسه ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر كمقيم ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الخمس وعدد وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه واجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز لك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فوجب ما اثبته بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيها بالنقل كيف يستقيم في الكل القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنقل ان الواجب ما سقط وهذا الطلب نفرغ ما وجب بالامر وهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس ظهر لما ثبت فكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنقل المراد في بقاء وجوب العصر والصلوة فيكون ما وجب في الكل بالسبب السابق

وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى سؤال ورد على المحققين وهو اني يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر في ايجاب الاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يكون ايجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق وجاز قضاؤه في رمضان فكذا ما ذهب اليه وقول لانه مثل الاول في الشرع وجوب انه يجب فعلها ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعدم شرطه الى الكامل حواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم لا الاعتكاف بدونه وقلنا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم

في

في

قوله

منع على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب وان وجب - الشيء يجب لقيامه وشرائطه التي تتوقف عليه الصحة والتمام لا اعتكاف الا بصوم والوجوب - الشيء يجب لقيامه وشرائطه التي لا تتوقف عليه الا بها وكونه ما التزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ يجزيه ان اداها به وكم يحتج الى وضوء آخر (لوح)

ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فصار شرطه الى الكمال بان
وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان فيما قالوا بريء سفاسطا
الاصل الذي هو الاعتكاف لتضمنه التتبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاعتكاف بشرف
الوقت وهو ما يصح مقصودا وكان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم
مقصود عادما نقصان الى الكمال الذي قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالتقديم اداء اولى على الشرف الحاصل
من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض ولكن اسلم
في الجزء الناقص لا يجوز ان القضاء في مثل ذلك لصوم نفل رمضان قلت على هذا كان
ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كالو نذر مطلقا قلت امتناع
وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر
فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء المخلف الذي هو القضاء فيصوم لبقاء احدى العلتين وفيه
نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء وانما يزال الاتصال بالاداء فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولقائل ان يقول الصلاة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
فهو موجود فان قلت الشرط الذي وجد وهو لا يجب كونه مقصودا الا ترى ان التبرع
بتحرمة الصلاة ومضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال لمضي الشرط
من مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه
لما فاته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نقض مقصود وعدم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء ان
اداء مخير وهو المكلف فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات بالسنن والآداب وقاصر وهو الذي يؤديه بنقصان
اوصافه وهو شبيه بالقضاء كالصلوات بجماعة في الكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال الكامل والصلاة منفردا مثال
القاصر وقصور هذا الوصف لوصف المؤدى فيه وهو الجماعة وكمال وصف الاداء هذا
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم يتنبه الا

مطلب التفل بحرمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض

الكمال

في

يعني من وجه

لشبهة

بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه
القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء
باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل والحقيقة بالاحق لان فعل المسبوق ما وقع منه اول الصلوة اداء
محض قاصر لكن مقصود دون فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق
فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما
فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا بحكم ما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير به مسافرا فتزيد لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه مسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمقيم ثم انتبه بعد فراغ الامام واحدث وذهب الى منزله
فتوضأ واتى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكبير على من
القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية
الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالعدم لغو لان حال المسبوق من
ومن الثالث انه اذا لم يدرك الامام وفي المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة
اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا اتكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير
فرضه لكونه مؤديا قال صاحب السراج الهندي ولقائل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم يصح التشبه على الحقيقة وكان العكس اولى في
احتياط الامر العباد التي هذا كلامه وعكس ان يجاب عنه بان هذا لا يستقيم على حاصل
عمل الا بالشبهة فان عمل ما قال هذا يكون اهدار الجهة القضاء بالكلية وهو خلاف
اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حق العباد وقد مر حقوقا لله تعالى في
الذكر كلا بد اولى بالتقديم وقد مر الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه وقد
عين المكتوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا

والقضاء الاتيان بمثله الفائت وسمي بالسهو لسهو من يأتي

في الوقت اذا اقتدى به خارج الوقت لم تتغير بحال

على لو وضأ الذي وجد عذر الخف

بحر

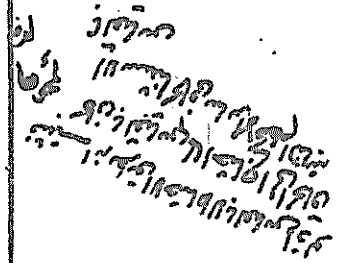
لوجوب عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل الوفي بعين ذلك الواجب في الذمة ليثبت
بذلك الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا
فما القاصر فيها قلت القاصر فيها اداء في ذاته مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا
فاعتق حتى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجنايته
او دين يستحق اداء قبته او عين وصف اداء قاصر لكونه تسليما المبيع مشغولا بالجنايته
وصفي قصور انه اداء لاعين الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما
كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب عن قيمته
واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين برئ المالك عن قيمة
الغاصب لقيمته والمشتري على البائع بالنقد وانما ان عبدا مبيعا كمن تزوج امراة على
عبد الغير فبيعه صحت التسمية ووجب عليه قيمته العبد بعجزه عن التسليم ولم
يتعين القاضي وتسليم بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا
وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه
عين حقها هذا ترجيح على كونه اداء وكذا يجبر المشتري على تسليمه اذا طلبته المراة ولم
يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم
استرد البائع المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق قيمة
المبيع كان دينا في ذمة المشتري فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع
على التسليم اما المرجع لتسليم العبد هاهنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق
المهر كما لا ينفسخ هلاكه فاذا قدر على تسليم المستحق يازمه ويتقرر العقد وصار كما لو
لكونه ضائعا فملك نفسه دون اعتاقها وصار مقررا لنكاحها وهذا ترجيح على كونه شبيها بالقضاء
لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة لا ترى ان العبد كان محلا لان يتملك ثم صار بحال
لا يتملك للبائع وبعد الشراء العكس الا ترى ان تبدل الصفة تبدل الذات كما في الخمس
اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء حيث انه مملوك لبعض الامة
حيث الذات اذ لو كان كذلك لما افترق الحكم بالحل والحرمة بين الخمر والخل والعين مجموع الذات باعتبار
المالكية يتبدل بتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة وانما يلزم ان لو قيل ان تبدل لا

يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو في الثاني بقيد المالكية لبعض قيوده تبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يقال لما
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاشتهى الغدر كان يطبخ بالبرمة
فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل المالك موجبا لتبدل
الذات حكما والعين واحدة وهذا لو قضى في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها
انتقل الى القيمة وقد كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير القضاء
وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يكن ان يرجع اداء باعتبار الذات وهو قضائه
باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم البدلين انه
من اي قسم وقد جعله فيما سلف من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى امثالها
وعند اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين كان تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فصل تسليم العين كان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين
سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء تشبيها بالاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الزعافة
حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اي كون الاداء
انواعا فقضاء محض وهو الذي لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لانه ينفيه وما ما في
معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول
والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول لان الفدية وهو طعام
من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء الشيخ عند دائما كالشيوخ فانا لا
نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لان الصوم امر معنوي اما صوم ظاهر واما معنى فالامر
معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال في الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا
في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا قال الامام الزاهدي في هذا اللفظ

نسخة مصححة

غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى
الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون
ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ
الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا
معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير
ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر
بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب
الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان
يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء
اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك
الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على
اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهو نصف صاع لكل
فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية تثبت في الصوم
بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب
بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون
معلولا بالعجز وان لم يعقل فتجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية
وان لا يكون معلولا فتكون الفدية حسنة مندوبة تمحوها السيئة فقلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة
المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم
تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في

ذلك صح



لان رفع اليد ووضع الكف على الركبتين سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة اخرى

التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها
من اوساخ الذنوب والاثام ولتكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه
الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم
الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات
الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع
الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم
النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الايسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد
بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو
السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة صورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر
ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم
يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا
قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هناك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة
بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل
وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا
تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانه بالنص بخلاف القياس
صيانة للدم عن الهدر وقيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل
القصاص لا تضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة هذا نظير
قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء
اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا

الطعام صح

بالشك صح

خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة
فتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء
فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة
اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتيها بالمسمى اي
بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم
الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد
التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب
بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل
ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد
رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا فللولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي
بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان
بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين
او احدهما خطأ والاخر عمد وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد
لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهما جناية واحدة
اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى
الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي
القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القتل مع القطع مراعاة
المساواة في صورة الفعل ايضا فيخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل
عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه لا يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط

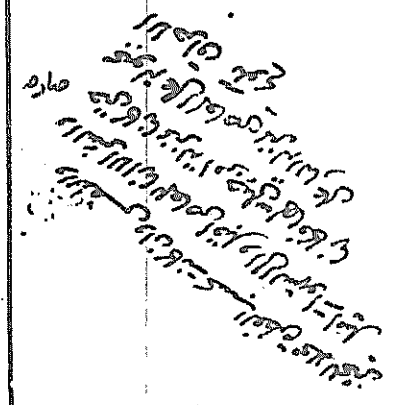
القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكلام
الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها
اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعين قيمته
يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل
كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند
محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز
لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي
لان ما لا مثل له تتعين قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت
لحر او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته
وعند الشافعي يضمن لهما لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه
لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه
قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف
في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا لما مر ان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالخانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة
الادمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل
غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية
للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين
فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي
الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل
انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال

اجرتا منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقولا آجرتك هذه الدار ثم ينتقل الكلام
العقد على المنفعة شيأ فشيأ وانما يرد على المنفعة لانه ثبت خلافا للقياس بالنص
فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب
عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين
حكما والقصاص انما وقفنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل عليه القصاص لا يضمن لمن
له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس
تضمن بالمال حالة الخطإ وقد يرد على ما ليتقوم قلنا ان ذلك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطإ بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره وانما النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق قبل الدخول هذه المسئلة مع ما
قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا مسطور فانه قال ابو حنيفة لانه مشروع على
كونه كاملا بالتعالي للقاصر ولا يصلح ان يكون قلنا مشروعا عليه بل مشروع على ان يصلح العقد
يستعمل الماشية الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المشروع عليه
والظاهر انه مسطور في الكل وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلقها قبل الدخول بها
ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة يغرمان شيأ عندنا ويضمان عند الشافعي مهر المثل لان
ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزايل عن الثبات
يكون متقوما ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكنه غير محرز فلا يضمن بالتفويت
بالمال في حال الثبوت انما لان بضع المرأة تضيعها لان ذلك اقرب لخطر الخطإ في النفوس
وما قلنا ان لا يضمن ولما عند الزوال فلا يتقوم هذا صحيح ان الملك بالملك لا
شغور فاولى لا عرض وسعي بدل المنفعة ليس بمال وعلى هذا الخلاف المقعد الصغير
على ما قالوا يقع الطلاق ولا يلزم عليه المال لا يقال لم تقوم قلنا على هذه الاشياء لا
يدل على تقوم الملك هذا لو اتلف مال انسان لا شوهر يضمنه لان ضمانا مالا في
قال فلو كان المتقوم لا باعتبار الاتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانها لو رجعا قبل
الدخول بعضان نصف المهر اتفاقا لانها الزمته ذلك النصف بشهادتهما ولو قتل عبد
عبدا مع قرات تسليم البضع فكان زوال اليد المتحققة عن ذلك النصف فاشبه الغصب
ولا بد لما مر به من صفة الحسن ضرورة ان الامر هو الشايع حكما على الاطلاق

ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي والخلاف بين العلماء انما هو بالتفسيرين الاولين
عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة العاكم بالحسن والقبح هو العقل
لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وامره لانه كان حسنا
في نفسه وان خفي على العقل حكمة حسنه فاطلع الشارع بالامر به فيكون الحسن من الامر
فنقول الحسن اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في
الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا امر غير من يمر به والثاني يوجد بدون الاول
فيما يكون منهيا عنه ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لعينه في نفسه وهذا ينفع لزوم حسن
جميع ما امر به لجواز ان يوجب الله على قصد الامتثال كما لو صلى للتبرد وعلى هذا قد يجتمع
الحسن لذاته ولغيره كالمنذور فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه
شرط الصلوة والحسن بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة واتيانها بقاعدة تحدث
الحسن ذاته وقع طويل فلنرجع الى حل الكتاب وكل ما يكون حسنا اما ان يكون لعينه اي لا يدركه
العقل الا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان
مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا
يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا ويكون
ملحقا بهذا القسم يعني انما يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه مشابه لما حسن لعينه في عين اي غير المأمور به وانما يدل ان قولي في هذا
القسم نظرا الى الحصر معلوم من النفي والاثبات وليس بهما دور ثالثة حتى يحصل
قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون

من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اولا وفيه ان قوله او يكون ملحقا قسيم قوله ان يكون
يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه
او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان تكون حسنة
لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها
لان الواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير حيث كالواسطة فالمتصف بالحسن لعينه لو
لم يحصل كالواسطة لكانت حسنة لغيرها كالصدقة هذا مثال الحسن لعينه ولا
يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه يتقابل بضده على اي وجه كان يكون كفرا وشركا ولا
يقبل السقوط وصفا لا اصلا الا قولها لله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح
اجراء كلمتها الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط
حتى لو صبر وقتل كان اجرا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا
وصف اعتباري لا تنتفي وجوه محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها
افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار
كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس وهذا مما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة
في الاوقات المكروهة تدل على تعظيم الله لكن فيها اضاعة
مال لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الزكوة وكذا الصوم في
ذاته تجويع النفس ومنع نفسها ولكنه صار حسنا بواسطة قمع النفس الذي هو عدو الله
كما جاء في الخبر او محبة الله تعالى الى داود عليه السلام تضعف فانها انصبت لعدوك الخ
الجوع قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في ذاته كسفر التجارة الا انه حسن بواسطة
شرف المكان كما قال الصحابة ما اتيت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد وبالمكان
هذه الواسطة يخلق الله تعالى اذا العمل ليست تجانية في صفتها ما هي مجعولة على تلك
الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير تخلق الله صارت كالواسطة لدفع
فانتفت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وحاجة النفس
يخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ الاحسن فيها هو انما
الواسطة دفع حاجة الفقير وقمع النفس وهما باختيار العبد قلت النوع والقهر
يحمل على انه مصدر المجهول فيكون بلا اختيار العبد او على معطوف على قوله لعينه

يعني ان يكون حسن المامور به لعينه في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه
فان الذاتي لا يقبل السقوط لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون بالغير وقد قال انه لغيره
الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به بل المراد ان
الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره والمراد بقوله يقبل السقوط
اولا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادي بنفس الفعل
المامور به او يتادي ويكون حسنا لحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او لمعنى
به كالوضوء مثال ما لا يتادي فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوصل به
الى اداء الصلوة وهي لا تتادي بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل متصور بعد وهو الجهاد
مثال ما يتادي بنفس المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب
وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما تتادي بنفس الجهاد
وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد وان جعل
الاعلاء والدفع مصدر المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا
بالحسن لعينه كالزكوة ولكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء
والدفع مصدر المعلوم وكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست
حسنة في نفسها لانها اهدار لاحياء ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو تتادي
بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط يعني اما ان يكون
الحسن المطلق من قبيل اشراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في
حسنه لان تكليف العاجز قبيح فضلا عن الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق
به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا تتادي بنفس المامور به كالوضوء او
يتادي كالجهاد حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم مما يكون حسنا لمعنى في
نفسه او لملحقا به ليس كما ينبغي والاقتصار على قرابه او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم
واجمع فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون
الحسن لعينه قلت لان الحسن ان تاكد حصل من حسن الغير فناسب النوع الثاني
وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم
ان القدرة على اربعة اقسام قدرة تحقيق الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة

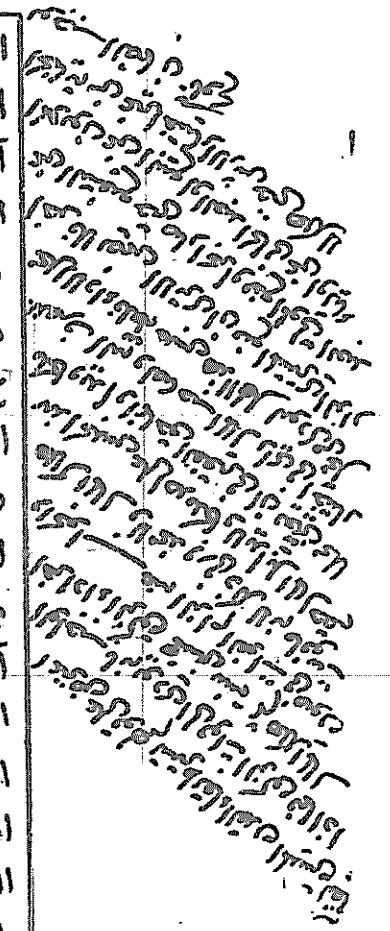


المستجمعة لجميع الشرايط في وقت الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة وان لا يتغير بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة لا التعقوا انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل واستلزام الفعل في هذه الحالة شيأ على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا وقد عرفت ان المراد بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقد تقدم بصير الفعل بها متوهر الوجود وهو قوة موثرة عند انضمام الادوات اليها وهي سلامة الآلات وفقد الاسباب في سابقة على الاداء وتلك قوة ان توجد يصير الفعل به غالب الوجود عادة كما ذكر وكذا على سعة الوقت مع كونها لا للاداء الفعلي يظهر اثر هذه القدرة في ايقاع الاداء بعينه وقد تقدم بصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يمتنع وقوعه ظهر اثرها في ايقاع الاداء المخلف وهي اي القدرة التي يؤدا بها حسن المأمور به بوجه ان يطلق عليه من غير اعتبار قيد وهو اي في ما تمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا التعريف للقدرة شرط في اداء كل مراتب الاداء اكمل ما يتبتا لامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظاهر ان هي راجعة الى الشئ والى نفسه والى عين وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي هي في ضمن المقيدة وهي قوة عن كان او لجواز حمل ان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فالمطلق المطلق هي خير خلق قيدنا بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فمن فات عنه صوم يوم وجب قضاؤه في النفس الامر وما جز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء تكليف ابتدائي بل انما التكليف الاول فما وجه شئ لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالسعة في باب النكاح فهذا عند من وجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بامر جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيأ غير دليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة

غاية انه ثبت بها ثلثة والاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا لنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها كذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يمكن به الاداء لا حقيقته وانما يشترط للاداء اذا كان الفرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لو اشتغلوا بالتحريمة لم يسعهم الا الصلوة فيه عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس او امكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام لما حبس على كرسيه عن صلوة العصر فاستغل بها وفاتته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالايتة شاما حيث شغلت عن ذكر ربه وقصدا للتقرب عن خطاها جازاه الله بان اكمن له الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء وتجهز انه قتل عقر السوق وضرب الاعناق والكي عليها وحملها في سبيل الله كفارة عاصد وعنه لان القوم تحيبوه ولم يعاونوه كذا في شرح التاويلات ثم نشعل الى ان وقت القضاء ليخرج عن الاداء كما في الحائض على ستر السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة بحيث ويلزم الحلف وهو الكفارة وهكذا انما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهاهنا هتك حرمة الاسم وقالوا وقول ابي يوسف والقياس لان الوقت فات والمعدوم لقدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيدا اعتباره كما لو يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزاد حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زايدة على الممكنة بدوجه لانها بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور كان واجبا بالعسر لقدرة ممكنة فر تعتبر باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جايزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تقرر العسر الى اليسر واسطتها وهذه

القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية وهو البدنية لان ادا ءها اشق واذا المال يجب
النفس والمعاونة عن الحبوب اثر شاقة وجوده وعدمه فمن القدرة شرط لوجوبه
الواجب انها شرط في معنى العلة ومعنى الواجب من العسر التي اليسر تقديرا وهي كما تنافي
الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر حصل به كيلا يفتقر اصل المال فان قلت
بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كما قضاء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدونها كما لو هلك في الحج وهما صار
ممكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرط الماوجب الزكاة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط اليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب
اربع العشر واداء درهم من مائتين وخمسة من مائتين بل شرط في الابتداء التمكن من
الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كما قلت لا يتحقق
من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدر الشرع بملك النصاب حتى تبطل
الزكوة والعشر واخراج هلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد
التمكن من اداء الزكوة فلم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي وصف المال فان كانت ممكنة بدونه شرطا لكونه المؤدي جزءا من المال
الباقي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال
الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاحوال الباطنة
والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا تسقط عنه الزكوة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل المتلف
الموجود باقيا فيه تقديرا جزاء ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا
لم يتمكن من الاداء لا تسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر هلاك الخارج لان الشارع اوجبه
بصفة اليسر لانه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب الا في الارض بدون الخارج وهو
اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء التقديري فشرط دوام تسمية الاضافة فيوجبه وكذا
يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء ولان التمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال الحق ويجعل التمكن من جهة احكاما

بتقصير بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يفته حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض فيها لم يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس شرط بقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس شرط بقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد
وجوبها وفي هذه لم يسر ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر دليلان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في
الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصاب صاع من بر
او صاع من شعير فقال لهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي
لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا ينافض ما قلت من ان القدرة
الممكنة بسلامة الآلات والاسباب قلنا لا تناقض لانها من قبيل الآلات التي هي وسايط
حصول المطلوب وكذا النصاب ليس شرطا في صدقة الفطر بل اليسر الموصوف به
اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغنا
الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي
في حكم العدم لان من لم يتوقف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لايجاب بها
للشافعي بينهما وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض
المتكلمين لا اي لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدل لين بان فساد حجه بالوطء قبل الوقوف
فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي في افعال الحج وما دون الوطء اذا اداه والصحيح عند
الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون
بعد جواز شرعا وكان النزاع بينهم يرجع الى تفسير الجواز عند المتكلمين وبيان عن
سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل وايد القفال الفقهاء بما ذكر
عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو لم تثبت الجواز عندهم اتيانه ليس
تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان اثبات الامر وجوب الاداء الا ان
بصفة الصحة بلا فساد لا يستدل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام
القابل بامر جديد وقد اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه طلب السلامة امس



بالمنهي فيما افسده وانتفاء الكراهة هنا اشارة الى خلاف اخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بطلق الامر المأمور به غير مكروه لان عصره بعد قبيل غروب الشمس
جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هنا صلوة واكراهة فيها بل
الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب لها بقي لها المأمور به لا بقي
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو قول بعض لان الوجوب خاص والجواز عام ولا
يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام كما اذا نذر صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانسخ
وجب القضاء فيه لم ينتسخ الجواز وانما انتسخ وجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
ووجب الجواز حتى لو قضاه جاز ولا تناقض فالامر هنا اضافة غير موجبه الدال للامر الا ان
يراد من الجواز الاذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون
جنسا للوجوب وفي هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حينئذ ان يكون
حكما شرعيا بدليل منفصل وهو عادة الخلاف ظهر في قوله عليه السلام من خلف فليصل
فراى عدم الخبر انها لم تكن يمينا ثم اياك الذي هو خبر فانه يدل على وجوب سنة الكفارة
على الحنث وان منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عندنا ولم يبق عندنا والامر بعد حظر
عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء لفوائه كان ذكره وصدقة
الفطر فانها اي الحظر على التراخي اراد به انه لا يتقيد بالحال ان يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو ايضا بيان المأمور به عقيب الامر لان الامر
يقتضي وجوب العمل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا
فتاخير عنه نقص لوجوبه اذا الواجب يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضعه بالنقض
هذا دليل على انه للتراخي معنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في
الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء واذا اقتضى الفور يصير
كانه قال افعل السلامة فلا يكون مطلقا فيعود على موضعه بالنقض اي ناقصا لما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره نقص لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يتغير في الجزء الثاني
وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لوجب ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا

يأثم يلزم اضاعة الواجب وان كان يأثم يلزم العقوبة على ما لا يأثم فانا يأثم لوقته ويجوز
التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر وهذا لوظنه انه لا يعيش الى آخر الوقت
وآخر يأثم والموت فجاءة فاد لا يصلح لبناء الحكم عليه والفاء مضاف الى صنع الله لا اليه
ومقيدة اي مخصوص جائز وقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت عنده
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول
الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء وجوده عند الوقت فيكون اداء لان
ليس شرط المؤدى اذا اختلف باختلاف الاداء الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان
قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال يشرط فلا
حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له
وسبب فالمقصود بيان اشتراط الصلوة والصوم في شرطية الوقت واحتمال العلة
بطرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي لا
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقدير المشروط
لا يجوز قلت قد يصح تقدير المشروط كتقدير الشرط الكوة على الحول واما التقديم على السبب
لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدير المسبب على شرطه ضروري كما انه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب والاداء بل لوجوب الاداء لا يتصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه
باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم المسبب على شرطه اظهر من بطلان
تقدمه على السبب لجواز ان يثبت بالسبب شيء ولان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا لا يكون نفس الوجوب كاملا والا وجب كاملا فناقصا
ولقائل ان يقول المغير هو المؤدي او الاداء والمدعي سببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وقد دل على السببية فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا معنى لمناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة قد يراد به الغير الموجب اشكرنا لعبادة وهو انما يحصل

عنده

سببه

في الاوقات فصل الاوقات سببا مجازا اعلم ان لها وجهان وجوب اداء
لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم بقاء
وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه
الحقيقي اطلق الطلب الفعل وسببه الظاهري هو النظم الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله واراد تم سببه الظاهر استطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرايط التاثير في لا كونها لاجل الفعل ذهب اشافعي الى انه
لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو
الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
واوقاتا متغايرين لكان تعاير فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه المعرف لحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك في المال فذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
واحدا فيفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه القصر نظرا الى وجود السبب وان
لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يكون وجوب المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الوجوب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلاة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرفا محضا وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الوقت عن
وقته والا فالبعض بسبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الذي هو معلوم اصح
ان يكون ظرفا لان السببية التقدم على المسبب وان الظرفية المقارنة وذلك
البعض اما ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت
والالزم ان لا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا
الاخر فما الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو ما ان يضاف

وجوب الاداء

شرط وجوب الاداء وسبب الوجوب

الفرض

الجزء

قولي بنية الشروع في الصلاة وصيامه ويلزمه الشروع بخروج من اقامة الرباعي

الى الجزء الاول بحيث اذا اتصل الاداء به تبين ان ذلك السببية لعدم الخطاب اولا الى ما يليه
ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لما ان ابتداء الشروع وهو
بالوضع فاعل سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى اتمام
ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير يتقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن
لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
السبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به بل الوجوب يفضي
الى الوجوب والى الاداء فصار ايضا مسببا واسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لانسلم انتفاء
السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل
به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب
على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقفت السببية في الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب فيلزم الدور فانا نقول كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول
بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من
اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان وجها حريا من التطويل اعني
اولى الجزء الناقص من مضيق الوقت يبقى تنتقل السببية من الجزء الى الجزء الى
اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية والا فالجملة يعني انه لم
يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء
لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير
سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء
قلت معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا
بالوقت فان قلت لو شرع رجل في الفعل في الوقت المكروه ثم افسده يقضي اذا
يكون قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهو ناقص فكيف
يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر

يليه يضي ح

آه موقوف على آه وجب موقوف على آه وجوبه موقوف على آه الوجوب موقوف على آه

لان النفل بعد الشروع يلزم لزوم الواجب الموسع فلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصدوره تسببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس عن عصر يومه لان كان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل وقت ناقص بنقصان محله فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص عن عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في اخر الاجزاء منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا سلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم اسلم لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه واجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي يرجع نقصانه في الذمة لان النقصان في الاداء انما تحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت كما يتحمل النقصان فانه لا اجابر له في الغايات وتقابل ان تعلق السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت فلا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم يتنفي بانتفاء السبب وبقاء التعيين نعمة الوقت واذا ضاق زال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد يزول بزوال السبب كما لتبخر في الطواف وعدم اسقاط هناك فذلك قبيل ويمكن ان يقال المعنى المرجح للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين التعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد فصدا بان يقول جعلت هذا الجزء للسببية في حق الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب

وعند

ولم يشتغل بالاداء لم يتعين

وليس

كان

ص ٢٩٩

ص ٢٩٩

وليس للعبد في ذلك وانما له اختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كما ان الحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احدى الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو تعين احدها بالتعيين بل له ان يفعل الاخر او كون الوقت معيارا له اي لتعدد الذي لما وجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوب كصوم رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكر لانه عرف من كونه موقتا فان الوقت شرط الاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور بالتعيين ومعيارا كوقت الصلوة ولهذا اختصها بالذكر فان قلت سبب ما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسناده ليلا يوجب عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار كما يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهوده جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر وانقضاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس مضافا اليه والاضافة الى الجزء غير ممنوع قلت السبب الشهر كله كما اختاره الرخصي ولكن يقال منه الى جزء منه وعاية للعبادة كما قلنا بمثله في باب الصلوة وعاية للظرفية بصير غير منتهى هذا نتيجة كونه معيارا وسببا لا بصير غير مشروع كما يتوهم قوله عليه السلام اذا اسلم شهبان لا يصوم الا رمضان ولا يشترط فيه التعيين اي نية كون صومه رمضان وقال الشافعي تشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية الوصف لما يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالتعيين في المكان والاطلاق في المعين تعيين فلا حاجة الى نية تعيين فيصار مطلقا الاسم اي مطلقا نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم من هو غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل لعدم اجزاء اخر لانه تعارض الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وتبقى اطلاق الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية التشاغل

من ص

وقد لغت فيلغو اضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يصيب
يصاب فرض الوقت مع الخطإ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا
يجب في حقه مع الخطإ في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيده بان عنده ما
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عما نوى
ولهما ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حقه اداء كشعبان فاذا
نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يقع عما نوى بخلاف المريض خرج مستدلا
محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن فرض الوقت
لان صحته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو قضاء رمضان في الاصح وشمس الائمة قال وبها
المصنف وكان كذلك الشافعي وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان
كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض ممتد الى ما يقرب الصوم كوجع
الرأس والعين والحمى ونحوها والى الصحة كالاعراض المرطوبية وفساد الهضم
ونحوها والترخص بخوف زيادة المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز
في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روي ابن سماعة
عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الصحيح لان ترخص الفطر للمسافر
لما كان لكونه احق فظلما في منافع بدنه بان يجوز له الترخص اما احفظ له نظرا
الى صلاح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وما في فرض الوقت اكثر فلا
يصح النفل وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان
يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه لو اطلق فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما اجزأه عن فرض الوقت صح فيه النفل اذ هو اطلاق
النية من اصله الى صوم الوقت او يكون معيبا لاسبيا لقضاء رمضان والنذر المطلق
هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيبا له ظاهر واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر في

صح النذر المنذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع
قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببية النذر لكون له شبه
بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وفيه النفل
لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت النذر وحصل تعيين الناذر فيه فيما
هو حق الناذر كالنفل لا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر واشترط في نية
التعيين اي يشترط في الليل ان الاوقات غير متعينة للصيام بل يقع الامساك في
اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل ولا يقع في القضاء ولما اذا نوى من الليل
فيعتقد الامساك من اول النهار محتملا الوقت وهو النفل والقضاء ولا يحتمل الغرات لان
وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلاة لانهما مشروعان في اوقات معينة
فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار
والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد لان النهار
للصوم يشبه الظرف من حيث ان وقت الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة وبتعيين الشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف فلا تلزمه هذا بيان الاشكال له
وجه آخر فان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك
فصار الشهر الحج من العام الاول لاداء مضيقا فاشبها المعيار وعند محمد يجب موسعا
ويجوز تاخيره عن العام الاول واشتراط الحج في كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
فان قلت اذا ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال
قلت لا لان كل واحد منهما لم يخرجه عما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق الاحتياط
حتى ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على
ان الاصل في الحج البقاء وهذا لو بقي حتى دخل وقت العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء فبقي الاشكال وانشأ الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم
ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر فوته بان يحل
له التاخير وبصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني ادي ما يجب علي
ظاهر حال المسلم الواجب الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض

ان الحكم حيث سوى بينهما في ذلك
انه انما اوجب الاداء لما ذكر لما كان
كان الفرض في حقه اهم وانما كان
كذلك لما ذكر من ان سببه
كان الفرض في حقه اهم وانما كان
بعد طهور الامارات لتحمد قلبه بان
عليه انقضاء الاثر لان العلم بدليل القطع
واجب عند عدمه الا ان ذلك
لا يكون

بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسألة ضيق الوقت
فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة تشترط
نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة الموقت فان المسلم
لا يشتغل بتفويت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عنده
لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي لا يصح بنيته ويقع عن الفرض لان
السفيه محجور في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فتلغو نية النفل ويبقى
اصل النية فيتأدى به الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا
من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل
بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل
للنفل فتثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض
والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة
الايمان كما قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر عن ارتكاب اسبابها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها
فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة
في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد الواجبات ووجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين يعني من المسلمين معتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول
من اهل التفسير فثبت ان الخطاب بالامر في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء في
احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا
فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم ويبتنى على ذلك ان اداءها واجب
عليهم في حال الكفر وقضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل المراد انهم يعاقبون في الآخرة
بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان
اصل العبادات فكيف يثبت بها الوجوب بالفروع الا ترى ان السيد اذا قال

لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا المراد انه ثبت في ضمن الامر بالفروع
بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركهما لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله
عنه حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني
رسول الله فان هم اطاعوا لك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث فهذا نص بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان قيد بما يحتمل
لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا ومحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومما هو من الخاص النهي وهو ضد الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود
اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث
المذكورة في الامر في قوة التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه
شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان
وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان النوعية التي تكون باعتبار الوضع
او الشرع معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون منفصلا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال
لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من
غير ورود الشرع ولان قبح كفران النعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه
شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف وانما قبح شرعا لان البيع
مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه بمعنى انه
منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة
ففي الصوم اعراض عنها والخلل الواقع في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من
الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف
الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا للبيع وهو ترك

السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدونه البيع بالمكث في بيته والبيع بدونه الاخلال كما اذا باع في حال السعي في الطريق وكذا وطئ الحايض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطئ المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدونه لشغل ممكنة بان يأذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطئ حالة الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حالة الغصب فانه لو اخذت الملائكة وطئت الحايض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منها ما كان حال الوطئ والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بحال فصور يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله بحال واعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في العسر الاول كان اشتراكهما به فاوجب فسادا المشروع لان الشارع في الصورتين نهى عنهما شرعا للمعصية لانه بنفس الشروع صار حراما فصار ما انعقد مشروعا محظورا وفي المعقود عليه تقدير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقوى المعصية وهو حرام اتفاقا فترجح جانب الترك فلم يلزم القضاء واما صح نذر من حرمتان الصوم عبادة لان حرمته معصية وهو تركنا للاجابة ولهذا قالوا لو صح بذكر المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان النذر وحيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يستر صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلوة والمنهي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمصيبة وان المنهي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وذلك بالمضي فيها وفي ابطال العمل فتح حرمة المضي فاذا تركه يلزمها القضاء وفي القسم الثاني لما كان حكم الانفكاك اوجب حرمة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان اردوا بالكراهة كراهة التحريم وهي انما يستحق فاعله مذموما دون العقوبة كما ان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول قد فرغ عنه وهذا خلاف وان اردوا بها كراهة التنزيه لان لا يكون مستحق وطئ الحايض المنصوص خلافه

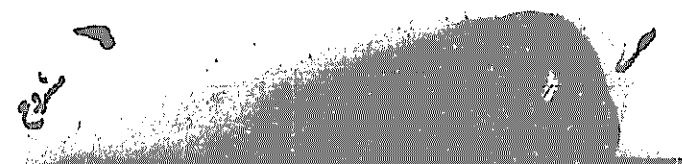
فتأمل

قلنا اختار بعضها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطئ الحايض اذا كان مكروها فكيف تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما هو موجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطئ حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان ذلك لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققها بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال وبالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي عليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومين ومعرفة هذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح وقيل ان يقول ما علة تحريم الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان يقتل انما توجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بانه كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للحد او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالجواب ان تفسير الافعال الحسية بما لم يتعرف الشارع فيه تجوز وفي غير محل العهد فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي صح لمعنى في وصفه بعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون الوصف الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين والمضروع وصلوة الحايض فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا ظهر ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء بين ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس بما اتصل به وصفا بل مما اجتمع به جوابه قلت المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزايدة كان القبيح

هو الذي في اصل الامر

هو الذي في اصل الامر

لعينه يفيد التحريم بعينه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والآخر موصوفا حتى ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر وجودا لان القوة يثبت اقتضاء للنهي عنده فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضى وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتداء ولا بد ان يكون المنهي عنه متصورا الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فبطل النهي المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا اصل القبح سقط التحق الغير بكون النهي وكذا المقتضى وصار القبح محفوظا والمقتضى وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقا ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه وضع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والقدرة في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجه الثاني لا ينافيه والقابل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ومنع قولهم والا يكون مستحيلا بالاتفاق استحالة عقلية وعدم المشروعية لا تنافي في الامكان الذاتي ومعنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا في الجملة ولهذا هذا تفرع المسايل على ما قدمه من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية راجعا الى ما قبح لغيره كان البيع وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسايل البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهي شروط لا تقتضيها العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وهو حرام والاجارة المنهية مشروعة باصلها اما في الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وصف الاهل في المحل فكون مشروعا مرجيا للملك اذا اتصل بها القبض واما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ذلك كالبيع بالخمر فلان الوصف



مشروع فيه من حيث انه بيع وهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك لانه غير مشروع لوصفه وهو التزام الزايد في الربا لان المبادلة لو توجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسد لكون الثمن غير مقصود وهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا جاريا مجرى الوصف تعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاذلي اذا صفرت والنهي عن بيع الحر والخامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن الكل وهذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعيته والنهي عنها كان ينبغي ان تقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات تسخيرا لمعدوم فجعلنا اي محل النهي ولقايل ان يقول ان اراد بالنسخ النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على مشروعيته هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلت لا يتم هذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم اذا ثبت علمه عليه الموقوف في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحق تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحق قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكره هناك باعتبار اقسام البيع وهنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سئل الاوزاعي قال الشافعي رحمه الله في البايعين اي في الحسية والشرعية يصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي فاقبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره ولا يكمل القبح حال اي قابلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق منصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما مثلنا في الحسن في الامر اي فعلنا الامر المطلق يقتضي ان المامور به حسنا لعينه ثم وقع الخلاف نظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع

وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكامها مشروعة كالصوم للثواب والبيع للملك فنهي عنه للنفي في بعض المواضع فمن جعل المنهي فيه العينه حكما ارتفع الوضع الشرعي التنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون مشروعا ولا يكون سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله فيما لغيره تترتب عليه حكمه لان النهي فيما اقتضاه القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال نهي الشارع لا تقتضي القبح وهي مالها دلالة الحقيقة كالامر فلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة فان المنهي عنه معصية وفعله حرام ولا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لمباينتها من التضاد فلا يجمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله ومنهي بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها تدرء بالشبهات حتى حلت المخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا تكون سببا للحرمة لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجب الولد لانه جزء من الوالي والموطوءة تكون مخلوقا من مائها فيجعل الولد كعينها لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام الولد للفراش كما اليد ملحقة ثم تعدا الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات وفروع الابوين من الاباء والامهات وكان كل منها بعضا من الآخر واسطة الولد فاقيم مامن سبب الولد وهو الوطي اوداعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لا يتعدى في السبب كونه حلالا او حراما الا انه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد ان زنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجة بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك معي اذا غصب شيا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعند الشافعي لا يثبت الخلاف ظهر في تملك الكسب ووجوب الكفن ونفقة البيع وله ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا جوابه ان الملك لما ثبت بالغصب قصدا بل تثبت شرطا لاداء الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت واللفائت مالك الملك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فاذا ثبت الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه وما خرج المغصوب

عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب مضمونا لانه لا سبب في الشرع اكرم من شيء يثبت ضمانا ولا يثبت وصفا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فحينئذ لا تحتاج الى زوال ملك العين اذ ليس في اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاوز له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم استيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لانه استيلاء على معصية فلا يكون سببا للملك جوابه ان استيلاءه انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرز ماله الى دار هم بقي محرزا لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاء هم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية لا خلاف فيه قلت المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم ولا يفيد زوال العصمة بعده كمن احتش في ارض الحرم واخرجه لا يملكه ولو ملك في يده بضعه قلنا الفعل الممتد حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب وفي الحنث في الاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يحل بيعه واكله لكن يجب عليه بيان رسالة فاذا المرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم ماهية العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكر المصنف اخرج عن الخاص كالحرف من العام اذ المراد متعدد على الجميع قيدنا ولفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افراد اخرج به خاص العين كزيد فانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق المسمى على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا اخرج شامل المشترك المستغرق الحدود وخرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النهي فانها تتناول افرادا مستغرقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول واطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون الافراد او مشتركة في معنى المسلم

فصل

حاجة

م

جوابه

هذا صحيح بحذف عن الاخير والثاني كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة باساليب الكلام

نخب

العام

لا نسلم ان استغراق ما ذكر عند الكل مما اشترط الاستغراق فيه عند البعض ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق شرط واكثر اصحاب الشافعي هو شرط له وحده العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له دفعة ووضع واحد وانا استغراق شرط لكل واحد عندهم وعندنا لا جماع ونفرق فيما بين الكل والكل في العام الذي خص منه البعض عندهم لا يكون حقيقة بعمومه وعندنا يكون حقيقة باعتبار بقاء التحكيم بيان

ويجوز ان الافراد مشتركة في التسمية بيد ان قد اي العام قبل الخاص وجب الحكم بما يتناوله قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى والمطلقات يتربصن ثلاثة قروء ثم جمعوا المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ودفع الاحتمال لا يثبتا القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه وارجاء ارادة البعض من غير قرينة لا ترفع الامان عن التلفظ وهذا يودي الى التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عندنا بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العمل بالطريق الاولى لان العمل بالقلب والقلب اصل في العمل فالجارح تبع له فيقع سقط في حق التبع يقع في حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل ولهذا له ساقط في حق العمل وبالعمل فساد كان احتمال ما تثبت بدليل وهو القطع بكونه خبر متواتر حتى لو وقع تواتره لزال الاحتمال وفساد الحلاف فيجب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب اعتقاده ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص بآية العام وانا نقول لكون العام موجبا لما وضع له قطعا لحديث العرنيين عرنية وادٍ بحذاء عرفات تصغير عرن وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في خُنَيْفِرة خُثْعَمي وكما روي انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فوقعوا في اصفرتا بدننهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المضافات فيعم على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال

اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم ما لفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص الخاتم لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في ايضاحه وفخر الاسلام في البزدوي والمسئلة تمن غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية من زيادات فاحفظ فانه من الخلاف فيها فروى ابو سليمان عن ابي يوسف للثاني سواء وصله بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيأ في حياته بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعندهما اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص وكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا للاول وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما خلاف ما ذكر في المسئلة الاولى ان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة وهذا صحيح استثناء الفص من الخاتم وايضا استثناء الخدمة من الرقبة لان اصل ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه وانما صير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم فلا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك الى الذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير معروف هكذا في المحيط هذا تفريع على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صدر المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم والقياس على الناسي ان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة فلقيت في فنون منها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الطنيتين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكون العمل به وها هنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلم يبق النسيان فلم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يكون مراده

ف العام بالخاص

مادح لنبي الله كذباح المشركين الاوثان والمبتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا
اتاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتله الله فانزل الله تعالى الاية واجاب بجواب اعم وهو ني
الحرمة على وصف يشمل الكل وهو قوله انه الذكر وهو ان الحاق العام بالناس غير مستقيم لان
الناس اجنس مستغن النظر والعام جبان مستغن التغليظ ومن هذا كان اسم الناس
لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسلمين كان مباح الدم والمال
اوذنا او غيرهما فالتجأ الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوى ولا يكون كالطعم ولا يسقى حتى يضطر
الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عندنا في الجاني قد خص من الاية بقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا بالقياس وفي الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلا يبطل دون الحقين واعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تعالى ومن دخله كان آمنا
عام في كل داخل الحرم والله تعالى ومن دخله ليس بخاص فان الناس غير مخصوص في الاية
الاولى لان الناسوة اكثر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكورة في الحرم كما اقام الاكثار سببا
مقام الصوم والقاتل غير مخصوص وباضافة الاية الثانية تلاشى من الحديث لانه جزء واحد
لا يصلح ان يكون تخصيصا والذي سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما
الاطراف فما كفسلت الاموال والاية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وان قيل ان يقول مع حرازة الا
يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عصمة الامان فان قلت الاستدلال
بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور والحرم اذا وقع النزاع في
الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم بعدم القايل بالفصل فاما اذا
سلم الحنفي انه دخل البيت بنيل الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فلا يلزم
بالاية تعذر قلنا صفة الامن هي للبيت والحرم قال تعالى اولم نمكن لهم حرما آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار كالمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت تبعا
للحرم وهذا قال في ايات بينات وقيل في حرمه ان مقام ابراهيم خارج البيت
وانما قيل الدال من مقامه ما مر فيه وتعدد البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام او
عطف بيان الايات وليس في كون البيت متعددا الايات بل هي طهر قدمه في الصخرة
العمياء ووضعه فيها الى الكعب فان تحته خصوص كما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه

شرع في بحثه بعد الفراغ من التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية
واما عندنا الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن اما شرعا كقوله مستقلا عن الصفة
والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص
منه كذا في بعض الشروح وللقايل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل ويخصص البيع والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله
مقارن عن الناسخ وللقايل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا دائما في ما يتبين كذا قال شارح ٥
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخره دليل مخصص لا ان يصدر اعقاب الكلام
بحيث لا يمكن ان لا يعرف تاخره دليل اخر المدة الثانية كما يعرف في المرة الاولى والعام اذا
تصرف على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا واذا كان المخرج معلوما
او مجهولا كان باطلا خصوص قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربا لان الربا لفظ
هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان ظن الخصوص المجمل وبعد
بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا الخصوص العام
واذا صار مستقلا هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص امر لا فالصحيح من مذهبنا انه لا
يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والصحابة من قوله تعالى واذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والصحابة
بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي قوله تعالى احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط
الاحتجاج به كما في العام بعدما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي
الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا
منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في جوابها الى الاحتجاج
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج
بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع كما ان شبه
الاستثناء والنسخ تفني دليل الخصوص فشبه الاستثناء وجهة الحكم لان كلا منهما
بيان ان الخصوص والمستثنى لم يدخلا تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الضعف

لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى
المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح
ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى
تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول
فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو
لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام
لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال
التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون
قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف
فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعله
علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان
التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي
الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل
الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على
انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار
له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول
العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد
عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العقد قلت الحر
لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد وكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد وكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا
يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في

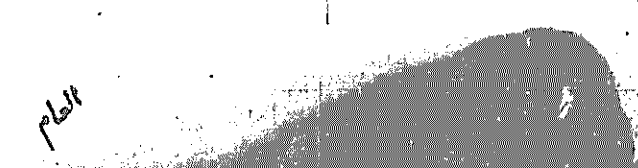
ان المانع صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو مختار نظير هذه المسئلة وهي

جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان العوض
في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح
فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية الحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح
احداهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان
العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان
انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ
وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من
العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء
ورعاية شبه الاستثناء اي كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور
كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهة الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبهة
الناسخ الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل
الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن وفي هذه
الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين
لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل
فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف
الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد
ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها
دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في
العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية
وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن من المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم

اعتبر

قبضه

فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه
قابل بقضاء القاضي ثم يخرج فيصير في جهالة الثمن وقيل ابتداء العام المخصوص فقط
الاحتجاج به اي لكونه موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص
معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت
قالوا واذا كان دليل الخصوص مجهولا بجهالة ترجح جهالة الباقي وان كان معلوما يكون
معلوما لاستقلاله وكون الاصل في التخصيص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول
كالبيع المضاف الى جزء عبد بعض ما حرر فانه باطل لان الحر لا يدخل تحت الايجاب لكونه
غير مال فصار العقد واردا على بعض العبد ابتداء بالحصة بان تقسم الالف على قيمة العبد البيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهي باطل بجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن فقال بعتها بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة
وقيل انه اي العام بعد التخصيص يبقى كما كان قبل التخصيص من كونه قطعيا او ظنيا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه وصف غير قابل للتعليل ثم
الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى
العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس محتملا له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى
المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة لما
عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته وهو القول الرابع وهو
عامة الاصوليين ولم يذكر المصنف دليله وان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يفيد التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى


العام

العام على ما كان من القطع والظن عند الكل لقوله تعالى فيما ذكر احالا ما احد الشهيدين الى الاخر
لذكر ليس احد الشهيدين اولى من الآخر فالعمل بكليهما وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف التخصيص والصور اما ان يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالعكس اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
مثلا للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن لفظه مفردا سواء كان جمع قلة او كثرة
ومعرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وبعض المصنف رحمهما الله الا ان الصور في القلة
من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد التخصيص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى
غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله له بل هو
ايضا محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون
في العام المفرد وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا
قال الزمخشري في سورة يحيى الا معنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وفي مثال
للعام بمعناه وبصيغته مفرد وهذا يثنى ويجمع ويقال قوم ان واقوام فان قلت
لفظ الجمع يثنى ويجمع فقالوا رجلان ورجال قلت هذا شاذ ومراده ان القوم
يثنى ويجمع من غير شذوذ في وهو هنا والجميع احاده لا لكل واحد فلا قال القول الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد يستحق شيئا فان قلت اذا اريد بناء لكيف
صح استثناء الواحد المقدر في ولك جاز في القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجيء
الجمع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل
فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة الا واحدا اذ ليس الحكم على
الاحاد بل على المجموع هذا مختار فخر الاسلام وبعض المصنف الا ان الصور في القلة من
الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل ومن ضرورتها ان الصور اذا قلت في الشرط
من نذر في قوله درهم وكل من نذر له يستحق العطاء واذا قلت في الاستثناء من في هذا

عليه ص
اولى ص

الدار فيقال زيد وعمرو وخالد وتعد من فيها الى آخرهم وآذا اطلقت اللفظ لتعطي كل من في الدار درهما يستحق كل من وجد الاعطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت ذهبت من اكرمني واريد واحدا بعينه هكذا افتى بعض الشراح وقيل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اعطيه كذا على ما نقل من السيد الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع آما في الخبر فظاهر وآما في الشرط فلما نقلنا من المسألة وآما في الاستفهام فلان المستفهم يقول له من في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم يعني الكثير الشايع في استعمالها فيما العموم فيه من ذوات من يعقل نعم قد يوضع من لأن يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم في نفسه وهو الاقل قلت انه مذهب من الاجتهاد وبعض اسامي لم يكن من اهله ومع ذلك فهو امنها العموم كما اي كما وضع ما لأن يستعمل في ذوات ما لا يعقل نعم او قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ويصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كان من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت معنا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى لا يوجد له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي اعتق فهو حر فشاؤا عتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلة من في قوله من عبيدي قرينة التخصيص لانه للتبعيض وكان ينبغي ان تعارضا كما عمل بها ابو حنيفة في قوله الآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يستثنى الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي البيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام عرف ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فدل بدلالة على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى من يشإ الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله تعالى فحمل الاولى ان يقال في الفرقان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين فتى من شاء من عبيدي امكن العمل بعمومه من وتبعيض من لانه لما اعتق عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف

من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء اعتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا الكلام على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل ولقايل ان يقول البعضية التي دل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون مع الكل وبدونه وحينئذ لا تسلم ان التبعيض متيقن ولنا قال الامة ان كان ما في بطن فلانة غلاما فانت حرة ولدت خلاطا وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يلزم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلت كما بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتقابل متعسرا وما تجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها فجاز الاشارة صاحب التسهيل بقوله وما في المقابلة لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من تجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقد دخل ما في صفات من يعقل هذا بيان موضع استعمال ما ايضا اي كاستعمالها في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلة كل عامة بمعناها وهو ضيغة تعم مراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كأنه ليس مدخولها متناولا لكل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء الفضلا لازمة للاضافة والمضاف اليه اما ممكن اسما فيتبعها اي الاسماء وهذا آن قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة وكما تعم الافعال حتى لا تقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان جعلت كلمة كل على المنكر او جعلت عموم افراده كما قلنا واذا دخلت على المعرف او جعلت عموما جزائيا يعني قولا بين قولين كل وهان ما كول وكل الرمان ما كول بالتقدم اي صدق الاول كان جميع افراده ما كولا في الكذب اي الكذب الثاني اذ قشور غيرها كول وهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال لكل تطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اي بكلمة ما افاد عموم الافعال لان كلا لا يزاحم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل المصدر لا محالة ويصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فعلى قولنا لو تزوجت امرأة فهي طالق

نسخة كل
كلما ص

كل وقت يقع منى التزوج فطلاق في كل التزوج ولو بعد تزوج اخر وثبت عموم الاسماء
فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرب
عموم الاسماء قصدا وكلمة الجمع وعد من العامة معنى يوجب عموم الاجتماع اى يوجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال لجمع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا وفي الضرب النفل نفلتين كما يتقيد العام الخاص على ما عرف ان بدا
على سهمه ان دخل عشرة انفس نفلا واحدا يقسم بينهم جميعا اي يكون نفلا مشتركا بينهم فيعتبر
دخول فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل لان كلا منها الاحاطة
والشمول فيجعل معنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه اجماعا بالدخول اولا
قالوا هذا والحق ان الجلادة فيها اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز الاشهر لو دخلوا معا استحق النفل عملا بحقيقته فلو دخل افراد ينبغي استحقاقه الاول
منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان المراد ليس كلهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا
لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع فلو وجد في واحد يعمل بالمجاز
وانما يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما وقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجاز ولا معنى للجمع في الارادة
الا ان ثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وهاهنا كذلك فالاولى ان يقال الجمع ههنا
ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ورد للتشجيع
على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كاملا لعدم تحقق الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او اجماعا فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بصموم المجاز وفي كلمة كل نحو كل من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا اذا دخل عشرة يجب لكل واحد منهم نفل لانها وضعت للاحاطة
على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف
عن الناس واخر بخلاف قوله كل عشرة فرادى فرادى كان النفل للاول خاصة لانه اذا فات
من كل عشر فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد
سابق فالماقون ممن سقط عموم من لان الاول يحكي الفرد السابق فيحمل المتخلف على الحكم وهو يجب

الافراد

النفل

النفل الاول واحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل
من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه لم لم يتبين هكذا في صورة من دخل قلت
لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لا يمكن
لان لفظ كل واخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم
ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت لئن سلمنا عدم القرينة
بالغير مرادا في حق الجميع فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم
لما فرغ عن بيان العام وضع شارع في بيانه بدليل خاص والعموم يكون تارة على سبيل
الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها او تضمن الاستفراقية نحو لا رجل في الدار فانه
لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز في الاثبات المتضمن من الاستفراقية ويكون لنفي
واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع
فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على
ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد واما مع ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم وقوع
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من
شيء واو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا
عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي وفي الاثبات يتحقق ان النكرة تدل على فرد
ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على
الماهية من غير دلالة على الوحدة في النكرة والدال على الوحدة فلا يكون مطلقا قلنا لا فرق بين
المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين فتشملهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق
بينهما وعلى تسليم الفرق يكون المراد بالمصنف المطلق هاهنا ما هو المصطلح اذ لو
اراده لقال لكنها مطلق لان النكرة لا تدخل على المطلق المصطلح لانصراف النكرة عن
الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد في النكرة وهو الدال على فرد غير معين وقصد
الشافعي تعميم فقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر النكرة انه مشتمل على
المصدر ومن نون في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم وقالوا هذا
هاهنا انما توجب العموم فاذ ضم النقلان بنا فيا والا كتب احدهما تمسك بنقله بقيا

امر ناص

انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى
جميعها جوابه ان انما في حيز النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه
ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشافعيين سمي الشافعي المطلق على ما على
اصطلاح المنطقيين وظن على ما قاله انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنع عليه
فلا يخفى ضعفه حتى قال لعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار
في قوله تعالى فتحرير رقبة حصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع
ولولا انها عامة لما خصت فتخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا انما
من العموم اخذا صالحا على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل
الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لما خرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما
عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للذمية
كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان المالك فيها
ناقص اعترض على مذهبنا الامام الفاضل التبريزي بان امر الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه
على السليمة ولو امر الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا اعميا مجازا وبانها اجازوا
متقطع اليد في التكفير ولم يجزوا الاوس وكيف يرجى الخلاص من هذا الخبط ذو فهم
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في
القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصر اعليه من حيث ان المطلق ينصرف
الى الكامل مجازا وهو الثاني ان فاية جنس المنفعة وهو البطش معلوم من وجه
فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفاية جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو
قطعتا لا يجوز في الاضحية فاندفاية جنس المنفعة وهو الكمال فلا يندرج تحت
المطلق واذا وصف النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة نعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من قولك رايت رجلا فكيف صحت بالصفة قلت المراد العموم في الحكم وفي ذلك لا
ينافي الخصوص بوجه ما فان النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصال كل فرد
من افراد نوع الموصوف به من غير ان تختص باحد فان قلت لم جعل الموصوف

كان ص

الاتصاف

عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل
والصفة تابعة فلتكن الموصوف خاصا لكنه قابل للعموم بقرينة وهي تحتمل له والصفة محكمة
في كونها عامة فوجد المحتمل وهو الحكم اولى وذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة
بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعد كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا
اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان لم يكلم الجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة
فله ان يكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو كلم انثى يحنث والله اعلم اقربكما الا
يوما اقربكما فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه يمكننا القربان في كل يوم
ولو قال لا يوما بدون الصفة يصير موليا لعدم القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم فقيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب رجلا
والدليل لا يعمر واعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تقع
بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن
امرأة كوفية بل يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اي ونحوها واما وجه عمومها بعمومه وصفها ان النكرة
اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون صفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
يكون باسمه فيتناول واحدا واحدا وكذا اي وكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا
اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انه يعتقون جميعا ولو قال اي
عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع متتابعين عتق الاول لعدم المزاحم واذا عتق
عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام من النكرة
الصناعية ومن الصفة الغير المعينة كقولك المرأة التي اتزوجها طالق فوجد الفرق
ان اياما وصف في الاول بالضرب وهو امر وقد وقع في الثاني قطع عن الوصف لان الوصف
انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان
اريد بالوصف التعت النحوي فلا نسلم في الصورتين لان الجملة صلة او على شرط الاتفاق
فانه ان اتاها هنا موصولة او شرطية ولم اريد الوصف من حيث المعنى فهو موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية

البدل ص

ما لا ضاربة فيه

القربان ص

الا ص

كنت

ان اياما في الامر مختص بالصفة ايضا ص
من الحكم نبيان

له والقول بان الاول وصف والثاني تقطع عن الوصف كما الاقرب فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه ضرح به وقصد وصفه بصفة مع ما ان الفعل في الزمان من الثلاثة ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية حاصلة بالفاعل وبهذا الاعتبار وصفة له كالاضافيات بالمضاف والمعنى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرقان ثبوت هذا العموم ليس لوضع بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق حقق كل على ضربه توفرا لداعي ان الطبيعة تحمله على الخلاص عن الورطة فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قل ما يسعى في ذهاب مال الغير على العموم لم يبق داع الى مخالفته الاصلية الى ذلك والانسان محمول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كما لو صح العام في افادة العموم فاذا دخلت اداة التعريف فيها لا يحتمل التعريف معنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وان مختار صاحب المفتاح وفخر الاسلام فيحتمل الكل والاداني بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق يصرف الى الادنى ليتيقنه ويحتمل الكمال ولهذا فاذا حلف لا تزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال والاذكر حنث بجماع ان كان ممن يجامع وان كان ممن لا يجامع كالمراهق والمجبوب بيان تعيين لاحد المحتملين وقد اجتمعت الامة تاكيدا بالمعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا للمراد وبه كلهم بموجب سابق الفاظ العموم واذا لم يكن عاما لا يصح ما مر من دلايل العموم قال الشيخ عبد العزيز يتضح لي ستة حمل المثلة واختاروا قول الجمهور الاصوليين وعامة اهل الفقه وعولنا تقييد الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي تدخل عليه اللام وهو على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة اولى فحملناه على تعريف الجنس والفايدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق

الجنس فتعرف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذ المراد بالعهد فالاستغراق متعين وكذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقولهم ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرفنا الاول للتيقن حتى يسقط اعتبار الحجية او ظهر اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على حقيقته بطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس بمعنى ان اللام للتعريف والحق ان لام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فانا اذا حملنا على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من حيث ان الجنس لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا وذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم تجعل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا وكان يتناول الواحد فعلى ان عموم عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت نكرة اذ كر النكرة واراد بها الفرد ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو صرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه كالعسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين في قيل وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخرالاسلام في هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى لا يحتمل قولنا ان مع الغلام مرفوعا ان مع الغلام مرفوعا ان محمدا محمد بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد بالعسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيكون قوله ان مع العسر يسرا تاكيدا لذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن واما

الجنس

مطلب النكرة اذا اعيدت

تقدم ان هذا هو الاصل ما لم يكن قرينة على خلافه واتقن من مقام التعبير والمثال جار على خلاف الاصل بقرينة كونه في مقام التخويف ايجاء الى ان رجحه هو الخطيب كما لا يخفى على من له معرفة بالمعاني

يكون ح

فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن
وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والفرس
والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي
النوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في وقت العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان تبقى الثلاثة لان
ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع
ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى
هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين
كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين الاية ليس لفوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين
حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون
للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى ثوبا على اخوة
زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت
فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام
يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام
مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون
المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا

القران

فرد بصيغته

انه

واما المشترك

بحث المشترك

واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا
اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول
من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية
واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام
وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد امرين اما ان يتناول اللفظ
افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في
المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل ليترجح بعض
وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال
قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض
لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما
اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم وكان الطهر
احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر
اول المنتقل عنه وكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول
المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون
مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد
ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى
انما يكون بالتامل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء
للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه يفرض عند ذكر الخلف للياس عن الحيض دون
الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من
القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

لو قال اعتبار لكان اوضح

تقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى ومصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وهاهنا قيد مخصص وهو العدد الذي يصح انتهاء التخصص اليه وهو ان احدهما الواو فيما هو موضوع بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة فانها وما واسم الجنس المعرف باللام او بالاضافة او بما يلحق بالعام الذي بصيغته فرد كالمرأة والرجل فرد بصيغته والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد واللائة اي النوع الثاني من اللائة فيما كان جمعا اي ذلك في قبال العام الذي يكون جمعا بصيغته ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا بصيغته كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان تبقى الثلاثة لان في الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الفاظ الثلاثة اقساط آحاد وشتى في جمع وكل واحد بصيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة اي اثنان من الاخوة وهذا ان خصمان اختصما اجاب بان يقال المراد اثنان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على الوارث جمعا بين الادلة وهذا جواب عن تمسكهم بهذا الدليل لان البنتين والثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية كون فوق الاختين كفوق الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى واوصى بهما كما اذا اوصى لولد ولد زيد وكان ولد الولد ان فوقهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية بهما للاولاد كما ان النوافل تتبع الفرائض وعلى سنة تقدم الذكر لان الاهم يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما عدل عن ذكر اللام عليه السلام مبعوث بتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصليين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحتها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا

وأما المشترك

وأما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها فما يتناول افرادا اراد بها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين الحيضين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكونه على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج واما باعتبار ان اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احدهما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى قائم بالافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه الوقف فيما في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما شرط العامل ليترجح بعض وجوهه للعمل بما في المشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه الا في الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء الدم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم وكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون في الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر ايضا يقال الطهر اول المنتقل عنه وكان اولى لهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت ان احد معنيي اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون احد معنييه على الآخر فلعلة قلت القرء اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم الدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعارا في اي معنى امر يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه يرتفع عند ذكر الخلف للايسة من الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض والمعهود اي المشترك عندنا اعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى في احد وقال الشافعي يجوز ارادة المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

توقف لاعتبار المكان او صح

تختلف الحقيقة بسبب اختلاف ارادة كل واحد من مسميه على ان يكون مرادا او مرادا منه الحكم
وانما ارادة كلها فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من مسميه
جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد بانفراده هو المعنى تمامه مثاله قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية
فنحن نحمله عند الشافعي على المثل صورة لانه بعدم المخالفة التي هي ضد المماثلة وعند ابي حنيفة رحمه
الله على المثل معنى لانه مراد في الامثلة صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك
وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعتبر ارادة المسميين جميعا به
مع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة ان حقيقة
في الدعاء وحينئذ يمكن ان يحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا
لشرفه جاز اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء وبما
قالوا قال الامام الاتقاني في شرح المنار وان تقرير الآية ان الله يصلي والملائكة يصلون
فلا يعم المشترك فاسدا لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي
لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال لزيد وعمرو يضربان على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الاوراي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب قلنا ان
المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير
موضوع للمجموع باتفاق اهل اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من
المسميين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
والمجازي وكل واحد منهما والمعنى المجازي هو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد
من المسميين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال باعتبار وضعه لهذا المعنى بجهة ارادته
خاصة باعتبار وضعه لهذا المعنى وجهة ارادته يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد
في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المسميين علاقة ليراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والآخر ما يناسبه فيكون حقيقة ومجازا والقائل ان يقول الجمع
بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك ولا يكون حجة عليهم ونقول كذلك

واحد من المسميين موضوع من غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال
في الآخر تارة مع استعماله فيه والمعنى في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصص اللفظ بالمعنى حمل اللفظ منفردا ذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة فلا يرجع اليه لا يراد بالفظ الا هذا المعنى واما المقول فما رجح من المشترك
بعض وجوهه بقائلة الرأي يعترض عليه بان تقييد هذا المقول بما اراده من المشترك وقوله بقائلة الرأي
الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمقول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل
اذا زال الخفاء عنها بدليل قطعي كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا احتمل
على بعض وجوهه بما يصير به مأولين لا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان
المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بقائلة الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون
رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه وقد يقال ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي
لان المعرفة اذا اضيفت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو
المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من
المشترك ليس منها لانه تنصيص لا تأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة توضئي
لكل صلوة دل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل امتد الى الوقت فتبقيت تلك
الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان الدال بعد ان
ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول
تبين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعده لذلك ايضا وانما الحكم الى نفس المشترك لا الى الرأي وانما الرأي ترجيح بعض وجوه المشترك
قد تكون بالتأمل في صيغته كما لقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد تكون بالنظر
الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلاثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض ليلا يتنقض بما
ذكرنا فيما سبق وقد تكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى اعتدوا ان المقاتلة من قبله
وقوله تعالى اجل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول عرف المأول بدليل وان المقاتلة والمباشرة من
اهل دليل الرفث فان قلت في المأول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دالا
على المعنى بالوضع حتى نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجه النظر اي طريقة اظهر من ان يكون
باعتبار في نفسه وبالنظر الى غيره وحكم العمل بهاي حكم المأول وجب العمل به قطعي احتمال

ما ذكرنا من قبل فقد اوكله اليه الى
ما كتبناه من العبث في وصف الله
تعالى ووصف كلامه في موضع
ما ذكرنا من قبل فقد اوكله اليه الى
اخره من الفضل فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا
يسمى مأولا منصا بيان

الغلط والسهو كون وجدناه فعلا على خلفه ظهارة يلزمه التوقف به على احتمال الغلط والسهو
حتى لو تبين بعد ذلك بما يستدل به على عدم اعادة القاضي لان القاضي ان ثبت بالراي فلا حظ له
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بالخبر واحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر
فاسم لكلام وضع لبيان المراد بنظم لكنه متعلق بالمكتوب ظهر المراد به اي
باعلام اراد بالظهور والظهور والظهور وهو الوضوح لغة لا يلزم تعريف الشيء بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها
احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد التأمل موقوف على التعلم والتأمل
وعن النص ايضا فان الظهور فيه معنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فان الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون
محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عند الحكم قلت لم يذكره اكتفاء بما ذكره في تعريف
الحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع عند بعض لانه يحتمل المجاز والغلط
سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا احتمال اعتبارا لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر معنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الذي اريد عرف المتكلم
والكلام مسوق له بقرينة او في نفس الصيغة بمعنى ان لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للعدد الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان
السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين
جاءني الا حمارا كان قوله جاءني ظاهرا لكونه محل القرينة غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء
جاءني الا حمارا كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف
لعامة الاصول لانهم ما فرقوا في مسئلة الظاهر بين السوق وغيره ولو عدم السوق شرطا
في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في تعريفه القيد وقال ايضا ليس زياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان فهم منه معنى لم
يفهم من الظاهر بقرينة تعطيه تنصرف اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه وانما قال ان
يقال قوله معنى في المتكلم اعم من ان يكون بقرينة تعطيه او سوق الكلام او غيره وكالة الدلالة

هو ما خرج من الظهور وهو الوضوح والانكشاف

ان

كتبه

للعام

الغلط والسهو كون وجدناه فعلا على خلفه ظهارة يلزمه التوقف به على احتمال الغلط والسهو
حتى لو تبين بعد ذلك بما يستدل به على عدم اعادة القاضي لان القاضي ان ثبت بالراي فلا حظ له
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بالخبر واحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر
فاسم لكلام وضع لبيان المراد بنظم لكنه متعلق بالمكتوب ظهر المراد به اي
باعلام اراد بالظهور والظهور والظهور وهو الوضوح لغة لا يلزم تعريف الشيء بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها
احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد التأمل موقوف على التعلم والتأمل
وعن النص ايضا فان الظهور فيه معنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فان الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون
محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عند الحكم قلت لم يذكره اكتفاء بما ذكره في تعريف
الحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع عند بعض لانه يحتمل المجاز والغلط
سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا احتمال اعتبارا لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر معنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الذي اريد عرف المتكلم
والكلام مسوق له بقرينة او في نفس الصيغة بمعنى ان لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للعدد الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان
السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين
جاءني الا حمارا كان قوله جاءني ظاهرا لكونه محل القرينة غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء
جاءني الا حمارا كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف
لعامة الاصول لانهم ما فرقوا في مسئلة الظاهر بين السوق وغيره ولو عدم السوق شرطا
في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في تعريفه القيد وقال ايضا ليس زياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان فهم منه معنى لم
يفهم من الظاهر بقرينة تعطيه تنصرف اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه وانما قال ان
يقال قوله معنى في المتكلم اعم من ان يكون بقرينة تعطيه او سوق الكلام او غيره وكالة الدلالة

للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة تعطيه تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل هو في حيز المجاز لتعيين المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص في سان العدد لانه سيق الكلام
له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والاولى ان يقال انما لم يذكروا عدم
السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجريا على العادة واضح على احتما
تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة
الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وفيه والى ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو واضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر
اولى واما المفسر فانه وان كان واضحا في النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص
سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان محكما لفظه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسده باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص ولارادة
البعض فيقول كلهم لقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا المحتمل التخصيص فكيف
يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا ان
واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على الملائكة فقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل وقيل لو قال ان يقول سوق الكلام ليبان سجودهم
فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت
فسجود جبريل لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر
فلا يضر ما في القبيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال
الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا لا بعد وظهور لا احتمال الغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة والمرتبة فوقها في الظهور
والحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى في المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتاويل واما الحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل فقوله احكم

هو ما خرج من الظهور وهو الوضوح والانكشاف

ان

كتبه

للعام

معنى امتنع فاستعمل بعد ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة
على وجود الصانع وصفاته وستى حكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام
وسمي حكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فوقه من بيان كل واحد من هذه
الأقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان
الكفار كانوا يريدون عن حل الربا ويقولون إنما البيع مثل الربا فرد الله تعالى ذلك وقال وأحل
الله البيع وحرم الربا فبينهما فرق فصار الآية كلها جمعت بين مثال المفسر لان الله بكل
شيء عليم نظير المحكم ويظهر تحت كل من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن بظهر التفاوت
عند التعارض إيصيرا الاول منهما متروكا بالاخير يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص
ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروك عند معارضة
المحكم فان قلت التعارض إنما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند
رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض قلت التساوي الموجب للتساقط يكون كذلك
لاطلاق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان تقتضي احديهما خلاف ما تقتضيه
الاخرى سواء كانا متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتضى حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا
يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان
وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار مثنى وثلاث ولم يقل اثنتين وثلاثا وكما يجوز الجمع بين الاثنين
او الثلاث او الاربع والواو لم يذكرا والواو لا تقتضي ان يكون له كل واحد الجمع بين هذه
المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجمع والمفهوم من هذا البناء ان يكون لكل واحد
والاية الجمع بين اثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنين اثنين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم
منه ان يأخذ كل واحد درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة والواو في قوله مثنى لتأكيد معنى نصب
على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودة اثنتين اثنتين من الثاني فانه
اذا كرر لفظ العدد والخطاب من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد
ان يكون لهم ان ينكح اثنتين اثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها

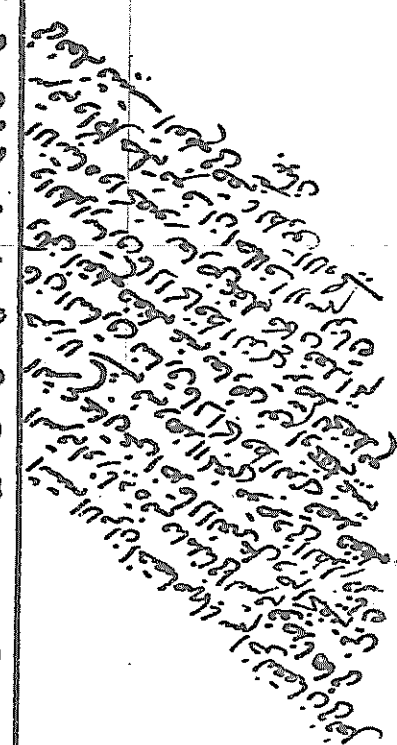
وهذا الذي ذكرنا المراد بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع
بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عليه السلام للمستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مقتضاه وجوب الوضوء لكل صلاة
وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر
اي لوقتها وقوله عليه السلام للمستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح مثال التعارض
من المسايل ان قوله تزوجتك يقتضي النكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح لا يقبل التأقيت حال فرجح المفسر وللقايل ان يقول في التعارض بينهما تظل كانه
تقتضي كلامين مستقلين وهاهنا ليس كذلك لمعناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح
كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النص معه يكون ان
يثبت ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عادة اللسان من غير قائل بنقض من
حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام
بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في
التوقيت فرجحت على تلك واما الخفي فاعلم ان هذه الأقسام اضداد او تقابل الاقسام المذكورة
فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والمفسر
من ذكره هذه الأقسام توضيح الأقسام المذكورة وهذا قال فيما سبق الوجه الثاني في
وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما حق مراده تعارض معنى صفة الكلام تكون
ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى
غير الصيغة بالجزء لا الصلح ان يكون صفة تعارض لانا احترزنا به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بالعارض في قوله بعارض
اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر
ومعنى الاحتراز فيها بين وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة لعارض في الصيغة وهو قد الطالب
او الاستعارة البديعة في المشكل او ان جاز الخفاء في قوله ذوها على لفظ من غير ان نعلم ان المراد في
المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي التخفي في المدينة نوع حيلة عارضة من غير تغيير

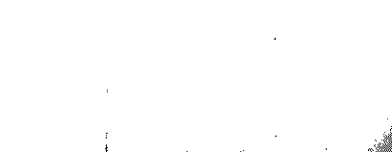
هذا هو في

لفظه

ثنتين ثنتين صه

نكيد هيئة لاينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء
اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على
موضوع واحد محال وهما هنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما يوجد له خفي في حق
الفاعل والتباش كاسبين وقيل بينهما تغاير لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي الحفظ فيه ليعلم ان الخفاء لمزيد اي لزيادة المعنى فيه
او لنقصان فيطلب بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اخفى كالشهد فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نفسه او غيبته احترز بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة
وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن فرق الحر المحرز وبالباقي عما يكون فيه
شبهة كالذي فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن المختلس والسابع
عن الطرار فانه اخفى في حق الطرار الخارج من اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه ضرب
غفلة منه والنباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار
والنباش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر
يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار ناقصا في النباش فاثبتنا حكم السرقة
في الاول دون الثانية لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان
فعل السرقة في المختلس صار بمنزلة الحديث فقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل احد
فيه المتاع والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق الا خر الذي وضع القبر في البيت
اخل صفة الحرزية فيه واصل ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لعموم قوله عليه السلام
من نبش قطعناه ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع على المختلس والنباش
بلغة المدينة وما روياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو
الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله صيغة الهمزة اي امثاله حتى لم يصف
الكلام هنا وفي ابواب البيان غير الظاهر اختصاص الدلالة القرينة عليه لانه هو
المتبادر فكون في تعريف الظاهر دليل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لدلالة
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى





ماخذ اشتقاقه فيقال اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل علي السامع طريق الوصول
الى معناه لدلالة الخفي في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد
يكون لدلالة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ان ليلة القدر توجد في كل
اثني عشر شهرا فيرد على التفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فعند التامل يعرف
ان المراد بالف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذا قاله بعض الشراح وقائل ان يقول ان له مفهوما
واحدا يحمل الصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا او الاشتباه في نفسه والفاظ الاشتباه
بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فاواحر شكر الى شئتم انى شئتم اي متى شئتم كيف
يعني من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحمل اتيان ذي
الحرث الزوجة وهي كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه
فاشكل امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه وظهر انه يعني كيف لدلالة الحرث والذرب وضع
الذرب لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح وقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك
قبل التامل وظهور المراد ومن قبيل المتوالي والمتغير بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون
من الفضة فعند التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في
صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الخفية وهذا هو المراد في قولهم الاجمال على الطالب حتى
ينظر التامل اولا في مفردات الالفاظ فيضبطها والتامل فيه الى اخر ما بينا المراد وكاتا ما تملنا في
معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب
بعد ان يكون المأتي واحدا وبقي المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه والتامل
فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي توالت على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوالي قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا اسند فيه بالترجيح وقد
يكون باعتبار العلم المتكلم الكلام كالصوم والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار عزة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت
فيه المعاني فاي داع يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وفيم قلت ذكره ليبان سبب الاشتباه وكاشفه بعد فهم المعنى لانه
تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني لتفاوتها لان ازدحام معنيين كاف في المجمل والمشتبه المراد

اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل
كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة من قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير
معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار
مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا
ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب
والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما
هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر فبالتأمل التأمل في صلاحيته
للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا
قوله ان دخلت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع
لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان
المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام
بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله
هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربا مقدما على الصلوة لكان اولى واما
المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما تعرف
به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم
يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد
الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان
انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عليه السلام اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل
السنة والوقف عندهم واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة
ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا
وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين

بقولهم

بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقوف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل
المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله
لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسألة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ
في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة
وانما ذلك الى الله وهذا كالمقطعات في اوائل السورة وهي الحروف التي يقطع في التكلم
بعضها عن بعض كقوله تعالى قد الم هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف
كرؤية الله تعالى في الآخرة واعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان
الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم
خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار
من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث
باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة
من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع
فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في
الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع ولم يقل
استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا او عاما كقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اركعوا الآية وقوله تعالى لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور
به والمنهي عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له
فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له
لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به

بحث الحقيقة

بحث المجاز

احترز به عما لا مناسبة بينها كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض تصلح والسماء لا تقبل لانا نقول التغير مشهور فقد يزال هذا التقابل بشيء وكونه لغرض اراده ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن المجاز لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجود دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقته في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريف بان قلنا قيد الحقيقة موجود في تعريف الاصوليين التي تختلف باختلاف الاعتبارات لانا نحذف في اللفظ كثيرا للوضوح والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وجنسيته لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اصلا ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه اثبات ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز وان كان بمعنى الصحة في الشرع واللغة عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكم وجودا واستعمالا له خاصا كان كقوله تعالى واسئل القرية فان المراد منه اهلها وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى عمومه فيه كما في المقتضى عند كثير نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لادلة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في قلمات او اللام في المعهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والسنة من غير ضرورة فان قيل المقتضى ضروري عند كثير ومع ذلك موجود في القرآن لقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة توجب

الى المستدل

الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعنا الضرورة في الحكم والاولى ان يقال في نفي الحذف ورفع الظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز من عوارض اللفظ فاذا وجد دليل العموم فيما امكن ان يدل بعمومه وما المقتضى غير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا لان ما ثبت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وكذا الامي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وقوله عليه السلام لا بيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين عاما في ما آكله او لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمراده فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اسم المحل على الحال ثم انه خص عما في الذمة فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من التحقيقي والتقديري فعموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصلح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما سمي الحذاء ابا ويصح ان يقال الجد ليس بأب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما يعقد حقيقة اي ربط وهو ربط اللفظ باللفظ لا ايجاب حكم كربط لفظ التسمية المتسمر عليه لاثبات البيوع بربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد احد بعضه ببعض ثم استعير الالفاظ التي يعقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يتصور فيما يتصور فيه التروي وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وهي المقصورة لان ذلك فلا تجب فيها الكفارة دون اللغو وهو قصد اللسان كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في من حلف على امر ماض يعتقد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى انه يؤاخذ به في الدنيا والقرار على اللسان من غير قصد يسمى تصحيحا لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي

فيستثنى

من امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز

في اليمين المقصودة

العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المصنف تبعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل
اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما يعني
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من
غير ان يراد كما سياتي في مسئلة الاستيمان لفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم
من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور
فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان
استعمال الثوب في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار
الثوب المرهون ولبسه قلنا ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يتملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به
فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله
في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى
تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اذا
صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا ويريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه
قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز

مسئلة يستحيل اجتماع الحقيقة والمجاز

الواحد

في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات
الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه
امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر من وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت
وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال
الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه
ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية
للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
عبر عن ترتيبها عليه بحتى لان ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون
عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم
لا يتناول موالي الموالي واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان
له معتقان لاستحقا جميع الثلث لان المثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة
لان معتق الانسان حقيقة من باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه
صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد منه المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث
لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان
الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق
بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى مشترك
بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازات الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة
انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح لهذا المعنى

بيان معنى عموم المشترك المجاز

لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان
فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك
الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبر على الشكر بالايصاء وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر
ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه
هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على
غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال
الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرته العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق
ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه يثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه
بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه
والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او
لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مراده هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله
تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلاث الاول وهي الوصية للموالي والخمر
والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا
للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الا الاخر وهو المجاز
في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي قال
احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي تدخل الفروع
هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا
قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت

وهو احدى الروايتين

والامان

والامان ثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة
والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز غير منتف
غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية
اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات
حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار آمنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول
الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا يدعي اعتبار الصورة مطلقا بل يدعيه في محل صالح للتبعية
فيلحق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهر ولا منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في
الفروع وفي الاباء كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض
لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مامور
لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة
فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا
ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول
ويجعل كانه قال امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة
عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة
هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان
ودار المملوك داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي بحنث الحالف اذا دخل
داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومنتعلا هذا سؤال
اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المنتعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في

دار فلان ولم تكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل ويكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدر فكيف تناول الدخول حقيقيا معناه الحقيقي قلت اراد به لازمه
من اراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حقيقيا صح ان يقال انه وضع القدر في الدار حقيقة بخلاف
الدخول فتعلق الحنث بما يقع لانه لو وقع كان لا يضع قدره حقيقيا فيدخلها مستعلا او ماشيا
فيخالف اكبارا لم يحنث وصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة او نوى غير
وضع القدر من غير حنث يصدق قضاء لانه مجاز غير مستعمل باعتبار عمومه المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بما فان وضع القدر سبب الدخول فذكر السبب واراد
المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة دلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدر فحملنا بعمومه المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة
الى جواب السؤال الاول بما ان الحامل على هذا اليمين العداوة والدار ليست بصالحة لها
ولم يرد دار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر في الخانية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من التصرف
مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه ما على هذا الوقال المصنف وكونها منسوبة
اليه بوجه ما كان قوله ونسبة السكنى اظهر وانما يحنث اذا قدر ليلا او نهارا في قوله
عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار
ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده اذا فلان ليلا
او نهارا فكيف يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان واحدا
بينهما لان الاحتياج في الاولى الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من
الطول فثبت فلا بد من ضابط يعرف به الحق الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا
بان يصح فيه ضرب المدة كاليوم يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على

مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال ظروف اليوم اذا كان غير ممتد بدون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته
فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في
اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال لها انت طالق فتزوجها ليلا طلقت الان
التزوج لا يمتد فالتوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لانه اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا
لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السيرتي تعجب الضر
جعلوا ظهر امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن واحد الا ان
لكونها مفوضة لا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امر زيد بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يعتق العبد وتكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم يختر الاول قلنا ظرفيته للفاعل قصدية بتقدير في
حاصله لفظا او معنى والمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت
قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت كما حسنوا الظن بالله يوما ما كل الوقت
قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن المانع واما اذا اريد الندر واليمين اذا قال لله
علي صوم يوم يجب بحمل ان يكون غيره دونه في العلية والعدل فيكون المراد به وجبا معينا وهو الذي
يصلح لليمين وان كونه منويا فيراد به وجب من صوم ونوى باليمين هذا اشارة الى سؤال
وهو اذا قال انسان لله علي صوم يوم يجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر
بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو افطر يلزمه القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان حاصل
الاشكال قوي واجاب العلماء عنه باجوبة ليس فيها جواب شافي فنحن نذكرها مع ما يرد عليها
ثم نشير الى قويها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه دون بعض صيغ النذر من جهة
اي باثرا لثابت وهو وجوب النذر لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور

قبل النذر مباح التزاما أنذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم جارية القبطية على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وأوجب فيه الكفارة حيث قال يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على أن تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بأن قال والله لا أقربها على ما ذكر في الكشاف فتكون تسمية اليمين تصريح النبي عليه السلام في الآية لا تدل بما روي مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله أعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل أن يقول لانسلم أن تحريم المباح كان موجبه بل نذر أن يكون يمينا وانما يكون كذلك أن لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه أن كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنقل في موضع كان ذلك التحريم قصدا لاضيا فيقتصر عليه فاذا نوى كون الحرام الثابت به يمينا لم يوجد شرطه أو يقال لم لا يجوز أن يكون يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية فهو كشراء القريب تملك صيغته نعم صيغته مثبتة للملك تحريما وجوده وهو الملك الذي يتصل به العتق فيكون مثبتا الملك من الابتداء والملك في القريب يوجب العتق بالنقل وكان الشراء اعتاقا فاذا اسقط حكمه لا صيغته فان قيل وكان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق ثبت بشراء القريب بدون النية قلنا استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت يمينا كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل أن يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد أراد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة السماة وغيره وهو الجمع والمعنى اليميني موجود هنا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيرا لما ذكرنا وأما ذكر شمس الأئمة ان لله يمين فعلى لفظ القرآن قال ابن عباس رضي الله عنهما فلان ما غابت الشمس حتى أخرج وكانه على نذر الآن هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نوى اليمين فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة نعم هذا قوله أن اصوم سادس جواب القسم كما يقال أكرمتك في قولنا بالله ان أكرمتني أكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم ولقائل أن يقول اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تجشم كما مر في قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو ومحشيها ليس موضع التجشم والتكلف ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب الاثر المترتب ودلالة اللفظ على الاثر المعنى

لا يكون مجازا كان لفظ الاسد اذا رأيته الهيكل المحسوس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وأما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولا يمكن أن نقول ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل أن يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نوى فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت ولا يمنع الجمع في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقوى أن يقال كلمة على في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيهما من الايجاب طريق الكناية والكناية تحتاج الى النية فلم يتوهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله لن يجزي ولد والده الا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة هو المجاز لان الاتصال بين الشيئين وجودا أو معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الجرأة بل تسمية الابخر المجرم اسدا لصفة شهرة الاسد بها كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصفة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل أي بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة أي نظير الاتصال الصوري في المحسوس فان معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كون المثبتة والمضيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كما في مجلس البيع على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في المعنى المشروع متقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر قوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيأ ليكون له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى لم يرجع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستغناء عن الطعن لان الغرض من العلة والمعلول فيكون

حقيقته

أحد طرفيه

العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدونها فكون منتقلا
اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور ولما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السببية في الشريعة
ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من المنع الثاني
قال العلة ما يضاف اليها الوجوب والوجود فكون غيره قلت ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي
بل المعنى اللغوي وهو ما كون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
فبعض ان يكون قسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال نويت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت
عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء تصدق
فيما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه فيما فرعنا عليه معرفة حكم المسئلتين
وهو ان نصف العبد لا يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشترى فاسدا
لان شرط العتق وجد في الفاسد قبل القبض والملك لم يفد قبله فتحلل اليمين ولم يقع الجزاء بعده
العتق في صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس العتق لانه
يستلزم الملك وهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيله في قوله ان اشتريت
عبدا فامرأتي طالق فضاء مقصود من مطلق الشراء فيحنث على اي وجه تحققا او افترقا وفي قوله ان ملكت
عبدا مقصود في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الدوام حتى ان ما يكفر الاسكاف
كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل لكت بما يتي درهم وكان يقول
لا ثم يقول اهل اشتريت بما يتي درهم فيفرح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك ان من
الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيدنا به لانه في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لانه في هذه الارادة تشديد عليه حيث يعتق عبدا على المسلم
بالديانة كما اذا استفتى فقيها يحبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته هذا اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه هذا اذا اقر انه اشترى لغير عينه ولو اشار اليه بحيث كقوله ان اشتريت هذا العبد فهو حر
الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف
في الفصلين لان الاضافة صفة من وجه معتبرة في غير المعين فلا يعتبر في المعين لان الصفة في
الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر فيها صفة الصغر وتعتبر في غير المعينة فان

كان ص

انه ص

قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء
علة للملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت
كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب انما الشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في
نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثر للخمر في قولهم شربت الاثر حتى صار حقيقة في الخمر والاثم
غير مختص بالخمر الثاني اي النوع الثاني من الاتصال المعروف في المشروعات اتصال السبب
بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد هنا السبب
الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة والمراد به هنا وجودا ووجوبا اي اعم
من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما كون علة الحكم مضافا اليه دون
الحكم كما تقدم في زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته ان حررتك فزوجي نفسك مني ثم باعها من زوجها
وواسطة زوال الدين زوال ملك المتعة تبعا فلا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله ان حررتك
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال
المصنف كما تقدم زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكما تصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك
الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني
في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والعتق ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت النكاح وكذا
العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
فلا تصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة والاقتران
الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة
السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق
صح بائنا وانما الصحيح الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل الحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز ومن تكلم اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب
كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا
وقال الشافعي تعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما
للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فتجوز استعارة كل منهما للآخر
وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وانما يتحقق بالافتقار

ملك الرقبة فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به الشراء
الوقوع فضاء لان الشراء سبب وهو لا يصح
الحكم وهو الملك

والمسبب يفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب
به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية بحيث يحصل ملك
الرقبة دون المتعة الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فتجوز الاستعارة من الجانبين
لكونه ممنوعا لعلة كقوله تعالى اخبارا اني ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب
وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم تجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا
كان السبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان
اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الخمر وارادة السبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا
اى عنبا ثم الوطء غير محترم بالعقد قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق محترم بالعقد
واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتوصل اليه الا بمشقة او مجوز وهي ما يكون وصولا الا ان
الناس هجروه وتركوه صيانة للجاني الاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذر
والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها واذا اكل ثمرها ثم قشرها او حلف واكل من عين النخلة لا يحنث في
الصحيح او لا يضع قدره في الدار هذا مثال للمجاز فان حقيقته وهو وضع القدم حاصلا
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم
اكلها وهو غير متصور بل المتعذر اكلها فلم قلت اليمين اذا دخلت في النفي كان للمنع موجب
اليمين ان يصير ممنوعا بالمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمحنث شرعا كالمجاز
عادة حتى يصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بعرف لا مجاز بطريق اطلاق اسم
الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مجاز
شرعا لقوله تعالى ولا تكن عن خائنا خصيما فلا يتناول المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر لقاض فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند
القاضي بان موكله اخذ الالف جاز عندهما خلافا لابي حنيفة لان في الانكار مجحد لانه داخل في
مسألة واذا حلف لا يتكلم هذا الصبي لم يحنث حتى مضى زمان صباه كما قال لا اكلم هذا الذات
واكلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا ممنوع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة المرحمة ولهذا لم يجب عليه قتل الصبي الكافر قصاصا ولا يباشر

يصار

جواز تبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي ودوام الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لو حمل في الذات يلزم تركه الرحم ايضا ما دام صبيا وترك التقرير اذا كبر وترك المواصلة
مع وجوب المواصلة دائما وهاجرة الوصل حرام فوق الاسابيع والالزام الجاني لاجل الاحتراز
عن احد هذه الامور الثلاثة قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحلوف وصدوره ثابت
بطريق معنوي فليس بمعتبر الا ترى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم
منه الهجران على ان التقرير يفقد عن الذات بان لا يعيش الى ان كبر فلا يكون الزما فيقيد بقوله
هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للموصوف فعليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف
يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل طريا
او هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مفسدة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من
لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلا يصلح ان تقيد اليمين به اذا
عرفت هذا فقول كان الواجب ان تقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة الصفة فيصلح
ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
اي ليست بهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة لان كلمة التقييد تنزلا ان ذكر الحقيقة
يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عندي حقيقة لان المستعار ابدا اجدر للاصل
خلافا لهما يعني عندهما الجاز اولى لدلالة العرف وعلى هذا ان الاصلين اختلفا او حقيقة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القرآن ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة عرفا فعندهما الفرض ادنى ما يقع عليه اسم القراءة في الصلوة ثلاثة
قصيرة وهو ثلاثة ايات طويلة والتفاوت ان يقول ينبغي على اصلهما ان يكون بما دون الاية واصلها
متعوض بما اذا حلف لا يقرا القرآن يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذا
الخطة ولا يشرب من ماء الفرات فضغ حنث بالكل عين الخطة والكرع من الفرات ان
قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والكرع في
والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فضغ حنث باكل ما يتخذ كما يحنث باكل عينها

سنها ٥٥

والاخذ من الذرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحفنة وشربها مجاز
الذرات وهو بعمومه تناولهما فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يحنث لو حلف ليشربن ماء هذا
لو جرع اكل ما تحويه الحفنة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما وهذا جواب
بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كما ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وهذه مهم يحنث بكل ما يتخذ من الحفنة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح
وقد شرب من نهر فشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع عنه بالنهر وبحال عن ماء الفرات
فشرب من نهر آخر وهذا من الفرات بكرع او باناء يحنث لانه عقد يمينه على ايجاد الفرات
وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم يوجد شيا فان في الحقيقة او المجاز
يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا

وهذا اي الاصل المذكور وهو ان الحقيقة اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عند بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة وهو المجاز اوصاف اللفظ فصل الخلفية في التكلم اولي عندهما في الحكم عن هذا الى مجاز خلف عن هذا اي حقيقة في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولي وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قام مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية وعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعندي من حيث اللفظ وان كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل ما الخلف ففي جهة الخلفية قال شارح الحق منصور الفاقاني هذا غير صحيح لان حكم الاصل هو الحرية التي تثبت هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت المتنع عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامتناع لا مدخل له في الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه اي على المولى هذا ابني يعتق عندهما لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث الكلام لان قوله هذا ابني من حيث الكلام صحيح لانه مبتدا وخبر وما امتنع هو حمله على الحقيقة في المجاز كما لا يخفى ومراده الاصل والحرية وعندي لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في

الاصل

فوجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كما لغو لو لم
ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان
يقول تتقوض هذا على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في
هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان
الاصل وهو البر مستحيل فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
يشترط امكان المعنى الحقيقي في هذا اللفظ او لا فعندهما شرط فحيث امتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعندي لا يلزم لكن صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل
ان الخلفية لما كانت في الكلام عند اعتبار لفظ الحقيقة لان المجاز لا يتحكم في الحقيقة المستعملة
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم
المجاز الراجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذا
بنتي لا تعتق عنده مع ان العمل المجاز ممكن اذ البنتية سبب الحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف
فلو كان على الوفاق فقوله هذا بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذا لان يستعمل تلك
الحرية فاضافها اليه كاضافة العتق الى الجزء فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه كالولد ما لم يتم خلقه
على انه يا قوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه واظهر انه زجاج لا ينعقد
لعدم المسمى والمذكور والانثى حسان فعلق الحكم المستقيم وهو معدوم فلا يصح الكلام
في المعدوم وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي
وهي مجهولة النسب وقوله لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء صرح على
هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك فرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه يجب الاصرار صيانة للماء بمنع حرمة في الجماع فيجب الامتناع كما في الجب والعنة
واما عند الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في الذي قوله لمثله فلان الشرع
بكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي ثبت بهذه بنتي
التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت نظم الحرمة من الاصل وليس في
وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من
حقوقه كالطلاق فالحفظ خرج بالتقييد بقوله معروفا النسب لانها لو كانت مجهولة النسب
فرق بينهما وثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم

الاصل

الحكم

صاحبه

وحكمه

اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى
والا عين للمشار اليه م

لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولم يكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة لان تعذر العمل بالحقيقة فيما اظهر والحقيقة تترك لما فوقها من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به وذلك حسنة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا كان صايما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وتركت معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعهود وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعمل بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما ولا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وقد هجر الاسلوب وتتابعوا الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من التحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار توالد من الدم وليس السمك دما والالتاحاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشاف لقايل ان يمنع كونه ماخوذا اما اذا كان لحم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة اكل القتلى فلا يكون ماخوذا يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه فان قيل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فقال ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان لحم مركبا ما تركبت وارتبط مع زيادة معنى الشدة والقوة من ذلك اللحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لبقاء الطعام به ولما كان لحم الادمي او الخنزير يحنث على هذا الطلاق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل قولا لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر ديانة وكان مملوكا من وجه دون وجه فلا تناوله المملوك المطلق المضاف الى الكامل وتناوله المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة كان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتفكه ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فكون

النسب

الاقرار قبل تاكده بالقبول

الباجات الوان الطعام

لحم

الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة تحصل لها قوام البدن فكون فيها وصف زايد ولا تدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخلت الطرا تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزايد في الطرار غير مناف للسرقة لان كلا منهما كالضرب والشتم فانهما يمكنان لمعنى الايذاء فثبت الحكم بدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعند صاحبيه لا يحنث باكلها لان الفاكهة انما تؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث ديانة وبدلالة سياق الكلام اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة تثنيتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلقي نفسك ان شئت فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقولها ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قد يمكن ان يكون الكلام للتهيج مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الا فور ما خوذ من فور ان القدر سميت هذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظير قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل ذلك وبقصد به الشبع وهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقته التغدي الصوري الا انها تركت بدلالة الحال المتكلم اخرج الكلام مخرج جواب المداعي فانه دعاه الى الغداء الذي من يديه فتقيد به في دلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان هذا من النوع الخامس مما تترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بغير نية وان لا يوجد خطا ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطا والنسيان واقعين في الامة كثيرا فصار ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطا والحكم عن حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ صفة الصحة وحروف الركن والشرايط وصفة الفساد عدمها وصفة الثواب خلوص النية والاثر عدمه الا ترى ان من صلى في ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب الخلوص نيته ولو صلى رياء

الاداء

ما

بقرينة ؟ ص

من انواع ؟

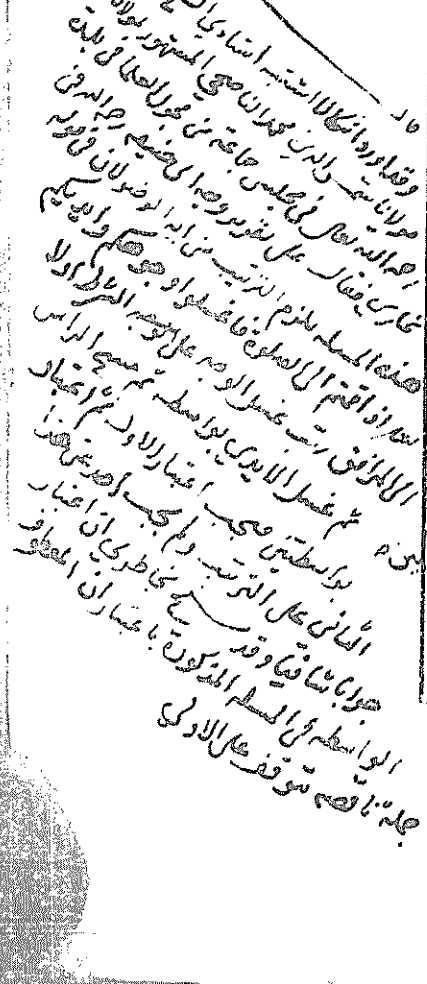
عمل

جاز صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون ثمنا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي
به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطإ لان ارادة المفيدين
جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له
فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد كلاهما
النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة وقابل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل
هو عام معنوي كالشيء لان حكم العام هو الاثر الثابت به فنتاول كليهما وعدم
عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق ولو سلم فلا نسلم ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وانى يقول عدم بقاء الاحوال على الصوم مشترك الالزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاحوال التي هي محل الثواب فتخصص عند غير البيع والنكاح مما لا دليل
يفتقر الى البينة بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عن امتي فائدة
اذ هو والمؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا تجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب
المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اجابة لدعائنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فلو لم تجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء بنا لا تحثنا علينا اي لا تظلم
بالمؤاخذة بهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة
مطلقا في الاخرة لما قدره من كان يجوز المؤاخذة من امة محمد صلوات الله عليه وعلى اله
واذ واجه والتصوير المضاف الى الاعيان كالمصادر في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخمس
في قوله عليه السلام حرمة لحمها حقيقة عندنا كما لو صرح باضافة الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقالوا قوله من الحقنا انه مجمل لا يصح الاحتجاج به
لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عنها ومقدورة ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من
اضمار فعل يعدى الى مفعول الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من
الآخر فبقي محمل الا حتجاج الذي يقبل الثاني الحرف قالوا من عرف اللغة يتبادر عند سماع قولنا حرمت
عليكم النساء او الطعام الحال المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الاول والاكل في
الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل

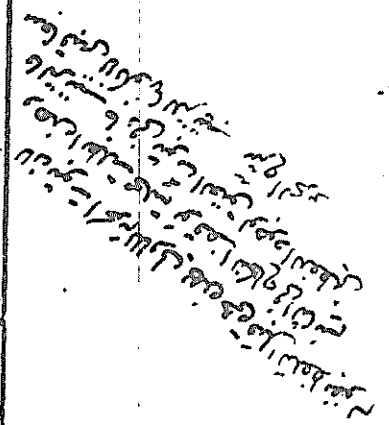
فهمه

وهذا

وهذا كالنسخ والمنع فانه عبارة عن منع الرجل عن الشيء كمنع الهلال عن اكل الخبز ومنع السيد عن
الرجل بان نزع الخبز من يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني والاصح التوقف فيه
مع هذا التوجيه الصحيح ويفصل ما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف العطف اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكما احكام الحروف من وجه اتصالها باذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة
وتارة في غيره فتكون مجازا قال الواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كان عمر
بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وكترتيب كان عمر بعض اصحاب
الشافعي محتجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف فافاده حرف
الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمر وقبله ولان الفاء
للترتيب ولو كان الواو ايضا له لصار للتكرار وهو خلاف الاصل واذكروه معارضا بقوله تعالى
واسجدي لربك وفي قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
واحدة اذا وقع الشرط عندابي حنيفة هذا اشارة الى ما ذهب بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عندهم وللمقارنة عندهما ويدخل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب
عنده لوقعن جملة كما سبق ولو لم تكن للمقارنة تعددن لوقوع الاول والثاني والثالث جملة لان وجود
هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو ويعني بالترتيب ارتفاع ما قبل الواو بوجود ما بعدها
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق وطالق جملة تامة
مفترقة الى الكاملة فيتعلق الثاني بما تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقوا بهذا الترتيب
بين كل واحد عند وجود الشرط فلما ان الاول قبل الثاني والثالث لم يبق الثاني والثالث محلا
وفات الوجود الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمحال والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط
بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير بها تتمة الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة
اذ ليس للاجزاء ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره
تقع الثلاث اتفاقا لان الشرط متغير فاذا وجد في آخر الكلام يتغير موقف واله على آخره كما في
الاستثناء وصاحب الاجزاء المتوقفة دفعتهم قال فخر الاسلام وصاحب المغني ايضا وطا



واورد اعلى قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في
الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثمة ولم يوجد وبان
المعلق ليس بطالق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فيها وما لم يكن
طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يقبل الموصوف فكان العبرة لحالة الوقوع
ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلاث
كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله
لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل
التصرف لانها غير موطوءة فلغى الثاني والثالث لهذا لا ان الواو للترتيب لا يقال قد
تغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة وكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله
لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة
وكلاهما رافع للقيد فيكون موكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر قيدت بقولي وقبل
الاخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير
امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم
بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى
هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان
الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما وتصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا تلحقه الاجازة لانه لا حل للامة
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا
يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزوم
العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح
الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام



لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم ابلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان
المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان نكاح الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب والنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما
لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زايد لان الحكم كذلك لو اعتق
احداهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة
المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجل
اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة ينعقد بحال بغير اذن الزوج
فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان كان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم
قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة
فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا
علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز النكاح
الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما
صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في الشرط
والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما
من هذا التعليل لا لان الواو تقتضي المقارنة وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا
وانت حر لم يحسن العطف هاهنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية

وبينها كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة تعلقت الحرية
بالاداء حتى لا تعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان تتقدم معنى
على العامل ولا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت هذا من باب القلب اي
كن حرا وانت مؤد الي الفا اعترض عليه بان الطلب لا يقع الا في كلام المتكلمين
وهذا الكلام يصدر من غيرهم او في حال متقدمة اي اد الي الفا فانت حر اجيب بان الحرية في حال الاداء
او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا واعترض عليه بانكم جعلتم انها
قائمة مقام الامر مجتزءا اصطلح من عندكم ولا تلتفت اليه فان كان معنى الكلام اد الي الفا
تصر حرا لم تبق الواو للحال وكلامنا فيها وقد تكون تارة واو العطف الجملة فلا تجب المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق بتلاثا وهذه طالق طلقة ثانية واحدة لان الشركة في الخبر
انما كانت للاقتران واذا كانت تامة فقد ذهب دليل وكذا في قوله اطلقني والك الف
وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا تجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف
حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا
لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكلام يتمنع عن العوض في الطلاق واذا
دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى
المعاوضة اصليا لصار يمينا ويصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل
فلا يصلح ان يكون متعينا لحقيقة الاصل العطف ذكر في شرح المغني فيه بحثا لانا سلمنا
ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكنها تتعين لارادتها قرينة ذكر الالف بازاء الطلاق ولا
معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه
ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهاهنا كذلك
لان قولها وانا طالق منها اياه بالمال وعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع
فيصح العطف وان اختلفا انشاء واخبارا لانها اي الواو للحال فيصير شرطا وبالنفي يصير
وجود الالف عليها شرطا للطلاق وهو عامه بدلالة حال المعاوضة واذا لم يقع عقد المعاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقدير ذلك الشرط
فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب بخلاف المعطوف عن المعطوف عليه بزمان

كالشرط ه

الشركة ه

وعدم

طلقت ه

وان لطفا اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل النائبة بعد الاولى لا الاولى لان الواو
واو دخلت النائبة بعد الاولى بان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل
لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر قبلت
انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء او قال وهو حر ايكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فكون قوله وهو حر مجملا لان يحتمل اخبارا عن الحرية
البائنة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ويدخل
الفاء على العلل اذا كان ما يعود الى نهايتها لو كانت دايمة كانت في حالة الدوام متراخية من
ابتداء الحكم كما يقال اشرفت فاذا انا الاسد اي المخيف بالفعل ان الخوف بعد ابتداء الاشراف
باق فان قلت ايان الخوف قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجري زنا الحكم على الاتصال قلت
لا نسلم هذا لان مبنى الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
ونقايل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدايمة والخوف الدايم ليس بعلة للاشارة
بل الخوف في ابتداء وجوده علة الاشارة لا الخوف الدايم لان الاشارة يوجد لان الاشارة
اسم لايراد خبر يسار حتى ليس عند المخبر خبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون من الطلب
فكون المعنى ان كان الخوف فاشر فالاستقبال اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر
الامر الفصيح كقوله اذا اتى الفا فانت حر الى والى الفا لانك حر فيعتق للحال وان قلت
لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الشرط على معنى ان اديت الى الفا فانت حر قلت لان فيه
اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ اصل الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على
العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون دخول الفاء
من وجه ونقايل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل فقد عمل بحقيقة الفاء من كل
وجه فينبغي ان يكون هذا اولى والوجه ان يقال لا نسلم ان يكون فانت حر جواب الامر لان
الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمتان تحصل المامور به في المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا
كما تقول ان تاتني اكرمتك والا تقول ايتني اكرمتك بنصب فكذا الجملة الاسمية تقول

على خلاف الاصل لان الاصل ان الامر ما على الاحكام
لما خرجا عن العمل والاقتضاء على
العمل لعدم ... تاخر عن الا
ابتداء
بيان

ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو لجواز المشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى
الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر
الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حملا على ان يكون الثاني كلاما
مبتدا للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه
وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من
الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو
سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه
عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان
التراخي في الحكم مع التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان
العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا فيقع الاتصال
لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف
صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم
يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق
فهناك يكون لغوا لعدم المبتدا قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير
كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدا محتاج الى الشرط قلت

احتياجه

احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان لغوا ولا كذلك
الشرط وقالا يتعلق جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم
الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم
قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم
الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز
عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام فليات بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه واجراء
للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث والكفارة واجبة بعد
الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك حقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل
بحقيقة ثم وترك عمل بحقيقة الامر فلم يرجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففي ما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو
ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن
الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لم صار ثم بمعنى الواو وينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا
بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضميران المجروران راجعان الى بل على سبيل
التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته
لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح
الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار العطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة
الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان
استحسانا عند ائمتنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلاق وجه

الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المراة بالموطوءة
لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع
الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
يقع الثلاث عند الدخول فلو قال وثنتين تقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه
التقدير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك
ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه
فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست
احديهما اولى من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم
الناشئ من الكلام السابق كقوله ما رايت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رايت زيدا توهم
واحد ان عمرا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفردا على
مفرد اما اذا عطف جملة على جملة تقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف بهذا
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله
والا فهو مستانف اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي
قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر
له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفى العبد
من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك
فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير لاخر فينبغي

ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه
ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو
بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما
لا انه يثبت في الصدر ثم حكم لاخره اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا في
لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انه لما
كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بماية درهم فقال
المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بماية وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل
لكن مبتدا يعني لكن جعل لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله
لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق منه معنى
العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بماية غير النكاح بماية وخمسين
قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى
للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان
كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احداهما اعلم
ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة
اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك واذا قلت
رايت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم تر هما جميعا وانما رايت
احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون
وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان
الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا

حرا وهذا كقوله احدكما حر وكون أو لأحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع
استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء
اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة
جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني
من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان تكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في
الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان
اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق
في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه
فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع
فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في
الميت ووجه الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة
احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع
المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت
كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما
وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف
البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة
او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرتك اليوم هذا او هذا او قال آجرت
اليوم هذا بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما في
اثنين او ثلاثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا
يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر
اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع ووجه الاستحسان

ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا
في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق
هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا
المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط
الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر
كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة
يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا
كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي
النقدين يجب الاقل يعني وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف
المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها
قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين
كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر
المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة ولم توجد فوجب المصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء
وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك
الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض سقط بالادنى والفرق

بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار
احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طالق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما
خلافا لبعض وهم المعتزلة والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل
يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم
انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشرعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق
عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف فلا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع
وكلمة او لايجاب واحد لا بعينه فلا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عندنا للكل او للتخيير في اصل الوضع ثم الوضع يقتضي
الامر بين كل نوع من انواع اجرية قطع من عند آخرها او للترتيب على حسب اجرامهم وكبرها
بكل في قوله تعالى كالجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا افحشت الجناية بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا حرفوا الطريق وهذا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على
البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب
باخف انواع الاجزية عند فلتة الجناية وباغلظها عند خفتها وقد مر بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع اليه براءة ان لا
يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب براءة عليهم الطريق فنزل
جبريل عليه السلام بالحق فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخرج من الخافة نفي من الارض
فان قلت نفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد يقطع الطريق
عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة
وقالا اذا قال لعبده وقد ابتدهن احدهما انه طالق لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما
غير معين نفيا او وضعا لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين

الطريق كما

لا يجب

والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك كاي شئت او احد الاعم غير محمل للعتق اي غير صالح له وانما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق بما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يقع عندهما وفي المبسوط انه
يتعين بالنية وعنده هو كذلك سواء كان احد الشيئين غير معين وان كان احد العينين غير
محل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين حتى لو كان المذكور ان عبدين اجر عليهما ولم
يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر
منا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير معين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على
التعيين فاذا استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما هو للعبد وكانه قال
هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن
الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب للمبهم هنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر منا
منه واعلم انه لو قال مجاز المحتمل لكان اولى لانه يقال لا مجاز له لامجاز عندهما ويمكن ان يقال
فتمنه معنى التعيين كانه قال لجعل اللفظ الموضوع لحقيقته مصروفا عن المعنى المجازي
ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين
فتصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف
لا عينه يعني لا يكون كاتيان لو او بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعملا
لمعنى واو العطف اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث بها كما لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف ما لو وجب لا يحنث الا بكلامهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والكبائر لا يحنث الا بارتكاب
على ان لا يفعل واحدا لكون كل واحد منهما محرما سواء والا تاثير لاجتماعهما في المنع واما كلمة لم
يحنث الا مرة كما لو ان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين
لان تعدد الحنث بتعدد ما حلف عليه حرف اسر الله وما يوجد منا الا يمين واحدة وكلمة احد متناول النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي واو قال وكفورا لا يكون

منهما ه

مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الأثر عتبة والكفر اوليدلان عتبة كان مرتكبا للمأثم
مضاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غالما في الكفر شديد الشكيمة في العصوشال
الاباحة لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ترك الا فلانا استثناء من الحظر اباحة
والاباحة اطلاق ورفع قيد وهذا لان النهي لازيل العموم وهذا لو اذن في عبد في
نوع يكون ماذونا في الانواع كلها والمائع من دلائل العموم افاد كلمة او
عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو
في انه لو جالس احدا من الفريقين في دار جالس الفقهاء او المحدثين كان جانيا ولو قال
جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان جالس كل واحد من الفريقين صار او يفيد اباحة الجمع
والاواو توجب فان قلت انما صار الي المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها والمائع من حمل
او على حقيقتها وهو احد المذكورين قلت المائع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليه لان معناه
الا الا ان او احد العطف لاحد او الكلام بان يكون الفعل الاول مقيدا احدهما اسما والاخر
فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل انه لا فرق بينهما غاية بان يكون الفعل الاول
مستدا والثاني مستقبلا والاان ان حتى يجيء بمعنى العطف ومن ذلك قولنا ان دخلت الدار
فانت طالق الا ان تكلمي فلانا ان وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
من الاول او فيتوب شرطي حتى وقولنا ان قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
او يعذبهم فانهم ظالمون او هلهنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته اما ان كون معطوفا
على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي
وليس بحسن فلا سقط حقيقته استقبل الغاية لان واحدا المذكورين ونصب كل
منهما باعتبار الخيار فاطمع احتمال الاخر فان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر
مستدعي الغاية على معنى ليس لك من امر هؤلاء شيء في حقهم او اسلامهم او هدايتهم
الى ان يتوب عليهم فتقرع بحالهم وما علمك لا لعلهم يتوبون او لكن الله يتوب عليهم بمعنى ان الامر
ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعند وقوعها ينقطع امتداده وسبب
نزوله ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام
لما شج وجهه يوم احد سأل الصحابة ان يدعو عليهم عليه السلام فقال انا بعثت لعانا

والكفر

والاستثناء من الحظر

احدهما

هو

ينعقد

الاية

ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم
او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى وتكون الغاية منتهى المنهي عنه لا تنهى كما في
قولك لا زمنك او تقضيني حقي فان الملازمة تنتهي عند القضاء فصح الدعاء عليهم او سؤال
الهداية والاول اصح والثاني تحصيل الحاصل والقابل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر
الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهي كينونة لهم وقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يتوب عليهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد
مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسن وكان الاولى ان يطرح المصنف
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف بكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس
لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى
قوله لانه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله
ولم يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى الغاية اي الدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزأ منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى
مطلع الفجر ولهذا عند الاطلاق اي عند عدم اقتضاء القرينة فلا كثير على ما بعدها داخل فيما
قبلها كإلى اي كان الى الغاية واستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه
وكذلك الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استقت الفصال حتى بصيل وهو
ولد الناقة الاستقاء ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو وحتى الفرعي جمع قديع
وهو الفصيل الذي لم يشق أنيابه وواوه الملحق فان المعطوف ازذل لان الفرعي لا يتبع
منها الاستثنان لضعفها هذا مثل ضرب لمن يتكلم مع الا يعني ان يتكلم بما يليق
قدره وواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك اسرت
حتى ادخلها فان قلت ان يجعل جزء من واضعها ومن غير صادق قلت اراد بالواضع
الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في واضعها اي بيان واضعها
او في الخبر تقديره واضعها في الافعال هو وضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على
معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة ان يعد مركبها مستقلا

ليس حسنا

ليس في نسخة

اي فرع او وضع ويكون الفا موضع الهمزة
في اصل الوضع ويكون عنها الاجعاز اذا استعمل
في الزمان المحض كما سيجيء بيانه
اي يستعمل معنى يستعمل اي
للعطف المحض كما سيجيء بيانه

الضمير في يعدها راجع الى الواو والضمير في بعدها راجع الى الفصال والضمير في مركبها راجع الى الغاية

لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة
بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما
ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها
فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لامر كي لمناسبة بين
الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان
يجعل بمعنى لامر كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا
مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان
الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال
ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتيه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح
ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه
فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع
عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة
تقرير المعنى لا تقرير الاعراب ولا حاجة اذن للجزم الا ترى ان قولهم في تقرير قولهم قدم
الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى هنا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان
يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا
فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول
المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا
اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء عند تعذر الحقيقة

من المعاني الثلثة

الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو
انسب عندي لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يتقيد بحال دون حال فكان اولى
وفايدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه
ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فيدخل عليه الباء الملصق به ويصحب
الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي
بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا
لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع شرط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا
يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم
يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى
الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار
الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني
الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط تقديره لا تخرجي
خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا
من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل الاكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل
يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا
عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر

فيه صح

جيدة صح

يحتمل ان لا يكون الكر مسلما فيه بان كان موجودا في ملكه وقت العقد ولا يكون مسلما البتة بل يحتمله بيان

في معنى صح

للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى اذن فكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يجوز لانه بمنزلة الا باذني
وهذا اشبه لان الاول كان وان كان قبيلا لا يروى عن ورد اذا قيل له كيف اصبحت قال
خير اي بخير وكاصل الله في موضع القسم واريد بلاه اسهل من اركاب المجاز فان قلت
حذف حرف الجر ان شاذ لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا
باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا الا ان اذن لك فانه
فاسد لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل خارج في وقت فلم يدل عليه قوله
الا ان يؤذن لكم فيستفاد من القرينة العقلية او اللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي
النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر ينصب حينا كقولك اتيتك خفوق
النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت اذن فلم جزم اذن
قلت على هذا التقدير يحتاج ان خرجت مرة اخرى لا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحتاج بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قولنا الا وقت اذن في ليس بعام
حتى يتناول الجميع بخلاف قولنا الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقولنا الا وقت اذن
وقتا الا وقت اذن لكنت فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه
ليس بيقين حتى لا يزول بالشك وبين سبب الترجيح للمرغيناني ذكر في شرح المغني للسراج الهندي
ولقائل ان يقول يكون الوقوع على مشيئة الله الطلاق في مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد وجود
الشرط لكنه كالعدم اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف
معناه لا يصدر منكم فعل المشيئة الا بسبب مشيئة الله اياه ولا يلزم من هذا ان يكون مراد
العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد لانه تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا تقع منكم المشيئة الا ان يشاء الله مشيئتكم ولو قال انت طالق
بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحالات لاستعمال الشرط في بعضها مجازا
وهو العلم والقدرة وفي بعضها حقيقة كما هو مذهب قوم يجعل الشرط وقفا في قوله انت طالق بمشيئة
الله الباء بمعنى الشرط وهو بحث لان معنى الشرط فيه ان تعلق حقيقة فمنع لان الباء لم
توضع لمعنى ان فان قلت فما حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر هو معنى السببية

ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته
فالمعنى انت طالق طلاقا يوصف بكونه معلقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون
الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء
كما لو قال انت طالق ان شاء الله وهاهنا نكتة وهي انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله تقع
وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم
المشيئة فلوجوب المعلق عليه والجواب بانا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولئن سلمنا لا نسلم ان الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل سببا لوقوع الطلاق لغو
وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال انها صلة اي
زايدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لكان الدلالة
عليه واو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه
واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيصار اليه
ولكن التبعيض ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء افادت في آلة المسح
كان الفعل متعديا الى المحل والممسوح فيصير المحل مفعولا به فمتى وكله اي كل المحل كقولك
مسحت الحايط بيدي والمعتبر في الآلة ما قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا وقعت في محل المسح كما في الآية تبقى الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة
فلا تقتضي استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما تقتضي
إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب المحل عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار كالراحة
اصابع
به اكتفى اليد وهي الاصابع لانها الاصل في الأخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية
فاذا مسح الربع بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو الثلاث اصابع فصار التبعيض معتبرا بهذا
الطريق لا بحرف الباء كان نصر الشافعي واذ قد ظهرت المواد للتبعيض اعتبرنا ولما اطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من
الآية فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل
ان يقول انا لا نسلم ان الآية حينئذ مجملة لانه يمكن ان يقال هذا اول وصفا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز

انما فالله لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا لنقل ليتأمل واسلم الاولية فلا يخفى
التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا رضوان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا الظاهر ان جميع
المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك النساطة ولا نقله الصحابة واشتهر الرواية الان هذه
حادثة تضربه البلوي فلم ينبغ ان تخفى الى الآجال في الاية فان قلت دخلت الباء في
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط هه قلت
ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زايدة فان قلت الحديث لا
تقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زايدة قلت اوجب اسم الكل فيهم ويسر الاستيعا
وعلى الالزام فقوله على الف درهم يكون دينا الان على الاستعلاء والدين يستعلي ويلزمه
الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فقول علي الف وديعة تحيفيا لا تثبت به الدين الان على
تحتمل معنى الوديعة من حيث انها امر وجودي الحفظ فيصل عليه فان حذفت كلمة على في العاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قوله بعت هذا على الف درهم كانت معنى الباء التي
تنصب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا
محالة والاتحاد على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا
استعملت في الطلاق بان قالت انت طالق بمائة على الف فطلقها واحدة بيبنة ثلث الالف
عندنا وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة
لان فيه معنى اللزوم ووجوب الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال تعالى بيايعنك على ان لا يشركن
بالله شيا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
الا ترى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت احدى
منهما لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم
انه بمعنى على وان اراد به الوجوب فهو وجوب في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب مقابلة
المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء اذا تأملت بين العوضين بعاوض التعاوض
فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن التبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتق فاعتقه
له اي للخاطب ان يعتق الواحد منهم عندنا بي حنيفة لانه جمع بين كلمتا الصموم وهي من
وكلمة التبعيض وهي من توجب العمل بحقيقتيهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما

وهذه الباء

التطابق

واذا قصر على الكل واحد كان عملا بهما وعندهما لا بد ان يعتقهم جميعا لان كلمة من غاية وكلمة بعض
للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العاقر والى انتهاء
الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط فين الغاية متى تدخل في حكم المغيى
لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيى بالمسجد والحايط قولنا
موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في
آجرتك او بعتك الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد
التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسم الى جزء آخر وهو النهار
لانه لا يستحق ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الغاية
اي الحايطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المضياف لا يلزم في هذا دخول
المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى في حكم المغيى مع انه قائم بنفسه حتى دخل النبي صلى الله عليه وسلم
في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب اللغة قال بعض الشارحين قوله
يجوز ان تكون من المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها
يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين رضا اداء الماء على مرافقه الى هنا كلامه وقايل
ان يمنع كون المرفق قائما بنفسه مع عظم العضد وعظم الذراع مفتقرا الى اليد في الوجود فلا
تكون غاية بنفسها واذا لم تكن غاية بنفسها فان كان اصل الكلام صدره متناولا للغاية
كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم
الى المرافق فان اليد اسم للعضو الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فكذا قولها الي
المرافق مطلقا بقولها اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم التسل
وقايل ان يقول اذا قرن الكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق خرج بالقيد
عن الطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كالفعل الواحد للايجاب
الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بفعلين والمغيا مع الغاية
فعل واحد فلا تدخل هذه القاعدة غير مطردة لان من قال لغيره بعت منك هذا الكتاب من اول الى آخره
البيع لا تدخل الغاية حرفا قال صاحب الكشاف فيما يفيد معنى الغاية مطلقا

من هذا القبيل لان المرفق

وخرجا في الحال وخرج جامنه امس زايد ويوم الاثنين وان لم ينو ذلك اي صدق لكلام
الغاية او فان نصبه اي تناوله شك كما لو حلف الا يتكلم فلانا الى وجب فان الاجل
يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي اتصال بيان ذكر الغاية لاخراجها
وبذلك ما في ظاهر الرواية عنه وعن صاحبيه لا يدخل لان في حرف الكلام وجوب الكفاف في موضع الغاية
شكا فلا يدخل بذكرها المدة الحد اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى
الليل وفي الظرف اختلفوا في حذفه واثباته اي في حذف في واثباته في ظرف فلزمان
اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وقع في الظرف ولا يختلف اصحابنا في ذلك وانما اختلفوا في حذفه
واثباته في قولهم انت طالق غدا او في غد فعند زفر لا تقع في اول النهار ابتداء فان وقع صدق
عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله
وفاقا لهما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد وهي اتية جزء منه خلافا لزفر لانه تخصص العام
فلا يصدق قضاء وقال ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار اذ في اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فتقضي استيعابه لانه شائع المنعوت به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل
الاستيعاب فاذا نوى اول النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا ثبت في جميع الظرف جزأ منها من النهار فكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
يصدق قضاء في اذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال
حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يصير الفعل بان اراد بقوله في الدار
وخل كان الدار بمعنى الشرط لان الدخول يصلح ان يكون شرطا للطلاق شائعا لانه لا يكون
عرضا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون
شرطا صحاحتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى
فيلزم ما لا يصلح للظرفية والاولى عندي ان يقال وضع المصدر موضع الزمان كثير شائع المراد
ومن ذلك ما في قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز
للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال لقنه ان جئتك فانت طالق كذا
في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق مع واحدة او
معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقدم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو

قال لها وقت الظهر انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصفها اضيفت له وحكمها اي حكم بعد في انه طلاق ضد حكم قبل
قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة
فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه
بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم
قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة
الاولى ضد حكم قبل ثم في الصور الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كانت
صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان ان الطلاق
المذكور اولا وقع في الحال والذي وصفه بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة
للاخر فقيدين بالاولى فيهما بخلاف الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد الكناية كان صفة لما قبله فلو
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية صفة للاولى فقيدين
بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع ثنتان لان البعدية
تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان فيقيدان
قيدنا مسايل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون الشغل
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فكون امانة والقرب من ذمته
فيكون دينا فثبت الاقل وهو الوديعة دون الشغل لان الشغل في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين ولو قال لفلان عندي الف درهم ودين حينئذ يكون اقرارا بالدين
لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكرا للدين تفسيرا له وعين يستعمل صفة للنكرة بحيث لا تعرف
بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعدها كل منهما
مغاير لما قبله في الحكم تقول له علي الف درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن الدرهم الذي هو دانق فانه
كان في ذلك العهد درهم على عدد دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
الا دانقا وهو في مثل غير في كونه صفة واستثناء وهما اي مع وغير في المعاني حروف الشرط

اي كلمانه وانما اصل فيها اي كلمة إن اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى
آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة إن حرف فسمي الكل باسم اشرفها تغليبا لها لاصالتها
وانما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل الوجود والعدم لجاز والجزم وصفة اما ليست
بكائن لاصالة الجملة صفة لخطر حتى يصح التأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها
هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد
فكلمه لانه مما سيكون البتة عادة واذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه مما لم يعلم احدهما يكون وقوع التطليق محتملا
فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا يصير انقضاها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا
كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان مات لان قبيل
موتها وجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فتحقق الشرط واذا صدقته صح الطلاق
والشرط على السواء فيجازي بها اي كلمة اذا يعني تستعمل الشرط حتى يترتب عليه الجزاء ويجرد
عن الاستعمال بالجزاء لان المقصود من الشرط هو الجزاء والشرط وسيلة اليه فمتى استعمل
الشرط باسم ايتصدبه مرة كقوله الشاعر وإذا تصب خصاصة فتحمل معناه إن
تصبك لدخول الفاء في فتحمل وقد اختص حرف إن وقد لا يجازي بها اخرى اي مرة اخرى كقوله
آتيك اعتمر وإذا تكون كريهة ادعى لها. وإذا يجاش الخيس يدعى جندب. اذا امن الوقت
واذا جزي بها سقط الوقت عنها كأنها حرف شرط فصارت بمعنى إن وما قولك اي حنيفة رح
واذا تكون ثمة تكاين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر فاذا اضاف وهو
مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى إذا او الي لعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى
في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت ضمن متى معنى لزوم
المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك
اي عن متى معنى الوقت الحال وهو اي قول نحاة البصرة قولها اي قول الي يوسف ومحمد فان قلت
يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت
يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار المنافي في صدر ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف
لان ارادة معنيي الحقيقة والمجاز من لفظ واحد محمد سواء تنافيا او لا ويمكن

ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت فلم وقد تستعمل
للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط
يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة فاصرة عند البعض ولم يعرض المصنف
لا اختلاف فيه والاولى منه ان يقال متى تستعمل الا في معنى الظرف لكن ضمنت معنى
الشرط باعتبار افادة الكلام بتقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعايدل على ما ذكرنا قولهم قال لامراته
انت طالق اذا شئت دل بتقييد المجلس الاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت
المشيئة اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامراته هذا تفريع على الاختلاف
المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عندي اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما
كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما في اي معنانا لفراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق وقد سكت في ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم
يوقت شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وهي ما هو المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وهو كونه
عما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لتعلقه لو للاستقبال به
بان لو لما وضعت بينهما في الاصل لتعليق احدى الجملتين بالاخرى فلزم ان يكون الثانية
جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال اي كيف موضوع للسوال عن الحال فاذا قلت كيف
زيد معناه على اي حال الصحيح او السقيم وقد يسأل عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
دالا على نفس الحال كما حكي عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته
فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يجعل على السؤال والا اي ان لم
يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو حنيفة في قوله انت
طالق كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يتقيد بتعلق الكيفية صدر الكلام
خلافا لابي حنيفة لان صدر صاحبيه تعلق الجزء بالمشيئة وفي الطلاق يعني اذا قال انت
طالق كيف شئت تقع واحدة قبل المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشيئة لها لانه يلحق تفويضه الصفة الى مشيئتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل
وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في الصفة وهي الفضل

بمضمون جملة ه

اذا ما

كيف

كيف من العرب حين سئل عن رجل فقال منطلق كيف هو اي على اي حال هو

في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اي الثلاث مفوضا اليها بشرط
نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه
فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي
اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما
فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة
والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد
به الاشتراك اللفظي فمحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير
محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل
العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا
الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة فان قلت
لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين
حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت
طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا
ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه
ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله
انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة اي
اي ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله
فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشيئة بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح
اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا
للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر
بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما اذ الطلاق لا
يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر الى هنا كلامه
ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله

عن الآخر

ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا ما وجد بين الايجاب
والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صرح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لانه ما
لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق
الوصف تعليق الاصل واعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال في
الوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد
فوض مفوض والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على
بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام فلها ان تطلق
ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا في معناها وحيث واين اسمان للمكان
المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى المشيئة في الطلاق وتتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق ان شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما
في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا
قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا تتوقف مشيئتها على المجلس فان قلت لم لم
تجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان

الحال صح

مطلب الحال والوصف مترادفان

ذكره

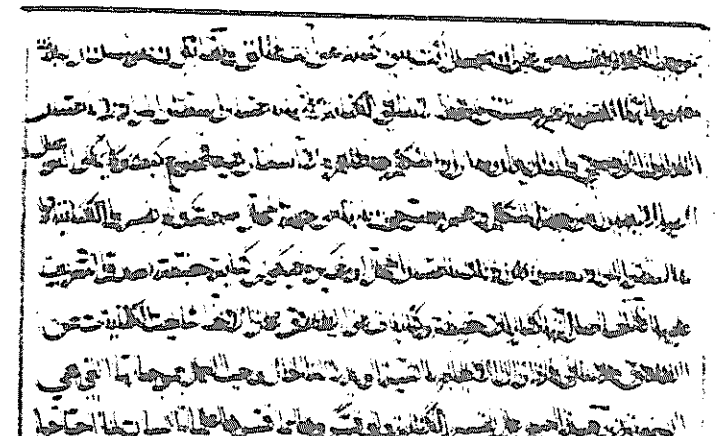
فلا يكون مجازا وما في ض من طرف الزمان فلان نسلم انها اقرب الى الحقيقة لانه مبان له ه الجمع
المذكر بعلامة المذكر عندنا يتناول المذكور والاناث عند الاخفش ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع المذكور في جنة الحروف لان الكلام فيه باعتبار ما استعمل حرف ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور اذا دل عليه الدليل لان كلا منهما تختص بفريق
وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولا تتناول الاناث لفظ الجمع بين الحقيقة والمجاز
وانما الكلام في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب المذكر على الاناث وارادة الخاص
في الحكم تبعا للمذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لا نذكر في القرآن بطلب التخصيص بالذكور فعرفهن ان الدخول
في جمع الذكور واعتقاد ان الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن
والجواب عن قولهم ان الجمع انما يحمل على المغلوب من افراده اذا غالب ثم يطلق على الجميع
على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على التغليبية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واذا ذكر
المجمع بعلامة المذكر يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال
المسلمون على بني فلان بغوث وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على
بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان ظهر
واما الصحيح وهو في اللغة الظهور يستعمل للصحيح الظهور وارتفاعه على سائر الابنية وفي
الاصطلاح ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي اما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه
ليس بتام لبقاء الاحتمال قبيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لان الكلام مورد التقسيم عليه لان
هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه
بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لامرأته الكائنة في
الحظيرة كقولها انت حتى وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز اعتبارا بكونهما
مجازا ان لغويان في ان ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكر هذا
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعاقب الحكم بين الكلامين اي بنفسها

لا يتناول الاناث ض

امنوني ض

الكلام

الكلام الصريح وقيل مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن النية اي عن النية
ولا يطرأ الخلل المتكلم اراده ذلك المعنى او لم يرد كقوله طلقت واشهدت فان المقصود حاصل بهما سواء
اوقع به الطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف صح صيغة الابتداء
كقوله يا حرة وصيغة الاخبار كقوله انت حرة او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت حرة او انت طالق طالق ويصدق سواء اوقع بنصه او اراد به في انت طالق رفع حقيقة القيد
صدق ديانة لا قضاء وفي الصيغة امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ
لا تطلق قوله هذا مشكل لانه بنا في قوله حتى استغنى عن النية واما الكناية فهما
استعمل المراد به اي بالاستعمال لا لتوهم الابقية يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم
تنضم اليه قرينة بخلاف الصريح فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان
او مجازا مثل الفاظ التمليك كالهبة والمقارنة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم
واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو وكما يكني عنه بأبي فلان لا انها
كنايات قبل الاستعمال لا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير
معارف وهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستترا ايضا لانه يكون استعماله لمعنى ويكون بعد الاستعمال
لم يرد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا
بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يدل ذلك الاستتار
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كما تي وحرام وبرية وسميت بها اي
بالكنايات مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما
استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان الطلاق
لفظ الكناية عليها مجازا لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيها يتصل
به كالبين فلانه قصد به في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت قوله انت فصار الطلاق البائن واقعا



اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غايية فتحقق اضافة التطليق الظاهران ليس المقصود من الطلاق الاعتداد وقلتم الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب تتحقق الاضافة من حيث انها والاعتداد شرعا بطريق الاضافة مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التسبب كالعدة تجب على اقرب الزوجات من غير طلاق لانها صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زفاف الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد قال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي كما في طلقتك ففي المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق وتجب العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلاق البرأة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية هنا واما قولها ان واحدة تحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة فتقول ان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلتم لو جعلتم موصوفها ايضا الطلاق ولم تجعلوا بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربنا الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لان الصفة تخصصها وان اعربت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان لغة كان على الاختلاف يقع عندنا وبحيضة ولم يقع عندك الا في شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء الحكم بوجه الى العامة بل واحدة بالنصب والرفع والسكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا والطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة في الحال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا احتمال بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والقصد الى التلفيق في هذا المعنى في الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف فما افاده المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حتى جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى قال الجامعي فلانة او فلانة او احداهما لا يجب عليه الحد ولا القذف لانه لم يصرح بالقذف لانها ولما صح اذا قال انكحتها او زنيت

هو ص

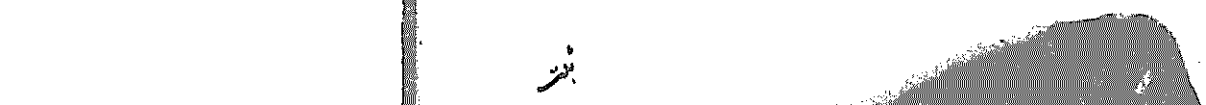
اولى ص

عليه ص

فان يجيء بما ان قلت اليس انه لو قذف رجلا بان قال لرجل خر ما وكا قلت هذا الرجل صنع انه ليس بصريح قلت كما ان التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق امة الدقة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبته الى الزنا بالاضمار والى قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان لم يكن صدقت فيما رميتني به فلم تكلم بهذا الكلمة والثاني الاستدلال وهو ما يقال ان النص من الاثر الذي هو قرآن او خبر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا وفي عبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما انقسم الاقسام بدونه عدوه منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة باعتبار الغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل المراد به على المجتهد ومن اثبات الحكم لا العمل الخارج بظاهر ما سيق الكلام له فضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام لاجله على شيء ظاهر حتى لا يحتاج الى ما من شأنه ان يقابله وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه ولا كذلك في ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفا بالاعم فتعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المذكور باق لان المراد الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة ولا نكرة في الاثبات فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الخ قال انه استدلال بعبارة النص كما صرح به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها لكن توقف عليه المسوق له وما توقف عليه المسوق له اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له وامّا

الاستدلال بعبارة النص

الاستدلال باشارة النص هو العمل بما بنيت نظمه اي بني تركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما

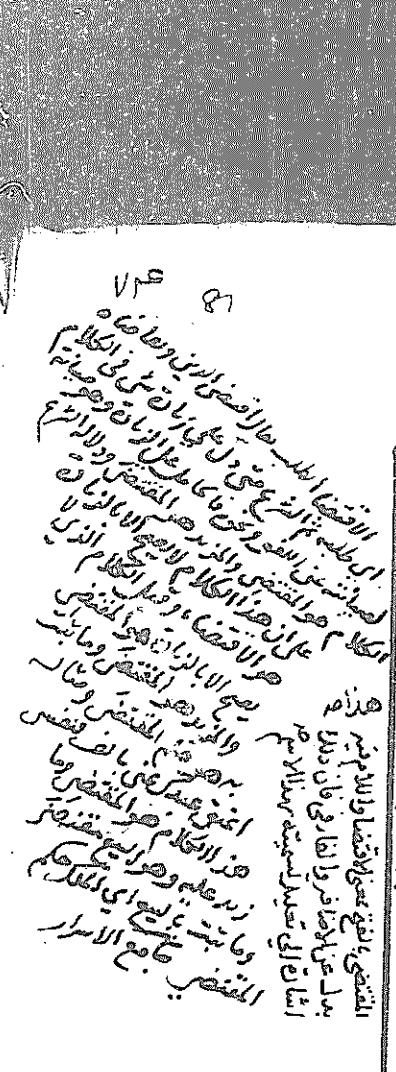


ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ والا كان احدهما كافيا في التعريف الا انه جمع بينهما تعرضا عن بيان الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه فان كان النص فيه بحيث يبدو لك في اول قابل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان بحيث يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة خامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النظم مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء والايدان صريحا بل اشارة كما اذا قصد النظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف العين من غير قصد فما تقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعامهن والكسوة والاية وان الدالات يوصفان وهذه عبارة لكن لما ارادوا ان يترجموا عنها بعبارة قصيرة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر ومن دليل ما قبل الاية وما بعدها فانها في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا يستحب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح فيتوقف الكلام على اثبات النفقة اي ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان السبب للاداء لان اللام للاختصاص وهي الثابتة بعبارة النص لا يصير الولد مخصوصا حينئذ بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب فقيرا والام موسرة يعد الولد فقيرا والى ان الاب حر التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشارك في نفقة ولده احد كما يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار بذلك الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية ان العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ان حجة لكونه مقصودا ان الكلام مثال التعارض

قوله عليه السلام انقص دينها ونقصان عقلها والدين نقيض ما نقصان دينهن قال عليه السلام تمكث احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصف لانه لا يصوم ولا يصلي سبق الكلام نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض لما روي عن النبي عليه السلام انه قال الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة ايام وهو صيانة فترجح على الاشارة والاشارة عموم كالصيانة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص وهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له وقد خص منه ابا مع وطيء الاب جاريته وان كان الام تستلزم ان يكون المولود ولدا له كالاب مختصا به وانما الثابت بدلالة النص ما ثبت بعين النظم لغة نصب على التمييز من قوله بعين النظم اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ناظر النظر فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه فهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب كذا قيل وهو مبني على ان اسم الآلة كالمدية هل يسمى آلة التأديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يستوفي ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اسم الضرب بمعناه الحقيقي ومعنى المعنى كونه جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ الصدر بمعنى المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة لجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل افهم منه بطريق التنبيه على الغرض المقصود من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سيأتي صارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لاقتضائه خروج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف فان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقدا لاجتهاد تأكيد لقوله لغة كما في قوله تعالى وقل لهما قولا كريما فان القول والكرامة ثابتان شرعا والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقع بهما بذلك اي بذلك المعنى في هذه جملة حالية من الذي والحرمة الضرب هي المشتركة دون الاجتهاد لان المقصود من الضرب الايلام فوضع الايلام وهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بصدغه لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حتى يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين واقال المصنف في التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم

منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى بقي قوله لا اجتهادا وقد قال بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود ان كان قياسا وان الاصل كالنص والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا لظهور المعنى الجامع لان العلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل فرع القياس وهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كيف ما يكون مبنيا على علة في معنى النظر لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق اجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها فالاصحة له بل المعنى الموجب عندهم وايا ما كان فسبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعى فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي واقع في الجماع في الصوم عرف من قوله الامران وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا ان المعارض فان الاشارة مقدمة في الدلالة لان فيها وجد النظر والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي مقابل المعنيين وافى النظر في الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت منا لما تعارضها ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطإ مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم الكامل التام على ما سبق فلو اوجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيها اشارة الى نفي القصاص قلت القصاص جزاء الفعل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولهذا سلم القصاص وجب بصيانة النفس الواردة فيه ولهذا اي لكون الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى الشرع صح اثبات الحدود بالكفارات وثبت بدلالة النص وقف القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة

ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيات ولا مدخل للرأي في معرفة مقاديرها لانها معرفة ما يحصل به از الة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفقيه الثالثة الفاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن شيخي فخر الدين الماتريدي وهو على ان ركن الحد مع تحقق قال عندهم ثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات حتى يندرئ الاظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ما عين من زنى في حالة الاحصان فانه روي انه عليه السلام رجم ماعزا ولم يسأله اثمة زنى ام لا وهو محصن زنى فرجم وعلمنا انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لان الاثبات ما عرفت الحكم في حق غيره بالدلالة فيه نظر لان الحكم في غيره عرف بعبارة نص آخر وهو ما روي البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلكت يا رسول الله وقعت على امرأتي وانا صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وهذا الرجل لم يكن اعرابيا بل الظاهر انه من اهل المدينة لان الحديث معروف مصرح في غير واحد من الروايات انه من الانصار وهي الاكل والشرب لتناولهما في العادة وهي الافساد فان قلت انما ثبت ان الكفارة تتعلق بالافساد لانه حاصل بالاكل والشرب والجماع ولا كفارة فيه قلت تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالجماع كمال لانه محرم فلذا قال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانهما شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الوطء الواقع في الصوم حرام فكان ينبغي ان يتكامل به الصوم ويتوفر ثوابه كما جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة واقعة بالانفس مع هذا اوجب النبي عليه السلام الكفارة فهو معقول المعنى ولا يقاس عليه غيره دلنا لافظ انه غير معقول المعنى لان الشارع من حيث ارفع هذه الجناية الاخلاق تعبدنا بكيفية التوبة وحدها ولم نعلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبته بالقياس بل بالدلالة لتوهمها فرق والثابت به اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت في حق النص فان معنى النص اذا ثبت علة اذ يحتمل ان يكون غير علة وفي تخصيص ذلك بيانه ان الوجه الحرمة التأفيف في وضع النطق للاذى والشرع جعله



علة الحرمة وفي وجود هذا الوصف لا حكمه لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يتضمنه فهناك اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي وهو المراد من الثابت هنا فالمراد بقوله اي بحكم لا بعلة النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص وذلك اي الشرط تعليل الثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما ينظمه اي لصحة معنى يتناوله النص صار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضي بالفتح بمعنى المقتضى فكان كالثابت بالنص اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضي ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم جعلت الثابت على الحكم لا على المقتضي كما حمل عليه بعض الشارحين حيث صحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض المضاف اليه اي شرط تقدمه وضميره عائد الى ما وحمل ذلك وهذا اشارة الى الثابت وقوله اولا الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لا يصح النص اي لا يرتبط حكما الاشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم وان كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لا يكون قسما من اقسام الحكم لانه لو جعلناه قسما لتعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فاذكرناه اقيد وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور الذي يصير مفيدا ووجبا للحكم وكالذي عند ظهوره اي ظهور المقتضي يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف اليه المذكور عنه وانتقل الحكم الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وهذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض اوهام هذا النوع عدوها مثل قوله طلقني نفسك جعلوا ما يقدر من باب المحذوف وفرقوا بينهما بما ذكرنا ولا شك ان هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي مني والتغيير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص هو المقدر على حاله بعد تصريح المحذوف

هذا ما وجدته بخط المصنف رحمه الله تعالى في هذا الموضع ولم يتم الكلام في هذا الفصل ولا في الكتاب وهو آخر ما وجد من تصنيفه رحمه الله تعالى وقد ذكر في هذا الفصل ثلاثة اقسام المقتضي والمزيد والمنتقص وذكر في الكلام الاول منها قسمين المقتضي والمزيد ولم يذكر في الكلام الثاني الا قسما واحدا وهو المنتقص ولعل الكلام الثالث كان يشتمل على قسمين المنتقص والمغير ولكن لم يتم الكلام في الاول منها ولا في الثاني ولا في الثالث ولعل المنية عاجلته قبل ان يتم الكلام في هذا الفصل ولم يشرع في الفصل الذي بعده وهو فصل الاسرار

ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة لصحة وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طالقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طالقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل هو نفس الفعل والتطليق والكلام ان ينبئان عن معنى واحد لان احدهما اوجز من صاحبه المصدر مذكور لفظا فيه لغة فيصح تسميته والمقتضي والمحذوف مراد ان للتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والاعتاق منك مراد ان للآمر وفي باب المحذوف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في المسائل القريبة وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمقدور لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي حكم غير المنطوق لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومنه المشهور التعريف التحرير التكفير في قوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى جزء مبتدأ محذوف اي وهو مقتضى للملك ولم يذكر اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ويثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا تبعا للعتق اذا سقط اتباع فيثبت البيع بشرط المقتضي لا بشرط نفسه اظهارا للشفعة كالعبد يصير مقيا بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدورا التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع لهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بخمر اني لا اقبل الخمر ثبت الملك للآمر ويقع عن الآمر ثبتا بطريق اقتضاء فاستقام اضافة العتق عن الآمر وقبول الخمر في حق نفسه والقبول حتى سقط احدهما دون الآخر لان المقتضي قد يغير فكم حقيقة جعل كالمذكور شرعا والمحذوف لا يضاف لعبرة شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام الغير واما القبض فعمل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتبارا بسقوط الاقتضاء لان المقتضي قولي والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغير اطعم من كفارتي يعني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض قلت القبض يقبض حين الطعام فيمكن ان يجعل

في باب الاقتضاء

منطوقا

كان ص

بالهبة ه

قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعتك بالف واعتقته لم يجز من الآمر لكان مبتدأ ويوقع العتق ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان ملكا للمنتصار لكي يقع عني وبه يبين ان الافتراق بالتمليك لا بالاعتاق والثابت بمقتضى الاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى المقتضي ومقدما على القياس لانه معارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لان ثابت بالمعنى اللغوي والثابت بالمقتضى ضرورة ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد التعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال لمجرد الفائدة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد ورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق البائع ان قرر فساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز البيع في حق زيد والاقتضاء يدل على الجواز في حق الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا سلم التعارض اذ من شرطها تساوي المحتجين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع الاقتضاء كالامر والدلالة ثابتة بالنص فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ترجح الدلالة على المقتضي فانها اوصى حا بالبيع بان قال المشتري بعتك هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا الان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص ولا يكون هذا نظير معارضتهما والاعم لا يدل على الخاص لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة تتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون دون المأكول فيثبت المأكول ضرورة تتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان عموم المقتضي فيما وقع البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غير من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كما باحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدارها ليندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص

عن نفسه ص

فلا ضرورة ص

النقض

المقتضى

ليس ص

فان ص

يصح

٨ ٧٥
ج 2

قلنا الافعال انه بمنزلة النقص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر فاوجى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق خلافا قوله ان اكلت طعاما حيث تصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم قلت المصدر الثابت دلالته على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا الذي في موضع النفي يعم فيصح تخصيصها بالنية آخر الزيادي مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا شكلان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق واطلقتك ونوى الثلاث يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نوى في الثلاث والثنتين لان طالقا صار في حكم طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا انه دلالة على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لان كل مصدر قايم بالموصوف وهنا وصفت المرأة بالطالقية صدل على طالق قايما بالاصل طالقا قايما بالزوج وهو بمعنى التطليق فانا التطليق امر شرعي يثبت ضرورة ان اضاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لان المصدر تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا المصدر اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقتك وانت بائن حيث تصح نية الثلاث فيها اتفاقا على احد قولي الكرخي اما عند ان في ذلك نسخا قابلا للعموم المقتضى واما عندنا فلان طلقتك نسخ مختصر اي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو

الدلالات مجاز الانه فرد اعتباري ولذا لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم تجر نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وما في قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

فصل التخصيص في الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهو الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون الحكم عقيبه مفيدا ويلزم منه مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وليس بشرط عند القايلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه كما سيأتي عن المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى اذا ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا اخراج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجور امهاتهن لا لان على نفي الحكم عند عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم وغير ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوقف بالسوم حالا ان دل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم عند ورود الاغتسال في الانزال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يقتضيه ولا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم عند ان غيرهم ليس برسول الله ولما قبل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستفادة لصدقه وصدقه مستلزم لعدم نبوتهم لانه اخبر بها فتكون الدلالة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عن ما عداها ولم يكن وقيه رد لقول عبد الله البلخي في اصبانا فانه قال اذا كان المخصوص مقرونا بالعدد دليلا على الصيرورة لان في اباحة الحكم في غيرها ابطالا للعدد والمخصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غيرها انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يلزم ما ذكر ثم الاستثناء من النفي اثبات والمخصوص والعلم هذا زاد المشايخ السياق والعموض القصاص والتذرع الى قوله عليه السلام تلاث جدهن جد

وهو ان جزاء النكاح والطلاق واليمين لما تعلق والعتق وانعقد نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدلال اصل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة فان قلت استدلال اصل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وعند المعتزلي والمقصد
ملتبس التخصيص والشيء لا يدل على ما عداه عندنا وحينئذ لا يتم ما ذكرتم لانه من قبيل
التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونه محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم
والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ٥
ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب في الحكم ما عداه كما قال صاحب الهداية
قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب للاخ اشارة الى انه يقتضي موضع الوقوع من هذا القبيل
حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فايدة اذ الكلام يدرك فايدة اخرى بخلاف كلام
الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان العلم بقبائله
اي ما وراء المخصوص كيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يكون ان يثبت فيها الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم تظهر للتخصيص فائدة فنقول فايدته ان يتأمل
المجتهد في علة النفي فيثبت الحكم في غيره لمثال وجبة الاجتهاد والاستدلال بما ذكرتم من
الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب من كلام الخصم يعني استدلالكم على انحصار الحكم على الماء
بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا يدل على التخصيص وقد وجد في بعض
الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام
موجب الاستغراق والانحصار على معنى جميع الانفصالات من الماء فيما يعلى معنى الماء اي في
الفعل الذي يتعلق بالماء وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا يبقى ان لا يجب الاغتسال الا لكسل
غير الماء ثبت عيانا مرة وطورا بسبب مرة اخرى ولا تناقض في صورة الاكسال الماء موجبة نقدا
لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى
مشتق وصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فتقييد وصف
خصوص بعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف او الشرط
عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا هو العدم الاصلي الذي قبل
التعليق حتى لم يجز هذا نفرع لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية

فوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال
يتمكن بها من نكاح الحرة فليتزوج مملوكته من الاماء المؤمنات فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة
المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة
عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله
الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عنده لان الحكم يتوقف على الوصف
كما يتوقف على الشرط مثلا قوله ان طلقتك فانت طالق يوقع الطلاق في الحال كما قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يتعلق الحكم بالدخول لشرطا كذا قوله ان طالقا ان دخلت الدار كتابة تثبت
للحكم عند الدخول كما قوله كتابة تظهر اثر المنع للوصف كما ظهر الشرط واعتبر الشافعي
التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق اثر في قوله انت
طالق ولا يجعله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكم على معنى انه لولا التعليق ثبت
حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبر التعليق
الحسي فان تعليق البتة بالبيان لا يؤثر في نقيضه الذي هو علة السقوط ما لا عدام وانما يؤثر في
حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله
انت طالق سبب وحكمه مناف ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق وجود الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال
كفارة اليمين فيكون يمين سببا لوجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث اوجد سببه فيجزاذا وجد
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجزئه لان وجوب الاداء لا لفائدة نفس وجوبه
فاذا تأخر وجود الاداء الى زمان وجد الشرط علمان الوجوب متنوع فلا يجوز الاداء قبل
الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب اداءه كالثمن المؤجل
ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل شهر رمضان ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس
من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء

وجد فيه صورة التعليق وهو ان الشرط أولى بالجواب عن قياسه على خيار الشرط أن
الشرط لو دخل ذلك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الابنيات لا يحتمل
التعليق بالخطر فما لا يدري ايكون او لا وكان قياسا لا
يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا الى خيرة لبي في المعاملات
فعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا
الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القتل ان التعليق
لا يصح في الوجود انما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده عند وجود الشرط وهاهنا التنجيز يوجد فلا يكون التعليق ابتداء
وجوده بل يكون تعليقا من وجه ان في مكان وصف قربة بين المالي والبدني باطلاق ان الاداء جائز في
البدني المالي جميعا والتاخير يجوز الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي خوف
العباد الواجب البدني محض حقه فاستوفى تمام الاستيفاء والاداء
يوجد الاداء انما حق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني المالي
سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله
ان طالق لا يوجد الا وكمته وهو ليس بكونه صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك
واهلها اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف
من المتكلم فثبت فيما فيه احتباس المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جزء السبب والتعليق
ويجعل الشرط ما تقدم من وصول التطليق الى المحل فيبقى غير مضاف اليه ويدوم الاتصال الى المحل
ينعقد سببا فان قلت لما لم يثبت الى المحل كان ينبغي ان يلغو قولها ان تزوجتك فانت طالق
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجحا لوصول حكم الايجاب صار الايجاب
يكون سببا عند وجود الشرط لا يوجب الوقوع على وجوده لقولنا مثل انت طالق ان شاء الله وتقابل
ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مشتهر يحتمل التاويل فلا بد

التعليق

ان يبين نسخه او عدم صحته * اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي
ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي الا ان يعدمه الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا القدر لا يكون حكما شرعيا او تجوز تعديته بالقياس
عندنا وتجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق الطلاق
امرأته بالدخول ثم جن ثم دخلت الدار تطلق وان كان لا يقع في هذه الحالة لانه لا يصح
تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلامه صحيح شرعا فيراعى وجود المحل
عند وجود الشرط والمطلق وان لم يكن موصوفا في حالة كونه يحمل على المفيد وان
كانا في حادثتين وفي حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة عند الشافعي ان الطلاق سائغ كالجهل والمجتهد
ناطق كالمفتي فكان المجتهد والمفتي اعلم انهما اما ان يريدا في السبب والشرط او يريدا في الحكم جميعا
وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه
خمسة اقسام قسم منها يجب اكمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب
الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ما هو في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الاكمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم والحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى اكمل فيه ايضا وفي عكسه انتفت الحنفية التامة على امتناع اكمل والشافعية على وجوه
فان قلت على ما ذكرت في المذاهب ينبغي ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال ولو كانا في
حادثتين فكيف يتسنى له اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل
فانها معتدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين
فان الرقبة فيها غير معتقدة بالايمان فاشيرا الى اتحاد الحكم لا قيد الايمان وهذا تعليل من
قال اكمل في الحادثتين القياس زيادة وهو ما يجري مجرى الشرط ويوجب النفي عند عدمه
اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل المذكور في اصله وفي نظيره
من الكفارات لانها من جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبرئ في الوجه

شيء

بصفة ص

شاة

واحدة ص

الحكم متعدد اص

وجه فيه صورة التعليق واداته الشرط أولا الجواب عن قياسه على خيار الشرط أن
الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الابتدائيات لا يحتمل
التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا بد من أن يكون أحد العوضين لا
بحذ البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بالخطر والعتاق فانه من قبيل الاسقاطات يحتمل ان التعليق فجعلنا
الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق التمليك ان التعليق
لا يصح في الموجود انما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده عند وجود الشرط وما نحن فيه التمليك موجود فلا يكون للتعليق ابتداء
وجوده بل يكون تملكا من كان الى مكان وفرق بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في
البدني المالي جميعا ولو تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي خوف
العباد الواجب بعد مال لا فعل وهذا لوظهر بجنس حقه فاستوفى تم الايفاء وان ظهر
يوجب الاداء فاما حق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني المالي
سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله
انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو لن يكون صادرا من اهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك
واهلها هنا اي في تطليق الطلاق والعتاق الملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف
من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لانه جزء بعد التعليق
ويجعل الشرط ما تقدم من وصل التعليق الى المحل حتى لو قرنه باليد وبالاتصال الى المحل
ينعقد سببا فان قلت لم لم يثبت الى المحل كان ينبغي ان يقع قبل ان تدخل فانت طالق
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط من جزاء الوصول جعل كانه صحيح اصلا الا ان
يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يوجد الى الوقت فعلى وجوده لغا مثل ان تطالق ان شاء الله وقيل
ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خلف
امراة فاراد ان يتزوجها الا ان زيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك النبي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد

التعليق

ان يبين نسخه او عدم صحته واعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي
ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي لا الى تعلم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا تجوز تسميته بالقياس
عندنا وتجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قبل المعلق
بالشرط كالمنجز عنده وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق الطلاق طلاق
امراته بالدخول ثم دخلت الدار تطلق ولا تجزي في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح
تنجيزا لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلامه صحيح شرعا فيراعى وجود المحل
عند وجود الشرط والمطلق وهو المكين موصوفا في حدة كونه يملك العقد وان
كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة
عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي ان المطلق سالمة كالجمل والمقيد
ساطع كالمفترز كان المقيد ولي اعلم انها اما ان يرد في السبب والشرط او يرد في الحكم جميعا
فحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه
خمسة اقسام قسم منها يجب حمل الاطلاق وهو اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب
الحمل فيه بالاتفاق وهو اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية مختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية الحمل على امتناع الحمل والشافعي على وجوده
فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال ولو كانا في
حادثتين وقس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن قلت تقييده بقوله مثل كفارة القتل
فانها مقيدة بالايمان لانه اطلق تحرير رقبة موصوفة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين
فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان فاشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هنا تعليل من
قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وهنا يجري الشرط ويوجب العمل عند عدمه
اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل المذكور في اصله وفي بعضها
من الكفارات لانها من جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتوبة في الوجوب

شيء

بصفة ه

شاة

واحدة ه

الحكم متعدد اه

٥

كما جعل تقييدا لايبي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما
طهارة والطعام في اليمين اذا رتبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو
ان الطعام اذا لم يشترط في كفارة القتل حملا له على كفارة اليمين والكل جنس واحد
فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم الطعام وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص
باسم الطعام لا يوجب الا الوجوه اي وجوب الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم
الطعام عند عدمهم لان التصريح باسم الشيء ليس تقييدا حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم
وكون وجوده يوجب الحكم لا يقتضي له عند العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته العدم وهو محال حتى الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل
في احدى الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة وهذا يشير الى
انه لا يحمل في حادثتين مطلقا لاولى الامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين بجواز ان تكون التوسعة
مقصورة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان كونا في حكمين لجواز ان
يكون التشديد مقصورا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق بعضه يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل
بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام ثلاثة ايام وعند
فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود صيام ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا
يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد
وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف
قال المصنف متضادين والمقصود ان الامر ان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
قلت اراد بالمتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص واراده العام فان قلت
كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت محمل انه كان قرآنا
انشاه الله ثم الى التلاوة نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قبل ابن مسعود وفي صدقة
الفطر ورد التفاوت وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد مسلمين في السبب والمزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء
الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين
النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا الرجل المطلق على المقيد اذي الى

الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب وقيل ان يقول على هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة
اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا
ولا نسلم ان القيد في الشرط هذا جواب عن الشافعي بمعنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد
من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط وان كان اي وان سلمنا ان هذا
القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود المشروط سواء كان داخلا او خارجا والشرط
على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فظاهر ان
الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه سواء دخل الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان لا يقع الطلاق والا ان اعلاه درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجود
الحكم يضاف الى العلة دون الشرط والتأثير للعلة في عدم العلة الحكم فكيف للشرط والعدم
ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون
حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة
القتل وان كان اي وان سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال
به على غير ان لو صحت لما ثلثة بين الصلوة والزكوة وليس كذلك اي لما ثلثة بين المقيد والمطلق في
السبب في الحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك الظهار فان قال لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة
تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه واما ثبت التفاوت
بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة وقيل ان يقال لا نسلم ان القتل العمد
اعظم من الغموس وان سلم فلا نسلم ان مورد التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ
واليمين المعقودة على ما قيل ان قوله عليه السلام اكبر خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فضل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم اليمين المعقودة التخيير في الاشياء الثلاثة مع التفضل الى الصوم

عبر ص
قول ص

وقد

اليمين ص

الثلاثة عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق
يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة
صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة والامر
بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو
المصطلح فذاك يقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت
ان اردت انه غير معلوم فمسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ
ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو
يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة
في غاية الطول فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا
اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما
وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله
لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال

ان غرضه

ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده
التنجيز والعام اذا اخرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب
منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد او مخرج الجواب
كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم
يستقل بنفسه اي لم يعد منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج
الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاخر اليس عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المقدم سبب وجوبه فيتعلق به
ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يعد ما لم يرتبط بما قبله من السبب
صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدئا
بكسر الدال اي مبتدئا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت
اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم
في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه
فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا
بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهم مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد
بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا وقد زاد النبي
صلى الله عليه وسلم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق
المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم يستقل بسببه
لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام
فهو ودلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب

المنطوق صح

لا نسلم صح

والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي
يشملهما وهو عدم التعيين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما
فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم
وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة
عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه
حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف
الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ
من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال تعالى
جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا
قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا تشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود
ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن
الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد
لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت
في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة

فثبت

فثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام
يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه
المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده ان التحريم
الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي
المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي اذا لم يفوت الاشتغال
بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت
به المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت
للمامور به فيكون حراما فاذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل
العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة
اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة
اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده
بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول اوقاتها
لكن التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر
كما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا يتبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه
يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند
الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما
كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط

الفرض

الواجب

السنة

الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبتت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي وهو ما يفيد شيئين والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس عاما لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فاكتبوهن علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بالاعتقاب كالايمان من الاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والحج والصوم وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما او لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عليه بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من انكره اذا دعاه كافرا جاحدا وبفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون قادرا على وجه لا استخفاف بالشرع فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر واجب وما ثبت بدليل فيه شبهة كقراءة الفاتحة والصحيحين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم علما اي يجب اقامته كما اقامته فرض علما على اليقين اي يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يريها للعلم بها واجبا واما متأولا كما لا تصح اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سبيل السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه متهاونا بلا استخفاف ولا تاويل وذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المؤول فما وجه تخصيص خبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات ثبت به وجعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا بدليل معلوم وهو ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف بالقيام بها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على ما ذكر في حكمها

مطلب يكفر منكره ويفسق تاركه بلا عذر

مطلب الواجب

ثبتت شيئية لبسها الا بها او في ما تقع به الكفاية حتى يأثم الجميع فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا بدليل كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الشيء سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان يفعله بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه وتحصيلا للمطلوب وهذا اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفروضا لا تحريمه قال ابو يوسف من سجد على كمكم يجوز لم تفسد صلوته لانه اي السجود على كمكم يجس غير مضمومة بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على كمكم طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا وجود له في المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها مفسدا وقالا الشاهد على النجس بمنزلة الحامل اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والطهر على محل النجاسة فرض في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر فيصير ضده مفروضا كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير ثابتا بالسجود على مكان نجس فتفسد صلوته

فصل

المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عن زيد بالحق بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم الماهية اصل منها اي من الشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له عز شأنه بالفرض هذا بيان لاصالتها الا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وآخر ما ان انتحارا على وجهين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف وهو الاصوليين من ذهب الى انها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وفي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكون جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في

وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطريقهم
تكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع
التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة
نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها من تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو
اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان
والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امر وليهما وان ابوا يقاتلون
بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن
الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وها هنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل
اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا
علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء وكان حقا علينا
فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول
ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب
نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو ادى يقع فرضا قلت
المراد من الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه
يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلوة
تقع فرضا مع ان حد الفرض النفل صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كانقلاب النافلة
فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب

السنة سنتان سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسنة الصحابة رضي الله تعالى عنهم

الترك

ان يبقى

ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار
مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار
حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام
عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه
نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة
فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا حاجة وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه
قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا
لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي
لان المؤدى فعل من الصلوة على انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلق بما قبله وبما بعده
ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء مقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا
لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى
من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا
امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل
يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه
لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه
ابطاله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر
ولهذا تبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره او
الجزاء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا
واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما
صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له مع تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه
بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى
بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء

معنى صح

آويقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون طريقا الحقيقة او المجاز في كل واحد منهما اما ان يكون
لصفة الأدائية في اسم الرخصة او لا فاقسم الجزئية بالقسمة الجزئية فوجدان من الحقيقة احدهما
احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الآخر كذا قاله شارح ٥ وانما قال ان يقال كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل
التشكيك حتى يكون اقوى الاوليان يجعل من حق الكمران تفعل كذا اي انت خليق به
يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب الاخر التسمية توصف بالمناسبة وانما كان
السبب لان الرخصة مقابلة العزيمة فما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة اقوى ووجدان من
المجاز احدهما اقرب من الآخر اي اكثر في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي
الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر هذا ان التقسيم ليس من القسم الثاني وكان القسم الاول
ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على التسمين الاخيرين قلنا التقسيم لا يطلق ليه اسم الرخصة وانما احق بوجي الحقيقة فما
اسيء كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف واحد كما كان لانهما بينان مجازا
والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع بقاء
المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استيفاء لعذر
وهو فقد الرقبة ولكن لا مع حرمته ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة
فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا اضيفت عن مرتكبها لا تسمى
مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كالمكره اي مثل من ترخص له الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر
فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان كان حقه في نفسه يفوت عند الاستباح
صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فزهوقها والوقوع في الاقدام عليها يفوت
حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق بالقلب وانطوى في زمانه ويعني اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر
يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت اي بدل وهو القضاء وكان له رخصة في الفطر لوجدان
حقه وانكاله من الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير يرخص له ذلك لوجدان حقه في نفسه
وحق الغير لا يفوت معنى لانجبار بالضمان وان لم يخف على نفسه الا من بالعروف وترك عطف

مجازا صه

غيره

على المكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك المعروف
والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى
لان اعتقاد حرمة الترك باق وحماية على الاطلاق اي وكحماية المكره المحرم على احرامه ن
وتناول الممتطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له
تناول طعام الغير بالضمان للمتزاحمة فاثبت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فاثبت
صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء الحرمة بالجملة
جميعا حتى لو صبر حتى مات او تحمل ما اكره به وامتنع عنه اهو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا
ثواب الشهداء الكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ٥ ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير
لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله
بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هاهنا
لا يرجع الى اعزاز الدين وانما يرجع الى اعزاز الدين وانما يرجع الى اعزاز الدين وانما قيل ان يقول فيها احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى ليكون فيه
اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك
ليس بلازم في القياس كما سيجيء والثاني اي النوع الثاني من انواع الرخصة ما اسقط مع قيام
السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه كان الحكم اي حكم عنه اي عن السبب الجزاء زوال الحكم من حيث
ان السبب قائم كان الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كالمتيمم فرخص له الافطار اي كافطار المتيمم مع قيام السبب وهو وجوب شهد من شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وجوب اداء الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا
النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العلة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في
السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وقوله وفي الرخصة بالجر دليل بان على اولوية
العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتحقق كونه يسرا في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو ان يتفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس بالعزيمة فوقي
معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه
يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت العارضة بينهما
ترجح جانب اداء الصوم لكونه حاله الله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاولى في
الاداء ان يصفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اصفه الصوم كان الفطر افضل

في قوله كالمكره صه

من صه

وهو صه

قوله لان الفطر الى قوله ليسا بسواء الناس
في بعض النسخ هكذا قوله في القياس
كما سيجيء وهي بعد قوله الى

ولو صبر حتى مات كان إثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى واما اسم العزيمة في المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جاز صلاتهم في بقاع المسجد وعدم التطهر بغير الماء وحرمة اكل الطيبات يوم التمر ومنع الطيبات عنهم الى الذوب وكون الزكوة ربع ما ظهر وكتابة ذنب الليل على الباب فاصبح والاغلال وهي الموانع الثقيلة لوقوع الفعل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته ويجعل فيها طوق السلسلة واوثقها الى الساريه يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكرمة النبي صلى الله عليه وسلم فسمى ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل هو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باعتبار سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع قوته اي كون ذلك السبب ساقطا مشروعا في اكماله اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظيرا للقسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة وكون جهة المجاز غالبة لان رخصة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في اكماله فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر وكان ادى وجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هي الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقطه ٥ اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه السلام لما قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذا اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط فمن رد صدقته لغير قبول ولهذا لو قال لولي القصاص عن عليه القصاص صدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول

ع

والجبر

والحمد لله الذي الخ
ما سنح من الامور الخ
وقد تم هذا الجزء بعون الله الخ
وقد كان الفراغ من تسويده الخ
والعود في الاعادة الخ
واخر دعوانا ان الحمد لله الخ
(وكان الفراغ خطا) وكان الفراغ من تسويده الخ

والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر بسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حال الاختيار مباحة في حال الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل وبهذا الوصف يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا سقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عنه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشربه مكرها حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنه ان اطلاق اسم المغفرة مع الزنا باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول لمزيد اعلى قدر الحاجة الامر الذي بهذه المخمصة تعسر عليه دفاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف سراية الحدث الى القدم لانه لما حل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للبس ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل ما ادى به وهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي اقسامهما من الامر الوقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره وغير ذلك لطالب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم ما علم المحكوم به عرفا المشروعة وهي اي الاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الاسباب الحقيقة التي لا تضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام اي الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وهلال الشهر والمال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه وابي عليه والدين والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة والصوم بقاء المقدور بالقادر فالى هنا اشارة الى الاسباب لقوله ايمان هذا شروع الى عند المستبيات في قوله بالمقاصد على طريقة اللف والنشر يعني في سبب وجوب الايمان بالله

ع

الى ما يشمل الشرع بانواعها واداها يعني ان الخطاب لطلب اهل الاحكام لا لايجادها حقيقة بيان

حدوث العلم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير والاثر المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق لقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة باتجا الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه يقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو انتصاب للغني لما في الزيادة على قدر الحاجة والصوم يعني وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج السلعن محليته الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محالا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على الحر الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض الخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من النزع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا اضاف اليه يقال عشر الارض وسكر الوجوب بتكرر النما والخروج اي سبب وجوب خراج الارض النامية بالنماء التقديري التمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غيرانها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدر اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل والاتزاج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات اسباب العقوبات والكفارات اليه من قبيل اللف والنشر يعني اسباب الرجم زنا المحصن وسببه جلد المائة زنا غير المحصن وسببه قطع اليد السرقة واما شرط بين الخطر والاباحة اي يكون مباحا محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالقصد وتشترط نيتها وفرضها وادائها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لما وجبت ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها

دايرا بين الحظر والاباحة ليكون بمعنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة وبمعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث القوة يجري الى صيد وهو مباح وباعتبار تلك النسبة هو محظور لانه اصاب ادميا والافطار عمدا في رمضان انه مباح من حيث انه لاذى فيه ما فهو مملوك ملاقي ومحظور من حيث انجنايته على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف التسبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى التسبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالتسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وجاذبا له كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة ولا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا فاتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان لوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب الصلوة نعم الله تعالى علينا شكرانها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان أقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تاليه وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند ما رآه يفعله وطريق الصحابة رضي الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام التي سنوذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابت في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلما ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وما عقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه اقوام لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم ان الحكم عندهم على انه ليس بشرط

فان اهل الحامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وهذا الحد
في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده
من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في
الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهذا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا عالما
مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعدد الغامة
ليس بشرط لان اهل قسطنطينة لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا
اعلم ان الصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبر وهو تسامح ولعله انما دعى بذلك لان
غرضه تمييزه وهذا القدر كاف في ذلك وقد صرح المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر الجماعة اذا دل العلم بالقرائن لان ادلة عن الحس كشق الجيوب
والتقيح بخبر والده فان قلت ان العدد الذي لفظ السنة تما كان ليشمل الافعال حينئذ لا يصح
اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما تخصص بها السنن الحديث
بطريق ذكر الكل وارادة البعض فجزء كتنزل القرآن والقلوات الخمس وما قاله بعض الشراح
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر اذ القرآن لا تقله فضعيف لان اتصاف القرآن
بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كما عيانا كما يوجب الحس وقال قوم من
المعتزلة انه يوجب علما طمانينة يعني عليا يوجب من جانب الصدق وتطمين النفس لغلبة
ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء في معجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر
حينئذ لا يثبت لهم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه
المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن الدين اكل ما قال ان علما موجبه مكتسبا
صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الدليل الظاهر غير جائز بين قبحين ان حصول العلم ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في اضافة
او كونه اتصالا فيه شبهة صوت اي مرحت الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الصدر اي في القرن الاول وراوه في قرن الصحابة
ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو اي وليك القرن الثاني

ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاشهر ان يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون الثلثة
فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا توجب علما طمانينة
وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جاز نسخ الزيادة على كتاب الله وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد العلم اليقين حتى يكفر جاحده صنعهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم
وتدينهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يفيد جاحده ولا يكفر لان المتواتر كما يخرج
وما يروى عن ابتداء او انتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة الصحابة وهي ليست كفرا ويكون الصلاة فيه شبهة صوت
ومعنى اما الصوت فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما المعنى فلان الامة ما تلقته بالقبول
كخبر الواحد وهو كل خبر يروي الواحد والاثنان فصاعدا ما لم يبلغ عدد التواتر في حق الواحد
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر فيما اختص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مفنيا
عنه وما الفرق وقال بعض الاثنين دون الواحد والواحد دون الاثنين بل الواحد كالجماعة
في ذي اليدين وحده حتى سال عليه السلام ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فلما اشار قوله ذي اليدين
قبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عمت به البلوى وخبر من الصحابة كان اولى
بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجب على كل طائفة
خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة
والطائفة مرادا واحدا واثنان فهذا اوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب عملا
وجب مطلقا اذ لا قايل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة
في الصدقة فقال لها هو لها صدقة ولنا هدية وبعث عليا ومعاذا الى اليمن وحيية الكلبي
الى قيصر ليكتابه يدعوهم الى الاسلام ولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بينهما فان قلت
هذا الذي رويت في تثبيت قبول خبر الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت
قبول خبر الواحد والاجماع وان الصحابة عملوا بالاحاد وجاز انتسخا ما اشتهر او يكون
الله عز وجل الاصل بقوله عليه السلام الا يعلم من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين

راجعا على قول الواحد في امور الدين مثل الإخبار بطهارة الماء ونجاسته والمقبول
وهو ان المتواتر يوجد في كل حادثة بخلاف خبر الواحد لتقطعات الاحكام وقيل العمل لا
عن ظن وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل المقصود وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا العمل الاعم من علم او ظن فانتفى اللازم وهو العلم ينتفي
الملزوم وهو العمل وانتفاء الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العمل اي لما ثبت الملزوم وهو
العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الاية لانسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو الطريق
منه العمل اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي مجروح في الفقه والمتقدم في الاحتمام
كالخلفاء الراشدين والصحابة والمراد بجمع عدل لان من العرب من يقول في عبد عدل وفي زيد
زيدون او جمع عبد وصفا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد فهو عبد الله بن عباس وعبد الله عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بكرة بن كعب ومعاذ بن جبل كابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم
على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل حيدان يابسة ولنا ان الخبر تيقنا باصله لانه قول الرسول
واما الشبهة في طريقه وهو النقل وهذا لو اتصف بشبهة كان حجة وظنا والقياس
محتمل باصله ووصفه لان كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة
اولى وروي ان عمر رد رواية في الجنين حديث الغرة في الجنين قال صاحب
التواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلا قطعا
قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس لدي ثبوته منه ولا عرفا للراوي
بكونه بالعدالة دون الفقه اي قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا لمعارض يعني الا بسبب ضروري انسداد باب الرأي
فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم عظم الخطر وقد
كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل نقلة فهم من العبارة فاذا قصر فهمه

عبد الله بن مسعود رضي

اذ

يكونه

بقدره

راوي محل الشبهة ويحتاج
في فهمه ومعرفة الحديث الى
انسداد باب الرأي

لا يؤمن عليه ان يقوته بعض المراد فيدخله شبهة الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه
صار ناسخا لكل الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل
بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة
اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين من بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والمراد بها في الحديث جمع
التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري لها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدرا بالقيمة فاوجب ان يكون اللبن
ليس منها ومن حيث ان المصراة كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون المنع له لا ايراد عوضه
ومن حيث انه تعم به البلوى والكثير بقيمة واحدة واختلف الناس في حكم المصراة فذهب
مالك وان ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد هو ويرد معه صاعا من تمر كان اللبن هكذا على هذا الحديث وذهب
ابو ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يرد ها
ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح المنار اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذ الممكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ان نصير الراوي بعد ما بلغت عدالته هو هو والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يغير المعنى وليس هذا الا لكثير العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه
حديث عبد الرحمن بن عوف مع انه لم يكن فقيها في الحنين وقضى به ولان كان مخالفا للقياس لان
الجنين اذا كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجاب ابو عن حديث المصراة
بانه انما لم يعمل به لانه مخالف الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويمنع ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي
في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم تخلف الفقهاء عليه مخالفة القياس
مع انه رواية معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت وروي عن الفقهاء غير
مثل ابو انيس وغيرها فعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدح على القياس

وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف الا بحديثين ولم تعرف
عدالته ولا فسقه وطال صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كواصة بن معبد فانه
روي عنه السلف وتلقوه بالقبول بحثوا عما وابده او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل
الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
مثل ما قضيت فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضاء رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورده علي رضي الله عنه فقال ما تصنع بقول اعرابي نوالي عقبيه وقال
حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي
رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علما ان الثقات
من الفقهاء الثلاثة ومن تبعهم كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صاروا كالعدل لانا لا
نعرف عدالة من لم يشاهد الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق القياس لان مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجبان وكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما تلقوه بالرواية
لان سكوتهم بمنزلة ما قالوه صار كالمعروف بعيني صار حديثه كحديث المعروف فان لم يظهر
من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستدركا لان اهل الحديث والفقه لا يعرفون ا
متحته فلا يقبل كما يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم
يفرض النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما او كان المراد عين النفقة لانا لا نفقه
فرد بالسنة وهو القياس على الخارج المعتدة عن طلاق رجعي تجامع الاحتباس والنفقة
جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية المملوكة فلا يجب لها النفقة وليس
كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي ايراده بالكتاب فوله تعالى
ولا تخرجوهن من بيوتهن فترك السنة ما قاله عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر فكان اجماعا ثبت
ان هذا الحديث منكر عند عمر وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل بالرد وكما قبول يجوز

ان الحق وعليهم عاد الرجل
فلا يسقط حتى يقضي ما
عليه فلما ابرأها تحدد

اي ص

المتروك فان لها النفقة
اتفاقا وكذا ص

ثم ظهر من بعدهم

الحديث

العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب كون الوجوب شرعا الا يثبت مثل هذا الطريق الضعيف
فان قلت اذا وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جعل العمل به
قلت جرد فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحد
واما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو ودبه بدن الدمي وقيل
في الراس وقيل في القلب سمي به لان النور طريق يبتدا به الجاز والمجرور قائم مقام
الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث
وهو حي المكان متروك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه ورك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيتدبر اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه
اي المطلوب القلب بتامله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا
لانه اذا قدر وجيه وعلم ان الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت التدبر ينفي جامع
لانه قد يكون الطلب بداية المعقولات كما اذا استدل بالتمام من وجود العالم اذا تمام صانعا عالما
فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا اذا قلت الطلب بعد بداية
المعقولات مرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن
الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قولنا من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير
يكون من حيث ينتهي اليه بداية المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما لا حس محسوسة فانما يبتدا بطريق العلم به من حيث وجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال
العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق والشرط الكامل منه اي من العقل وان حصل البالغ وان
كان الكمال امرا اختياريا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مع غرابة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد
دون اقامة رهنه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع
لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امور الدين اولى وهذا اذا كان
السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل في الصبي
اذا ضبط وتحمله لكونه حينئذ اهلا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته
وان لم تفوض اليه قلت ذاك لحق المولى لتقصان في العقل والضبط وهو في اللغة
الاخذ بالخمر وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يجيء سماعا كان
بمعنى المفعول وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول لمطلق التقدير وان سماع الكلام

القياس ص

وانما شرط العقل لان الكلام الذي لا يوقف على معناه ما ليس
بكلام لعدم فهم المعنى والمراد بالكلام ما يفيد
كلاما صوتا ومعنى لغة واصطلاحا وفي ان يسمع
تركيب مفيد من حروف مسموعة بحيث يعلم ان المتكلم
ان يريد بالمعنى معنى قصد بالدلالة عليه بالوضع
لا ان يريد بدون القصد بل لكان كل ما يفهم
ليصير الكلام موجودا على انه لو اريد ما يعم
فهم وضبط موجودا بدون ذلك لا يكون الكلام
بقيد

والجواب ص

الا مرد ص

لا نسلم ان الشاة معقولة بالاجماع وان كان
العمل قليلا فكذا الرواية وقد دل على اجماع
الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير
وغيرهما من احداث الصحابة من غير فرق في
التحمل وقد اتفق السلف والخلف على احتجاج
الصبي بما تحمله في الصغر بعد البلوغ وكذا الحكم
وقولها تحمل في الصغر اعني التحمل عدلا مسلما عند
اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل
الرواية كما في الشهادة
بيان

بخلاف العقل والشرع وكان عدلا من وجه دون وجه تتوقف الصدق في خبره من غير ترجيح ٥
فشرطنا كمال العدد لان الاسلام انما يثبت بالدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل
قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بشهود بين المسلمين ويثبتون حكما الاسلام على
الدين من غير ان يوجد منه الا اقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو الصدق اختلف في المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو مسبب الصدق والى الخبر
اختيار الان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجز مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
ثم نقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
وغيره لان من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن قول اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى
المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت حينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون ٥
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى حرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار
بالله تعالى كما هو واقع بأسمائه المركبة من الاسماء الدالة على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم
من الاحكام فيكون تعميما بعد تخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا نعني الذي هو شرط
في قبول الرواية هو ان يتصدق الاشياء وتبينها على وجه الكمال على الاجمال بان يقر بان الله
واحد عالم قادر حي وبصير وما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى لا بد من
الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت فاستوصفك الاسلام فلم تصف فانها بين مزدوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكمنا بفساد نكاحها فنكاح حينئذ حسن بان نصف وجعلنا لك نصف مهرها وقيل
هذا الايثرط لانه يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على وصفها على التفصيل وقد كان
النبي صلى الله عليه وسلم يذكر اجمل حين جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اريد ان اسلم فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس ان يصوموا

قوله

الواجب ص

توصيفها

ما تحمل صاحب شيء بحسب ضبطه وروايته ثم ضبطه وروايته الذي اريد به هنا وشرعا كان يعلم
حرمة القضاء في قوله هو اي اسم يلي الاقضى القاضي ومرضيان اخمل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صورة والباء في بمعناه بمعنى مع تحفظ بعد الجهد وله الجهد و
مصدر كاليسر بمعنى اليسر والحفظ بعد الشدة وجاز ان يكون بمعنى المفعول على معنى بذل
من الحي في الضبط والتغير في له للتابع او للسمع تم الثبات عليه على الحفظ بحافظة حدوده
اي احكامه بان يعمل بجميعه بقدر ما كلف به والباء فيه بمعنى على اسادة الظن متعلق
بمحذوف في محل الجر صفة اثباتا على اسادة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا اضله بل
يعتقد اني اذا تركته نسيته اذ الجزم بعدم الظن الى حين اداته متعلق بمحذوف ايضا اثبات عليه
روي ابن سعد وحي الله جل كان اذا روي حديثا اخذه البرحضاء بفتحتين تردد اضطرابا
سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات التوهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل
فكيف صح نقل القرآن من لا يفهم معناه قلت نقل القرآن ثبت في الاصل الاربابة الهدى
خير الورى هو قوله بعد الضبط التام ونظر القرآن معجز تتعلق به احكام مثل الصلوة وغيره
ناصبة في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظر غير لازم فيها او يقال
القرآن مأمون عن التحريف لان الله وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فما ازال نقل وفهم من كان مناسبا له ظاهرا او لازكان لا يفهم معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هاهنا كمالها اي كمال العدل
وهو حالة جمعة الدين والعقل على الطرائق الحسنى والتسوية حتى ان الكبيرة او اصرار على
صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يتصر عليها لا تبطل عدالته
لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية
روي انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وقد يجاب عن هذا وامثاله مع ذلك اكل الربا وعن علي رضي الله
عنه اضاف الى ذلك السرقة شرب الخمر وبنا الفاحشة وهو ما ثبت بظاهر الاسلام ولتعدل العقل
بالبلوغ لانه بحال لا ينفك عن الاستقامة وبين حرانه عن غيرها ظاهر او بعده لا يصير الخبر حجة لان
هذا الظاهر بيان ضرورة مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل

الصدور اي له

بيان

الواجب ما تختار لها

بيان

العدالة الخ

خلاف

ولیس کلامنا الان فیما قلت لا فرق بین ارسال الصحابی والتابعی لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبی صلی الله علیه وسلم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادیة لان المخالف الذی لم نقبل المرسل لا یاثم فوقع اجماع فی المسائل الاجتهادیة قلت لا اجماع قطعی فی المسایل الاجتهادیة وهذا اجماع ظنی والدلیل المعقول وهو انا لا نامن فی ارسال من لا یسند الی غیره قبل اسناده فلا یظن به الکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم اولی والراوی اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر فی عدالة من اخبر عنه وانما علیه التقلید لان العدل لما استبعن له الاسناد الی رسول قال الحسن قلت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم سمعته من سبعین او اکثر فالجهل بعین الراوی لا یکون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دلیل تعدیله وارسال مزکون هکذا یعنی ارسال العدل فی کل عصر غیر القرن الثانی والثالث کذلک عندنا الکرخی یعنی لان غلبة القبول فی القرون الثلاثة هی العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا حملا للامر بان کان فی زمان الفسق وفشو الکذب ولا بد من البیان والذی ارسل من وجه واسنده من وجه مقبول عند العامة یعنی عند الاکثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساکت من حال الراوی والمسند ناطق والساکت لا یعارض الناطق مثل حدیث لا نکاح الا بولی رواه اسرایل بن یونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا یقبل لان سکوت الراوی عن الروی عنه بمنزلة الجرح فیه واسناد الاخر بمنزلة التعدیل واذا اجتمع الجرح والتعدیل یقدم الجرح واما الباطن فان کان لانقطاعه لتفاوت فی الماثل لتفاوت بعض مثل ابطرف العدالة والاسلام والضبط والاهتمام علی ما ذکرنا یعنی لا یقبل خبره وان کان بالعرض علی الاصول بان خالف الکتاب کقوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه خالف لسمع قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن والسنة المعروفة ای المشهورة مثل ما روی ابن عباس ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین فانه خالف للحدیث المشهور وهو قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر او الحادثة ای خالف الحادثة بان ورد فیما اشتهر من الحوادث وعم به البلوی کما روی ابو هریرة انه علیه السلام کان یجهر ببسم الله الرحمن الرحیم فی الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم تقبل به فان شهرة الحادثة تقتضی شهرة ما به تثبت حکم الحادثة فاذا لم یشتهر انعدل عنهم ذلک والاحتجاج به دلیل علی انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول ای الصحابة

بالتصرف بناء على حجره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان ومكان
يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار
في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط الالزام من شرطه
العدد والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الهداية من البر والفاجر وان كان
فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر
الماذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه [illegible] واذا حجر
الصبي يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات
لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن
يشترط فيه احد شطري الشهادة اما الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثم شبه
الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما
واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز
لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع وحال الاخبار لا يتوقف على شرايط
الشهادة لان الناس في باب المعاملات بضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطنا العدالة لضاق الامر
على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات لكن الحق بها لان الضرورة قد تحققت من
في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا اتفاقا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم تشترط
العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والسابع اي القسم الرابع
من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو على اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه يثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب فحكمه
وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون
الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما اي السوا كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف لاستواء الجانبين فيه فيه هو
وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل
المستجمع لشرائط الرواية والمقصود بهذا النوع وهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع هنا هو
وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وما يكون

[illegible]

الواحد فيما [illegible]
بالبينات [illegible] بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا [illegible]
ولذا كان الحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر وهو ما فيه الزام محض
كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة فيشترط فيه ساير شروط الاخبار من العقل
والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته عليه
مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال وفي موضع لا عنده
يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة
والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق
العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذونات يثبت باخبار الاحاد شرطه
بشرط التمييز دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا عدلا او فاسقا
او كافرا حرا او عبدا [illegible] فلانا وكله نوقع في قلبه صدقه يجوز ان يستعمل

من غير الاستماع ان يقرأ على الشيخ من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له مستفهما او كما قرأ عليك هو يقول نعم او يقرأ الشيخ عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال شمس الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا اقر بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمجيز عامل لغيره ويكتب المجاز اليه كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما مختوما معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية والثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اجزت اني ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا ملفظ كتابي هذا وقصته قد عنى فيها الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك لو بلغه على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المجاز للمرسول بلغ فلانا انه حدثني فلان بن فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني هذا الاسناد فيكون اجتمعنا واتينا بالتجزي اي بالبينة انه رسول فلان وكتابه فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب الاجازة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصارا كالمشبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة ويكون رخصة هذا اي القسم الثاني من معنى طريق السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المجاز له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتابه ماعدا بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة وحكم الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له مائتا سلوا والاجازة ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجاز بروايته يصح الاجازة والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق واما اجازة المجاز له بان يقول اجزت لك ان تجاز لي التصحيح انه جائز والاحوط ان يقوله المجاز له اخبر في اما اجازتي فما يقبل حتى يثبتني لانه لم يتحقق الاستماع ولم يوجد طريق الحفظ اي الطرف الثاني من الاقسام الثلاثة المتعلقة بالخبر في الحفظ وهو عن الزهري فيه ان يحفظ المسمع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يصدر الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان سمعه خاصا كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء الا انه تذكره بمزاولة الخط كان

حجة سواء كان حفظه او حفظ غيره والا اي وان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه وكذا الاعجمة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به على الان الخط يشبه الخط وعند محمد والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون بما كتب اليهم صلى الله عليه وسلم من غير ان راوا ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او بامينه ولا يجوز ان يكون في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وظروف الاداء هذا هو الظرف الثالث والقرينة هناك تروى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يتقله بمعناه تروى بلفظ آخر وهي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وقد اصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر وكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى فان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومعناه كثيرا او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه وكيف ينقل معناه وهي حجة على غيره هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكر اولا وقال بعد ذلك ذكرت في

موقع شيخة المرج

ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة وهو على
الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث الفهقهة في الصلاة رواه زيد
ابن خالد الجهني وعدي ابن ابي موسى الاشعري وقد عمل بحديث القهقهة وذلك لان جرحها
لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح ونحو هما من غير ان يذكر الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا باز داه ان تكبر صغيرة من غير اصرار فلا تترك به العدالة الثابتة قال
بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب
التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مجملا وجرح متفق عليه
قيدناه لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لو اعتقد اباحته فمن اشتهر
بالتفسيق دون التعصب قيدنا به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان
الظاهر ان التعصب حمله على حتى لا يقبل الطعن بانه ليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري
وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان الساقط في الحديث مثل ان يقول احدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان لان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه
بالكنية حتى لا يعرف عيانه له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية بشرط ان يذكره بصفة
ليست مشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري
والكلبي قد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التلبيس عند اهل
الحديث وسمي ذلك عندهم تدليسا لان الشيوخ والدوح الاغر ليسوا الاسناد وكف الدابة
وهو ضعفها على العدو فهو لا يسمى جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر مرغوب به فلا تضح
الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا يمازح الا حق وعدالته السنن وهي التيقظ عند
التحمل ان كثر امر الصحابة كما قالوا ومن في عدالته سيتهم بشرط الايقان عند التحمل في التيقظ
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر
هو الايقان وربما يكون ايقان من لم يكن اعتاد بالرواية اكثر مما الذي اعتاده كما في بكر
فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكمل مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه
كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لازالة ذلك ودليل الاجتهاد وقوة الذهن جرحه

حبيب حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال ابكروا بالغداة فانها مباركة وقد تمسك به
الشافعي رحمه الله في موضع ورد الاستفسار عن مثل هذا الحديث وعمل عندنا لان غير رفيع الدرجة فقيه
وجد فقيها بالغ مبلغا لم يخلف ان لا يبقى احدا بعده فلو كان الفقه موجبا لما ترك فرضا ان

موقع شيخة المرج
wadod.com

فصل وكيف يصح ان يكون وجوها ويرفع التعارض بين النسخ فيما يقبله فيقدم به لان التعارض منهما حقيقة وانما قلنا في الذي ما قاله الجمهور لعلي ان يصح ذلك لكنهم لم يمثلوا بالناسخ والمنسوخ اذ لا يمكن ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتاخر والمتقدم يرفع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيان في بيان التعارض وكون المعارضة المراد بها ان كون كل منهما تقوم به المعارضة وهي مجموع امرين احدهما تقابل المحتجين على السواء لان التقابل لا يتم بين القوي والضعيف لان قوة احدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا لان المراد علي المزية في الوصف كحبل الواحد الذي يروي عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف وحكمي متضادين لان التقابل بين المحتجين انما يتصور الانتقابل حكميهما وشرطه اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها او وقف جاز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمس بعد طهرها مع نقاء الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الوكن وهو تكرر فاسد دون ان يراد غيره ذلك بيينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكره هناك وكذا بل ذكر المعارضة هو تقابل المحتجين على السواء وقضاء الحكمين شرطها فاذا كونهما طريق التبع لان الحجة لا بد ولم تكون في شيء وذكر هناك بالا لتلزم وهنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما على وجه يصح ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجيء التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما ساقطتا الاعتبار بالعمل باحديهما للحد الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند عارض الآيتين الى اية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا لان الاول بعمومه يوجب القراءة على المتهجي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين

المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس هو انه لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا بد من هذا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة انتهى ما يصار اليه بعد السنة البرهـ
قول الصحابي او القياس لانهما عطفا بأو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الكسوف ركعتين ركوعين وسجدتين وروت عائشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار وهو الاحتباس سواء اصلاهما او اصلاهما وفي الشرع الاكمل اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى قول الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل فيه اما تعارض الدلايل فكما روي ان جابرا عليه السلام سيلهـ اتى رسنا تما افضلت الحمر قال نعم وروي انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورة اما تعارض اقوال الصحابة وكما قال ابن عمر رضي الله عنهما سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يحلف التنور فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لما كان الحاقه بالغرق بعلة الفسورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في الغرق اكثر ولم يكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السورة وان اللبن وكذا الامكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهر بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصل وهو انقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرض طاهر في الاصل فلا ينجس بما كان طاهرا ولم يرد به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ويجب التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف في الماء طهارة وطهورية لزوان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة ولا يكون تقرير الاصول بل يكون على الاحداث الذي هـ

واصل الآخر فلم يجب وقع الشك فيخير فيكون مذهبا لا صحة معنى سؤل الحمار
سكلا لاحد اي لتعارض الدليلين فان قلت انما التعارض اذا لم يرجح في لم
كذا في سنت والتعارض مع امكان الترجيح ولا يثبت الشك قلت ترجيح الحرمة
وهو التيمم كان للاحتياط والاحتياط في التحرز في جلد منكر كما يجب سعا لمفتر
التيمم ظنا بجامد اجب التيمم لاخبر لفقد الماء الاحتياط لاحتمال كون التراب
طهورا وان تراب لا ان يعني بجعل بعض الصيد ان حكم بجهول ان الشك
ليس من الكلام بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعمال واستفاد النجاسة وصار التيمم وقعا اذا
وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا التعارض يجب العمل بالحال بعني لم يسقط القياسان
بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيسقط الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس دليل بل العمل بالتحير بما شاء لان احد القياسين حق عند الله تعالى
بقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت
لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يخاف بما شاء من غير شرط تخير كما في اجناس ما
يقع به التكفير فلتكن كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق
عند الله واحد والقياس لا يدل عليه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل بالادلة عليه
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد الشافعي يعمل بأيهما
شاء وهذا صار في المسئلة قولان او اقوال وانما القولان للقائلين وبنا على اثنين في مسئلة
واحدة فاما كانا في قولين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكون احدهما فاسدة صار التيمم
والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه لا استواء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتقد اي لا
تسويا كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضى النبي
صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكما للدنيا والآخر حكما للعقبى فيكون الثابت باحدهما غير
الثابت بالآخر وهو شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم لم يكن الجمع بينهما فلا تعارض
كآيتي العين في سورة المائدة والمائدة التي في سورة البقرة لا يلي احذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اي مقصودة فتحقق المؤاخذة في العقوبة والآية التي في سورة المائدة لا المؤاخذة

الشرح

السكفير

لان الحرمة

الله بالغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي انها لا تتحقق المؤاخذة في العقوبة
لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والعقوبة ليست بمقصودة
وكان يلغو والعقاب لكلام لا فائدة فيه وليس في العقوبة فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقق البر وكما يتحقق ذلك في العقوبة وكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين
في حق العقوبة فتخلص عنها ببيان احد الوجوه والحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة
والمطلق منصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المقيدة في المائدة هي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر
المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين
ولا بد من وجود الحاجب لانقطاع دمها الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت
قوله تعالى فاذا اطهرن في القراءة التي هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال
ولو كان كما تعم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا اطهرن قلت ظاهر ان خروج
الفرج الى الاغتسال في الانقطاع على العشر لا يخرج لما فيه من الفساد فحمل قوله حتى يطهرن
بقراءة التخفيف على طهرن لان تنقل تعني فعل من غير ان يدل على صنع كتبين معنى بان او
من قبل اختلاف الزمان كما يجيء كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
بعد التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بعد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لاركان توجب عليه
على وجه يقع بهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال في شأنه هذه
ان سورة النساء القصرى نسخت ما فيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة محتجا على علي رضي الله عنه ولم ينكر علي رضي الله عنه فثبت انه
كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع
الحمل لا معنى للجمع او دلالة اي الخاص من الامور التي تتخلص بها عن المعارضة

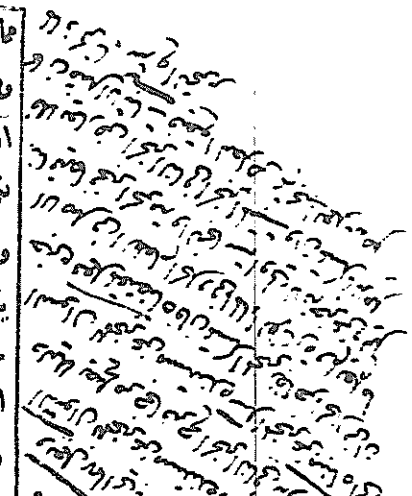
ادنى ص
بعضهن
فيحل فاذا تطهرن في حتى يطهرن بمعنى
بالتخفيف ايضا وتطهرن تطهرا
تجيء ص
نزلت ص
اذا لانه به صنع يكون باحداث
الفعل شرح المحرر

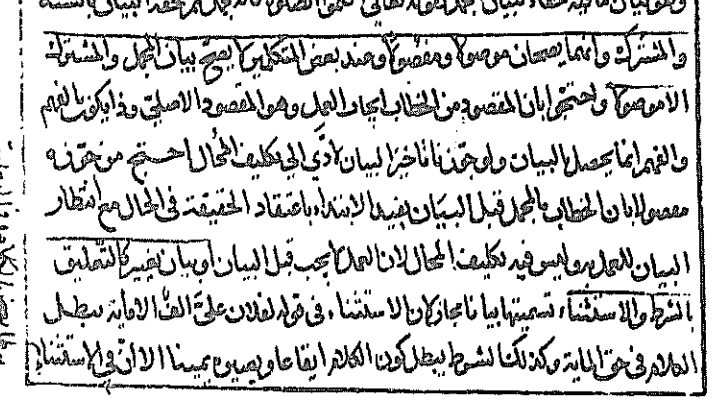
اختلاف زمان الحجتين ولا تعرض كما لا يخفى والصحيح ما روى انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل الضب ونهى انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تعليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة وجعلنا المبيح متاخرا ليتكرر النسخ لان الحاظر كونه ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار وجعلنا الحاظر متاخرا لا يتحقق الا نسخ وجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي بالادلة الشرعية فتغير الامر الاصلي فيتقرر من تين فيتكرر النسخ بهذا المعنى الحقيقي للنسخ وهاهنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها ملك الله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث الوقف لان العقل لا يحكم في معرفتها بالاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وتحمل الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة قبل بعثة الانبياء بالحظر لان البشر لو تركوا سدى اي مهملا بلا شرع فمن قال الله تعالى ولن نعذب الا بعد ارسال الرسل فانما قلنا انها مباحة بناء على ان ما لا نص فيه من عفو ومحل عفو والسلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريمات في الانجيل والتوراة والزواج ولم يتعلق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا او الحكم الثاني الذي ينفي العارض وبقي الامر الاول عند الكرخي ولسنة سنين ومائتين وثمانية وثلاثين لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي يعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة ما اطلع عليه والنافي يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي ففقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فتعارضا ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل هنا اي في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف العلماء في معارضة المثبت والنافي ففي بعض الكتب عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي حيث الى ضابط مرجع ولذلك اختلفوا فاشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان كون

نافيا ظاهرا او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على استصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المصير اصون النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب الفحص عن حال الخبر ان ثبت انه مبني على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكون راويا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول انه يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون كذلك وقد علم انه تفحص عن حال المخبر ان ثبت انه مبني على حال انه ينفي الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون كذلك وقد علم انه تفحص عن حال المخبر انه ينفي الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني في مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا عليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان ذلك النفي مما يعرف بدليله وما لا يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون معادلا الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما تقرر الاصل ان مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مثل خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد ما لا يعرف الا بطريق الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلا يعارض الاثبات والراوي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ ايمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وما روي رواية ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا نافٍ لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو حرمة المحرم تعارض الاثبات وهو ما روي يزيد بن الاصم انه اي النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعد له اي ابن عباس في الضبط والاتقان ايمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا

مسئلة نحو

مما يعرف بدليله وهي حينئذ المعرض لعارض الاثبات والمعارضة رجحنا النافي بفقد الوقت
وضبطه وطهارة المأوى الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والخمرة وقع
التعارض بين الخبرين وجب العمل بالاصل الذي هو حكم المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر
بنجاسة الماء والآخر بطهارته وأخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر بالطهارة
والحل نافٍ لانه يبقى العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه
يثبت امرا عارضا والمنفي هنا ما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر
جارٍ في اناءٍ طاهر ولم يتغير لكنا لا نأخذه فانه يكون عارضا بطهارته بدليل موجب ويحتمل
ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناءً على ظاهر الحال لم يعارض قوله
قول المثبت لكون كل منهما حينئذٍ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض فيهما يعود ما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان
يكون مرجحا فيرجح النافي به كذا افتى به صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه
جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا ما يحتمل وجعل النافي فيهما معارضا للخبر
المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يصح بفضل عدد اي بكثرة عدد الرواة
وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عندنا لعامة وقبل وقع الترجيح بكثرة الرواة
لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل
الحق ما لم يخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الآحاد ولم يرو في شيء منها استظهارا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان
ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة
السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في
السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق
فيه فريقان على قبل اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة
لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الخليلي
رحمه الله تعالى اقليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا ينزعون الينا المتواتر المشهور
لانه يوجب زيادة العدد في كل طبقة من طبقات الناقلين ولهذا لا يترجح متواتر على آخر وان قلت





وقد ثبت الترجيح بكثرة الرواة بان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر
قلت الحق ان هذا الترجيح انما يكون بعد معارضة مجتهدين وما ذكرتم ليس كذلك بل هو توقف في قبول
خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والسهو في صدقه لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين ما
لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا ترجح بالمثبت لزيادة كما في الخبر المروي في الصلوات
ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وتراادا وفي رواية اخرى يصدق البائع وكيف ما كان فالسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا الامر في
التحالف الاعند قيام السلعة وحينئذٍ يكون حذفا لزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه واما
اذا اختلف الراوي فيحمل كالخبرين ويعمل بضدها الا ان الظاهر انه عليه السلام قالها في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظير ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع ما لم يقبض
فانا نعمل بهما فلا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا
يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب
والسنة واسماعها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه الاستقلال
اما ان يكون بيان تقرير وهو ما يؤكد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد يطير فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا
لوجوب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز والخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تغيير
وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة فانه مجمل لم يلحقه البيان بالسنة
والمشترك وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين يصح بيان المجمل والمشترك
الا موصولا واحتج بان المقصود من الخطاب ايجاد العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم
والفهم انما يحصل البيان ولو جوزنا تاخير البيان اداى الى تكليف المحال احتج من جوزه
مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتداء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار
البيان العمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل انما يجب قبل البيان او بيان يغير كالتعليق
بالشرط والاستثناء تسميتها بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء

هذا ما وجدته في بعض النسخ من الكشف ولم يظهر لي وجه صحته فليتأمل

حقيقة ولكنه بيان مجاز امن حيث انه تبين ان عليه تسع مائة لا الفا وانه لجاء بلفظ لا يطاق في التغليق وانما صح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه صح منفصلا بما روي انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنتان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث متن التكفير تخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكروا نقلا عن الحافظ واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع مقارنا وعند الشافعي يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا وفي النكرة قطعا وبعد الخصوص لا يبقى قطعا فكان تخصيص العام تغييرا فالتحق بالقطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعندهم ليس بتغيير لان وجوه فيما قبل التخصيص بل هو تقرير صحيح موصولا ومفصولا وبيان بقوة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عن استدلال على جواز تخصيص العام متراخيا بمخصوص منها قوله تعالى انا اهلكنا امرأته الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته قدرنا انها من الغابرين والله تعالى امر بني اسرائيل بدخول قرية مطلقة ليظهر امر التبديل عندهم والمطلق عام ضدهم ثم بين انها لهم بعد سواهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تتحقق فلا تحتمل التخصيص فكان تقييدا المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الا اهل عمران منا واهل قريتك ثم لخصه بقوله ليس منهم اهلك اجاب عنه بقوله والا اهل عمران منا واهل قريتك لان المراد منه اهل دينه لا نسبه فعلي هذا يكون الاهل تركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وانزل ابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المتشابه جائز الا انه حقق بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام يلحقه خصوص متراخ فانه لما نزل لما جاء عبد الله بن الزبعري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله

اقتريهم يعبدون في النار وانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بنا ول عيسى وعزيرا والملائكة لان ما يختص بما لا يعقل لا يكون متناولا لهم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعري فكان بناء على ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نقلا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء تابعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فيعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعد اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب المرجب كما في التغليق وعندنا يمنع كليهما كما في التغليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسع مائة وانه لم يتكلم بالالف في حق دين المائة وعند الامائة فانها ليست عليه فان صدر الكلام يوجبه والاستثنا ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا الاصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف بقدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان وهنا ان يجعل موجبه مقدار قيمة الثوب لانفي جنس الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عندك انما هو في اعمال المتصل وهذا من قبيل المنقطع واوقدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكم يعارض حكم المستثنى منه وان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ونفاه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي كان نفيا للكل اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الا له بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاثبات كوقوعه في الانشاء بنت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف لحملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين انزكونه نافيا لما اثبته اوكا فلذهم

وهو الاصل في الحقيقة ومعصول وهو الاصح استخراجه من القدر اي صيرورة الكلام بان لا يكون
المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فصل عبده حكمه بخلافه الاول قال الله
تعالى وايتما اكتم تعبدون انتم وابائكم الا قدرون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب
العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدو وقع على الجميع قال الزجاج يحتمل
ان يكون المعنى فانهم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال لجميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني
لم ابرأ عن عبادته وابتدأ ما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء
متى تعقب كلاما اي جملا معطوفة صفة كلام او حال بعضها على بعض صرف الى الجميع اي جميع
ما تقدم ذكره فقولك لزيد علي الف الا مائة يكون علي الف درهم والخالد على الف درهم الا مائة
كالشرط اي كان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي
طالق علي حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط
والجامع كون كل واحد منهما ما نعا للحكم وصفا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه
يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح
صيرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه
مبتدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء وانما
يقبل به الحكم ان متصل قوله ان حرف دخول الحق في الحكم وذكر الشرط يفيد ذلك لانه
تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا ايتنا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان مصروف اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة
اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع
للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذا بما لم يوضع للبيان
وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام لا استقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكمه
النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى
هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم البيان غيره وهو النطق وقد
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي
لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو الذي
هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق

حكم ص

درهم ص

حتى
الاستثناء يتعقب
كلاما مسطوفة
بعضها على
بعض

استثنا

الكلام صح الامر بفعل من ذلك وقد هاهنا للقطع فالواو الاستئناف اخرج حكم
ما بقي بعد الا عن حكم المستثنى كما قلنا ثم من ابى اضافوه من ابتدأ نحوي واذا ثبت
الوجهان وجاز الجمع بينهما الاصل فقولك له علي عشرة الا ثلاثة في معنى اي تحقيقه
وعبارته لتحقيق المقصود المبين بسبق الكلام احد واثنان فهو بيان ضرورة لانها مبين من الصيغة
من حيث ان نفس الكلام لا يفيد ذلك بل هو عبارة عن الاستثناء فصار الكلام بحكم خلاف
حكم المستثنى منه تحقيقا لان الاثنين موجودة من حكم يوقف استثناء كما يوقف الغاية
فالباقي بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم عمل الاثبات فصار بيانا محققا وكان الاستثناء
بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيان ما لبس والناقص العدد كان الغاية بيان
انها انتهت مراده من المغيا فكان الاستثناء بيدخل على النفي فينتهي الوجوه وعلى الاثبات
فينتهي النفي وكذلك الغاية تنتهي بها الحكم السابق في ظاهره وهذا الجمع فانه يحسب القضة لكن
لما كان العدد مخصوصة اجعلناه عبارة والمتناول المذكور مخصوصا قابل ليقترن به العدد جعلناه اشارة
وكذلك اخبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله لكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها
قصدا لان المبتدع في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين تركوا معه غيره صحاح
الى النفي قصدا واثباتها لله تعالى فرع عنه محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل
يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فكفى في اثباته
ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نقض في خروج
حكم المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يصح اثبات مثل حكمه مع خلاف الغاية فانه ليس
كذلك حتى يصح صرف الى البصرة وجاوزه فلا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء
الجواب عن الشافعي انه يكون تطريق المعارضة تسوى فيه البعض والكل كما يصح فان
نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولا يسوق البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا
لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار اما نقول لا يصح استثناء الكل
فيما يصح الرجوع فيه كما لو صيره فانه يصح الرجوع عنه ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال
اوصيت بثلث مالي الا ثلثه مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام
عبارة عنه لقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لانه اتى الى لسان قوم وهم معقول كلامهم
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو الذي يطلق عليه لفظ الاستثناء وهو ان متصل

النسخ

هذا خبر واحد فيجب نسخ القرآن به وهو ما روى انه عليه السلام قال اذا قال الله تعالى صلوا صبيحة غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنه وان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن فكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والامامي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عندهم لان الاجماع عبارة عن اجماع الائمة ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال في الاسرار وجاز نسخ الاجماع بالاجماع كأنه اراد به ان الاجماع يتفق ان يكون لمصلحة ثم يتبدل لان المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسنة حتى عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام اجماعهم على الخطأ او لا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلما شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وتقابل ان يقال لا نسلم ان المجمع المخالف خطأ واما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا نقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول حينئذ لا نعلم ان الامر كذلك فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا مترجحا كذا في الميزان وفيه نظر لان النقاد المعترف كونه متن حيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المتأخرين لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم يسقط بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته واما صحة النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب الكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم

والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل رفعا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي مثلا اذا قال الله تعالى صلوا صبيحة غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنه وان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن فكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والامامي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عندهم لان الاجماع عبارة عن اجماع الائمة ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال في الاسرار وجاز نسخ الاجماع بالاجماع كأنه اراد به ان الاجماع يتفق ان يكون لمصلحة ثم يتبدل لان المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسنة حتى عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام اجماعهم على الخطأ او لا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلما شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وتقابل ان يقال لا نسلم ان المجمع المخالف خطأ واما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا نقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول حينئذ لا نعلم ان الامر كذلك فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا مترجحا كذا في الميزان وفيه نظر لان النقاد المعترف كونه متن حيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المتأخرين لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم يسقط بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته واما صحة النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب الكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم

هذا خبر واحد فيجب نسخ القرآن به وهو ما روى انه عليه السلام قال اذا قال الله تعالى صلوا صبيحة غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنه وان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن فكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والامامي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عندهم لان الاجماع عبارة عن اجماع الائمة ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال في الاسرار وجاز نسخ الاجماع بالاجماع كأنه اراد به ان الاجماع يتفق ان يكون لمصلحة ثم يتبدل لان المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسنة حتى عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام اجماعهم على الخطأ او لا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلما شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وتقابل ان يقال لا نسلم ان المجمع المخالف خطأ واما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا نقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول حينئذ لا نعلم ان الامر كذلك فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا مترجحا كذا في الميزان وفيه نظر لان النقاد المعترف كونه متن حيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المتأخرين لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم يسقط بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته واما صحة النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب الكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم

النص ص

وهو ص الرواية يعني يحتمل ان يكون النسخ لمدة عمل العبد ويحتمل ان لا يكون بيانا

قوله العقد

لان الفعل منهي عنه في يوم النحر والنسخ كان قبل التمكن

والنهي

جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق الكتاب فاقبلوه وما خالف فردوه وناسخ مخالف لموجبه وجوابه ان المراد من المخالفة المعارضة فيما او جهل التاريخ ونحن نقول هكذا ولما كان فيما انوار والتاريخ بينهما وما قام دليل جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به خرجت عن ان تكون مبينة لانها تكون مبينة وجوابه ان المراد من قوله لتبين ليبلغ وجاز ان ينسخ بيان مدة الحكم فاذا نسخ حكم الكتاب يرجع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه ليتحقق غير متلق كما يتحقق ان يبينها بوحي متلو كما لم يتح ان يبين مجمل الكتاب بعد ان تبين بيان مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المصابرة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فامر بتركه بما قبلناه وهي لم تزل حتى يقوم الدليل على نسخه وهذا حكم ثابت وهو قوله تعالى فولوا وجوهكم شطره الذين هدى الله فهديهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان سريعة من قبلنا انما تلزمنا اذا سردت لنا سنة لنبينا فلا يخرج عن كونه نسخا لسنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انها مما ان الله اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكما يحتمل النسخ دليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد لما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواتر مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به تعنون ان اصل الحكم مقطوع به او دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما تقطع دوامه وبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لاحتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لانقطاع بان النسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حياة النبي عليه السلام

سلم
نسخ السنة بالسنة

سلم
والسنة المتواترة على مثله

سلم
قوله من بعد لتنزيله التابيد

بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد المراد به ما وجد في كتاب الله مما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين انسخت بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وما نسخ من القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل ما روي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ وهو ابن عباس فاقطعوا ايمانهما نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب شذ الرواة بين او بالانساء كذا قاله فخر الاسلام وقيل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وفي حكمهما فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روي قلت ذاك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعي وقيل ان يقال ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة نسخا وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود بالكلام وحكم الخروج عن العهدة بالبيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكم الخروج عن العهدة بالبيان المقيد لاغير وهو ضروري ثبوتا لتقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة الاطلاق فكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون التقييد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الثاني في تخصيص ان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وهو حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فلا فيما بقينا ولما لم يكن خبر الحكما لا قلنا لكن بتبين ان العام لم يكن متناولا لما خص منه وهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج وايا ما كان فبينهما تباين الخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلنا التخصيص اعم من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه

سلم
سؤال معرفة المتواتر من الآحاد وقوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به

سلم
القرآن ثبت بالتواتر

قلنا لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان
خلاف الاصل حتى ابينا تفريع هذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه
غير صه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
وعنده تخصيص فيجوز قلنا نقول لما جاز لان النفي سياسة جاز اذا راى الامام المصلحة فيه
وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لا يستلزم هذا
القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة
وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل
وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد ه

فصل

افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها افعاله الاختيارية صالحة للاقتداء ولان الباب
لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان
انها ليست معصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع
عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلة عندنا
وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا
عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة
ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف افعاله عليه السلام
الي صه الى اربعة تبعا لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في
الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا
يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب
عنه ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيها الواجب الاصطلاحي
لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة
اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة
فرع صه فعله النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله
شرع في بيان حكمها بالنسبة الينا وفيها اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيله واكتفى بذكر ما هو
المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه وفعله عليه السلام ان عرف انه كان سهوا

الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد كذا في البزدوي تبيان

كالتسليم على يمينه ويساره او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال
بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل
من صه ان كان يمنع الامة ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز بل يتوقف
والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى بتلك
الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على
الوجوب والندب وجه القول المختار انه في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام

الوحي

والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع امور بالوحي الذي هو نوع من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة
الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب العلم اليقين ظاهر
وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عليه السلام
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري لما في الشك بان المبلغ
ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني
قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى
الهم صه لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه
من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المآل فان تقريره
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قال بعضهم
وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون حظه اي لا يكون الاجتهاد من

خطاب النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى انه لا
ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابه ان قوله وما ينطق
نزل في شان القرآن بدليل ما قبله وما بعده وبهذا القرآن هو الذي نفسر وانما العرب يحمل من مكان البعد
تقول رميت عن القوس حقيقة وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي وانا
سلمنا انه نفى عنه النطق غير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا
يكون وحيا فان الاجتهاد مستند الى الوحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء
وعندنا هو مامور بانتظار الوحي بما يرد اليه لاحتمال اصابة النقر بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع توحي وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة
ثلاثة ايام وقيل تختلف فوت الوقت وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مدد يخاف فوت الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد لانه لو جاز
كان ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النقر فيكون ظنيا فيجوز مخالفته واعلم ان قوله
يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الحكم لان مخالفته تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما عاتب عليه والثاني لا يدل القرار على الخطاء
لانه يودي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غير اي يكون الاجتهاد
من غير النبي صلى الله عليه وسلم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال
الخطاء والقرار عليه فهذا ما ذكره المصنف نظير الماذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم كالاظهر وهو ما اعتقد في الفقه من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه اي حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحرم مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند
الله وما ذكر من وجوب هذه الصفة فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا ملزمة اذا قص الله
ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله فقص الله ورسوله
لانا امرنا علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعها لما انهم حرفوا
الكتاب من غير انكار علينا نعم شريعة رسولنا عليه السلام لما تحقق شهود السماع في اقوال
الصحابة ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه
في قوله وفعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل بتولينا القياس به اي قياس اتباعين

ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مقتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال
السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر وكان قوله مقدما على
رأينا سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول
عليه السلام والاحوال التي تستفتيهم الاحكام وهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا وجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس نصيبين
جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم فلم يكن مدركا بالقياس
قوله محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد واحدا منهم اي من الصحابة سواء كان
يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لنا قض الحج لان الصحابة خالف بعضهم بعضا
وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فلزم التناقض وهو باطل وقد تقول اصحابنا وهم
ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس من مثل المقادير كما في اقل
الحيض وهو كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة وكفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن
مع ان القياس يقتضي جواز عمله بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة التي قد باعت بستمائة بعد
ما اشترت بثلثمائة بئسما شريت واشتريت ورد الله عليها جهادها ان لم يتب وان الله تعالى
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب واحتجوا بما روي انه عليه السلام قال اصحابنا
فيما يدرك بالقياس بمنزلة النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فهذه المسئلة ارسالهم مختلفا لدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على تقدير قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقدير القياس
كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية راس المال ليس بشرط في السلم فيما
اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يضع
بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه فلهذا جوز ابو حنيفة شرط الاعلام
بحرز التسليم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال بقضاء ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار فالاضافة الى ما اضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب فلا ضمان فيها بالاتفاق وقد قالوا
وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن احتياطا صيانة لاموال الناس وخالف
ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين كالاجير الخاص فلا يضمن وهذا الاختلاف اي
الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان انما

الرأي ص

الفاء زائدة في خبر لما كما في قوله تعالى فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد

الشرائع من قبلنا ما لم يرد شرعنا بخلافها

شرائع من قبلنا ملزمة اذا قص الله او رسوله علينا

انه ص

ان يذكروا الا ان تخصيص محل الاجماع يجب ان يعتمد على دليل وبرهان وكل ما امتنع منهم
اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد التابعي وكان ذلك
اختلافا في الرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحرموا انتفاء من لم يصل الله عليه وسلم تعين وجه
الاجتهاد محل القياس وانتفى القياس لتحقق ترجيح احدهما على الآخر بما
شاء بشهوة قلبه ومن غير ان يلزمه ان ذلك القول لم يعرفه فكيف سلمانه لانه لو نقل
من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولما التابعي فان تم فقوي في زمن الصحابة كشريح
والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مذهبهم عند البعض في الفتاوى كذا روي عن
ابي حنيفة رضي الله عنه لانه لما كان احدهم في الفتوى على اثر رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم
يجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان علقمة رضي الله عنه تحاكم الى شريح وروعه وقال روعي عوفها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي عطفا سابدين من علي
فشهد له فيه قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان رد علي رضي الله عنه حين سمع شهادة الابن لابيه فسار الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله ان درعك
ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفي الاسلام اختلاف رواية النوادر وتابعه المصنف وصاحبي
حنيفة انه قال الا اقلدهم هم رجال وانا رجال لان قول الصحابي انما حجة لاجماعهم
السماع واصابتهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك
معدوم في التابعين وكان شيخ الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر واذا لم
تظهر قوته ولا ترجح احدهما في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ٥ شريح
عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة واقام به بعد ذلك قاضيا
خمسا وستين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير وهي استعفى
شريح الحجاج من القضاء فاعفاه فلم يقض الا ثنتين حتى مات سنة تسع وسبعين هكذا قاله
الصبي رحمه الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد
الامم السالفة وقيد في عصر نفي توهم رجوع الاعصار وخرج به على امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه

الى الرأي فقال اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع
وهو عزيمة وهو الكل منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان
كان من باب اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد في المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على شروعيته وصحته وهو ان تكلم او يفعل البعض وتابعه البعض اي يتفق بعض
المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد
مضي مدة التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم وسمي هذا اجماعا سكوتيا وانما كان حجة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبته الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة وشرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لاذى ذلك
الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في كل حادثة حرج بين فينبغي ان
يجعل اشتهار القولي والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تاديه اهله الى الجواب
ولا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنهما في الفرض فقيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهيبته منعتني وروينا قبيل صحيح عن الشافعي انه قال
السكوت لو كان قولا فقد رأيتهم يتفقون عليه وكيف الزم الشافعي هذا الا اذا كان سكوت
القليل دليل الرضى والوفاق مع عدم تكلمهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضى اولى وقالوا ان
يقول انما لم يصح سكوت الاقل ليدل على الرضى الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم
اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد انقيادا للاستماع
الحق من غيره حتى كان يقول لاخيه فيكم ما لم تقولوا او لاخيه لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف
الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهليه وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد
يأتي في باب القياس الا فيما يستفتى فيه الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واستقراء الحدود والاحكام فان اجماع العوام فيها كاجماع المجتهدين ليس فيه اتباع اي اتباع البدعة
واهوائه لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما ثبتت بالعدالة وذهب
ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان الامة
انما تكون حجة لعصمتهم عن الخطأ وهذا يلزم ان تكون العصمة ثابتة للمجموع ثابتة للبعض
والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يقبح خلافهم

فيه ص

فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة ومن جملة وفي اشتراط عدتهم أو نسله وسطه الأدوان

لا شرط فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم مع صحابته كان يحتج عليهم وهو في الصدر الاول هذا الاصل فقال عليه السلام فاذا تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فلما ماذكرته دليل على فضله فانه جعله حجة دون غيره وكذا اهل المدينة بعض كون اهل المدينة الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخبث خبيث فكون متقيا وهم اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وانه محمول على نبي الخبث في زمن الدجال عليه السلام واتفاق العصر يعني وتجميع المجتهدين بعد انقراض عصر على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقراء الاراء واستقراءها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقراء ولنا ان ادلة الدالة على حجية الاجماع لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وتمسك الخلاف نظر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع الذي عدم الاختلاف الى عند ابي حنيفة رحمه الله يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف فعند الشافعي الى هذا الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وقمر الائمة السرخسي واشار اليه قوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلا بان مسئلة ام الولد وهي اذا اقضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويكون ذلك جوابا عنه بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع تختلف اذ عند اكثرنا لعلمائه ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فقضاء القاضي ببيع ام الولد محل اجتهادا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه تشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر ه

وفي المحصول عن هو الاصح اخره

فيه ص

وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل وان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون ما لقصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تتحقق الاجماع وهب فهو الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع ليلا يتصور من تواطيهم على الخطأ وهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله

قانته

ويدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به الاثنان والبينة السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدونه ذلك وحكمه في الاصل ان ثبت المراد به اي الاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة هذه الامة فيدخل به الاصل لان الاجماع لا يكون موجبا للحكم قطعا اسم العارض كما اذا ثبت الاجماع بنقل البعض وسكوت الاخرين فانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امور الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد الاجماع وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فتجب متابعتهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فكون اجماعهم حجة فان قلت لا يدرى من قبول شهادتهم صدقهم حصصه فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهم مع ان صدقهم مظنون قلت الله سبحانه وتعالى يحكم بما باعيانهما بالعدالة او بحكم بحق منا بصدقهم ما حكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستدعي الاجماع قد يكون من اخبار الآ كاجماعهم على حد شرب الخمر فان سبب الطعام قبل القيء والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام كلوا لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس فيكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض الاجماع لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس وقيل ينعقد لاعن دليل بل بالهام وتوفيق

ج مستند

قوم

ان عدد من الكتاب والسنة الخ

الاجماع على الامامة ابي بكر رضي الله عنه وسبب الاجتهاد وهو الاختيار الامامة في الصلاة تبيان

بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا او يوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام
ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الا اجماع على حكم من احكام الله تعالى حراما
بل بناء على حديث او نص خصوص او عموم مثل ما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام
والاجماع فيها واقع عن دليل لا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلفي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر
فانه موجب العمل والعلم قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها
واذا انتقل الينا بالآحاد بان روى ثقتان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد
فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجمع الصحابة على ما نقطة الاربع
قبل الظهور وتحريمه كجمع الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيح حتى قال بعض الشافعية
الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع فلما
الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل بالاجماع الظني فنحن هو في مراتب لما ذكرنا من الاجماع
باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاول اجماع
الصحابة تقاسا اي تصريحا من الكل اختلاف في جهته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حقا كمن جاحده
الذي يعني الذي بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان
السكوت في الكلائة على الاتفاق وذا نقض وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
من الادلة القطعية بمنزلة الخاص المخصوص من النصوص اجماع من بعدهم اي اجماع اهل
كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سلفهم فانه بمنزلة الخبر المشهور وظاهر كلامه
يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة وقيل ان يقول
الدلالة السكوتي في الدلالة دون النطق فكيف يكون السكوتي فاعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لامكان الاختلاف فيه لانا نقول انما خالف الاجماع
السكوتي اكثر كان انهى والباقلاني وابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول يسقط
فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد لا يوجب العلم ويكون حجة على القياس كخبر الواحد
والامة في عصر اذا اختلفوا في مسئلة على قولين كان اجماعا منهم على نفي ما عداهما
اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر فمن نازل جارية اشتراها
رجلان ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل انا لو طئي يمنع الرد وقيل لا يمنع والرد مع الارش

فالزوج

فالزوجة فحينئذ انما تكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز فصل هذا في الصحابة خاصة اي
ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على القولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطرد جار في اختلاف كل عصر هكذا
قيل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لانه
يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل سنة الصغير في سقوط الخطاب بالنحن
عن افهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء وقيل ان يقول لا نسلم جريان بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير صحيح
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا
معدومين ولا يلزم من كون احدهما معدوما ان يكون الآخر معدوما والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم ولهذا الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو انه مشترك
المذكور في مثل علته في الآخر اختار لفظ الاباحة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال اباحة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد
احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وفي قوله تعالى عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وصح بيان ان الاحكام كلها في الكتاب
بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فان لم يوجد فالاقتداء على الاصل من وجه او عدم وامّا
السنة فقوله عليه السلام تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي ما
لم يكن بهما فان ضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذي هو علة غير منصوص عليه ولا موجب اثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب العمل قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق
الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره كذا قاله نصلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ
معروف وهو ما روي انه لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما

فالزوجة فحينئذ انما تكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز فصل هذا في الصحابة خاصة اي
ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على القولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطرد جار في اختلاف كل عصر هكذا
قيل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لانه
يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل سنة الصغير في سقوط الخطاب بالنحن
عن افهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء وقيل ان يقول لا نسلم جريان بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير صحيح
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا
معدومين ولا يلزم من كون احدهما معدوما ان يكون الآخر معدوما والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم ولهذا الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو انه مشترك
المذكور في مثل علته في الآخر اختار لفظ الاباحة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال اباحة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد
احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وفي قوله تعالى عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وصح بيان ان الاحكام كلها في الكتاب
بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فان لم يوجد فالاقتداء على الاصل من وجه او عدم وامّا
السنة فقوله عليه السلام تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي ما
لم يكن بهما فان ضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذي هو علة غير منصوص عليه ولا موجب اثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب العمل قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق
الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره كذا قاله نصلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ
معروف وهو ما روي انه لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما

حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله يناقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عليه السلام سأله عما يقضي بعد ان نصبه للقضاء
وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول
دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على
الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريطا والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان
يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثل بفتح الميم وضم الثاء فسر بالتامل بالاعتبار وان كان
المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل
التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لكفى
عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك
وجود معنى الحكم المنصوص في عينه يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور
على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص
فان قلت الاعتبار المامور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس المشروع حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو
دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على
ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتامل في الانسان
معنى الشجاعة لاستعارة الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين من حيث
انه تامل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا
اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت
لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم

العقل

العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو
ضروري جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا
لا يفيده قلت اذا جاز العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او
اهمال الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في شأنه قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها
بما ذكرت فيه وها هنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره
بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شأنه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين
والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو
الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل وزنا
بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربا الفضل على
القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في
حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم الحرمة اي حرمة الفضل ثبت بناء على فوات
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في
صفة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية
الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت
بجنسها تقتضي ان تكون امثالا متساوية وان تكون كذلك اي لن تكون امثالا متساوية الا بالقدر
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر
كما في العدديات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة
اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا

وسقطت قيمة الجودة في الدونيات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة
حقيقة ثبتت باذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان
المالية تزداد بالجودة فان من باع قفيزا جيدا انضب رديء وهو يساويه في مقابلة الجودة يجوز واما
قفيزا جيدا بقفيزين رديئين وهما لا يجوز بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء هذا
حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابتا باشارة النص لا بمجرد الرأي
وقد جرينا الآن هذا شروع في بيان ما الموجد فيه نص هي وجدنا مقاديرين الا تفاضل معهما
كالجص والدخن اي الذرة اما لا متساويا وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت قلنا اتباعه اي اثبات حكم النص وهو كون العقد
خاليا عن الربوا في كونه حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي القياس المتنازع
فيه بيننا وبين نفاة نظر المماثلات اي العقوبات الثابتة بالأمر المتفقة هو كون كل واحد
منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم
الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال في
الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا
العهد في واقعة احد خرج النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام
ليكمل المتأخر فقونا ليهود انا لا نخرج من الحصن فان قاتلوكم نحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم
فلما يئسوا من نصرتهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا جلاء لاول الحشر معلوما وخرج اي وقت اول
الحشر وحشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرج من ديارهم لمنعتهم وظنت بنو النضير ان
حصونهم تمنعهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب
والنجارة فسدوا ابواب الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي
المؤمنين تسببهم في ذلك كانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل
قتل النفس فاختار بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا الى الجلاء الى الخروج كما يصلح

للقصل فيكون كونه بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله من ديارهم
بيان لفظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرر هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام الثاني بعد ثم
وعانا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي ما وضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما
نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
يعمل به فيما لا نص فيه والجواب ـــــ عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء فهم من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون
باسم الموضوع له فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد بالرأي الفاسد بدليل قوله فاسئلوا
ما لم يكن بما قد كان فان قياس الحدود بالوجوه فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فوان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل
فيه شبهة لكون وضع الشرع الاسباب علي وجه يكون فيه شبهة لاجل الهدر كالدية والعاقلة والقسامة
الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصل ـــ في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان
الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها او بكل واحد منها
والباء اشارة قوله الا انه لا بد فيه ذلك من دلالة التعيين اي دليل يميزها من العلة عن غيرها والثالث
قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول
في حال القياس والا لكان يحتمل ان يكون حكمه لخصوص يقترن من وجب اي في خص به لكفى كون الاصل
في النصوص التعليل عبرة عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل النص
عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم القياس
تفسيره وشرعيته كما ذكرنا وشرطه وركنه وحكمه ورفع هذه الامور الخمسة تجب معرفتها
في القياس شرطان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر
اذا قيس عليه الارز والفرع وهو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في
المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو فرع بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا تفتقر الى غيره وسيتقيم اطلاقه على المذهبين وقيل الاشبه

ثم ص

اجلاء

فاشر

اجلاء

قوله ص

لفتوحه

هو الثاني لان الذي يتبني على التعبير عن الحكم وقد يحذف اعرف هذا فنقول ان كان المراد من
الاصل المنصوص في شرطان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكم اي منفردا مع حكمه بذلك الحكم
ليس المراد من المخصوص النفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير بالغ من القياس الا ترى ان اهل اللغة
لما بحثوا عن اية القتال التي هي الشيوخ والصبيان القياس الباء بمعنى مع مضمون راجع الى الاصل
والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنقض آخر
الباء للاستعانة كما في قولك كتبت القلم اي بسبب نقوا آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في حكمه صلة
للخصوص وهي تدخل على المتروك كقولك اجعل على القلب كشهادة خزيمة اي قوله شهادته هذا
هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وهي قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين فقصته ما روي انه صلى الله عليه وسلم اشترى فاقة من اعرابي
واوفية الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هل لك شهيد 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 تحضر فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء فلا نصدقك فيما تخبر به من
اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسب فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان
المنصوص عليه اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بذلك الكرامة من بين سائر الحاضرين لانه جرى الشهادة
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره كجعل الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام
في افادة العلم كالعيان ولذا لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتاتى
المجهول الا بالعلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل معدولا عن سنن القياس اي
ما يلائم كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام
من صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس الحطي عليه
واذ يتعدي الحكم اذا شرعت الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص به هذا شرط ثالث
للقياس تسميته لكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع
الى تحقق التعدي فانه لا تتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي

منه ص

ص

بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله اعترض علينا بان تعدي الحكم وهو انتقاله
من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا
له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
بان المراد ان تصوره وتصوره شرط له لا نفسه والا لتعذر في ان يكون متصورا وتصوره متقدما ووجوده
متاخرا والثاني ان يكون التعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية وذا لا فعال والحروف والخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء
ايضا لانا رايناهم عبروا لضرب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا اشتد سمي خمرا فكون خمرا اسما
والدور انما يفيد فلبثة الطبخ والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فكون خمرا ايضا الا ترى
ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدور لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر
فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي ثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الاخص
بل بوجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى
الخزف ياقوتا وهذا كما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون
الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان ثابتا بالاجماع لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس المرجل
على المقلاع في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن
قياس المرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي
بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت
في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن
نظيرا يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون
في الفرع ما لو كان كان ذلك حكما القياس موافقا لحكم النص لم تكن للقياس فائدة وان كان مخالفا
كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي اذا كان حكم موافقا
لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما يتوقف المصنف
الشروط فرع عليها احكامها وهذا مندرج على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز
التعليل لاثبات اسم اذ الواسطة بان يقال انما سمي ما يحرم في محل محرم وهذا

الاسم ص

نص ص

المعنى موجود في اللواطة فتكون اللواطة زنا فيجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي
ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا
حتى لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطي والكافر اهلا لها
فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في
الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية
الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا
بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى
للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه
فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الى قوله عليه السلام فانما اطعمك الله
وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو بخلق الله ايضا على مذهب السنة فلم يجعل ساقطا بوجوده بكسب العبد
فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل
لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم
عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل
في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا
ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان
في كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين
والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل
وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغيير وذلك الشيء هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق

تغيير له

الشرط الرابع من الشروط الاربعة

الشرط صح

تغيير له والشرط الرابع اي الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من
الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان
هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة
تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل
لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على
وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوي دل على عموم صدره
من الاحوال هذا جواب لنقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل
لان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين
واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع صح
وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد
منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار
التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حقه
في الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم
بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم تجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي بالاذن الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد
ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء

بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو من الشاة والبقر والمعز من المقدرين في ذلك لا محتملا اي في ذلك المسمى لا يحتمل انجازا وعد الله للفقراء من يعينهم مصارفا والمواعيد تكثر حاجاتهم فلا يكون خبرهم مصلقا بعين المنصوص بل باطلاق المال فكان الامر بانجاز الموعود اذنا بالاستبدال لتقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت انا استبدال المسمى بالنقص الصاحب التفضيل لا بمجرد التعليل وبكونه لو كان القياس ما حصل اي وصف جعل علة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس ولما جعل علة لان جعل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى فصار الحكم في المنصوص لما كان مضافا الى النقص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق كان ذلك دليلا على وجود حكم النقص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا كان ذلك ايضا دليلا فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة ممن ان تتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكونه اظهر اثرا في المنصوص لكونه اقوى منه وانعدام النقص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل فيه اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا لم تكن لها اثر في حكم الاصل لا نقص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل لما على حكما انها كان امر من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص اي من الاوصاف التي اشتمل عليها النقص اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال النص الربا على الكيل والحنس او بغير صيغته كاشتمال النص النبي عن بيع الابق على البعير عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النقص احتراز بهذا عن العلة الغائرة اذ ليست بركن للقياس لوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا

قوله

النص ص

اشارة

اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان ذكر صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقف عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل لما على حكما النقص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة علمنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا بتعين الزكاة في المصوغ منهما كما هو في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والحكم عليها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالعسر في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد من الثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال تقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كما تنجاز في قوله عليه السلام فيما دون عرق الفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عليه السلام لاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق الفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين جواز باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فكون قياسا في اللغة فلا يجوز وها هنا معنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال عليه السلام للمرأة التي سألته الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله احق ان قوله عليه السلام دين جعله موصوفا بالدينية في الذمة وذلك بالوجوب وله حكم وفرد كعلة تحريم التفاضل وهو الجنس او الكيل وحده او الوزن وحده وعندنا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل وجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله

عن ص

وحده ص

عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقد العاقد
ولكن ليس في الحنطة لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار انه وجد السلم المنصوص
عليها ووجد انه علة لذلك المعنى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي
عاقدا والاحاد صفته فيكون ثابتا باقتضايه فيكون كما لو ثبت بعينه وقوله اي دليل
الحكم المعدود على الفاعل كون الوصف علة لما ذكرنا ان كون القياس هو الوصف اشار الى
الدليل الذي يعلم به ان شهادة كون الوصف علة صلاحه وملائمته ظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به قبل القياس كان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما الشهادة بان يكونا عاقلا بالغا
مسلما لا يقبل بالمرتبة عدالته والمؤثر اعتبار الشارع عين العلة وجنسا وعين الحكمة
وجنسا وبيانه اقسام الاول ان يظهر تأثيره بعينه في عين ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب
كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث
لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثاني ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض طهرا في
عينه باعتبار ان كلا منهما الخ وقوله ثم ذلك الجنس جنس ذلك الحكم كاسقاط
القعود عن الحايض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط
الركعتين وعند الاقسام حجة وهي بجلالة الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكيل الضمير
باعتبار كونها مصدرا ان يكون في موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن السلف الصالحين بان لا يكون مأثورا عن طريق الامة في التعليل لان الكلام في العلة
الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان يكون موافقة للدليل
لما نقل عن الذين بيناهم عرفنا احكام الشرع وقوله في القرآني المراد بالمناسب اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لانقول لانها حرمت لانها تقذف بالزنا بعد
وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانها تنافي ابتداء لا سبيل الا الى الاسلام
لانه عرف عاما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالقهر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح ولقايل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع
وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ او ان احد ضمائه حذف التاء بعد الكاف والثاني جمع

المتفعل الى مفاعيل مقصور على السماع وقاطر ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما
يتصل به من الجزاء الام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معللة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار معاوية بعد الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا يتقيد عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فاثر اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصغر مظنة القصور دون البكارة ما اثر الطواف منقول مطلق لما
يتصل به من الضرورة نعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي
علل به النبي صلى الله عليه وسلم بسقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين فالطواف منشأ الضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة
في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ القصور والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية
صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقول علماء الكلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلل بشغل القلب
وجودا وعدما اذا وجد شغل شيء او غضب لم يحل القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء
او غضب حل القضاء اختار اهل الطرد ان العلل الشرعية اما ان راث على الاحكام لا موجبة
لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف اما مانعا للحكم فلا حاجة
بعده ذلك الى مسبر يعقل لان اما مانع الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب
عنهم ان ظهر العلل اما راث مسلم في حق الله تعالى جعلها اما رات لايجابه تعالى وانما
في حقنا فليست كذلك اي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجد
العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجرة الى افعالنا ونسب حل البضع
الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون تفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من
قال لعبده ان حرمت كلمتي زيدا وزيد يحقق مع الكلام كاد مع ان حر وهو علة
فلا بد ان يكون مؤثرا وهو من جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالمشقة من حيث ان كلا منهما
لا يصلح دليلا لان استصغار العقل اي عدم العقلة واضافة الاستصغار الى العقل

البكر

الصغر

الوصف احتلف في تعيينه فقال
بعضهم هو وجود الحكم عند
وجود الوصف في جميع الصور
وقال بعضهم هو الوجود فقط عند
الوجود والعدم عند العدم وقال
بعضهم الصحيح الاول لان
الكلام معه وجودا وعدما والنص
حاكم في الكل ولا حاكم له اي في حال
وجود الوصف وعدمه كقولنا
الصلوة والسلام لا تقض القاضي وهو
غضبان انه معلول بشغل القلب
لانه يحال له القضاء وهو غضبان عند
فراغ آلته ولا يحال له القضاء عند
شغل بغير الغضب وهذا
لانكاد يوجد الا نادرا
صح الاسرار

فائدته

باجله

مزه

المقيد

بادني ملابسة صحي طلبا لعلة فانتهي الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة من وجه اخر كي
لان العدم لا يكون علة الا من الوجه الموجود وصف لا يمنع وجوده وصفا آخر يثبت الحكم به
لما بيان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في
النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وما كونه خبرا لا يمنع قيام وصف
اخر فيه اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما يسقط بالشبهات
لانه لا يبطل برجوع الشهود بعدا لقضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت
بالمزل والاكراه فيكون النكاح اسهل بوبا من المال فلما ثبت النكاح مما لم يثبت به المال فلان يثبت بما
يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء عن عام الاحوال بعد مرور من جنس الاطراد
التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع متعينا لا يكون به سبب اخر غيره وهو
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم علتم بالذي في مواضع كثيرة تجويز وجود السبب الذي لم
يعلم لانه لم يعلم بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون الا بالغصب ومنها قولهم ايضا في المستخرج
من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في
ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار
لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني لثبوته في الزمان الاول بناء على انه كان ثابتا
في الزمن الماضي الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم هو الثبوت في الزمان الثاني لا نفس الوجود
وهو له موجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته اي الحال اضافة المصدر الى المفعول
وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض
قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما تثبت الشرائع بعد وفاته عليه السلام لما اجاب المصنف عنه بقوله
لان الثبت ليس بموجب يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء
عرض آخر مفتقر الى علة اخرى واذا كان البقاء غير الوجود لم يلزم من انتفاء البقاء عنه والجواب
عن الشرائع ان ابقاءها بعد الرسول عليه السلام لدلالة الموجبة لبقائها وعدم احتمال

النسخ فيها لكون نبينا عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم شرعي وجوبا اي ثبوته بدليله ترتفع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في
المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد
كان استصحاب الحال المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
اي دليلا على ما عدا ذلك الماضي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الغير ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وعادة الحلاف تظهر في مسايل منها ما ذكره المصنف حتى قلنا في الشفص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ذلك الطالب فيها اي في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيها ذلك وانما هو في يدك بالارث فان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا
يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ذلك ما في يد لان الشفيع يتمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب اخذ بينة لانه
يصلح للدفع فكل الالزام عنده وقد صح الشيخ المسئلة في بيع الشفص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها لو قال العبد ان دخل الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فقال المولى دخل وقال العبد ما دخلت فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد
لانه لا يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به تحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ذلك فان معتبر انما هو الدليل
القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا دليل ظني على اعتباره فلا يكون ملزما قاطعا
الغير كما لخص الحاصل ان التحري والاحتجاج بتمامهما من الاشتباه وهو عبارة عن تنازع اي ان كل
واحد منهما اما يمكن ان يكون في المتنازع فيه كقولهم زيد في غسل الرجل ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقولهم
تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل الرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا لعدم الدليل
يعني هذا الاحتجاج فاسد كانه علل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل
فيارمه دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله قيام الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلا بد له من مثبت فان قال هو وجود بعض الغايات مع عدم وجود بعضها قلنا هل

نعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم
فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل
بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غايته ما في الباب ان تعارض الاشباه
يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل
بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينبغي
وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول بعض
اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في
الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة
لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا
والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول
بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث آيات الثلاث ناقص العدد عن سبعة
يريد بها الفاتحة فلا تتادى بها الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بدون الآية وهذا
ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة
الفاتحة ركن حتى من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في

دخل صح

نخ

اي قول بعض اصحاب الشافعي

ان صح

الدين

الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستدلين وهذا غير منقول عن السلف بل احدثه من كان من
طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال الله في هذه
الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس
على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل تام ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد
النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب
على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك
اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
مدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات
فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا
دليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا
علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل وهذا احتجاج بلا دليل فان قلت
قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه
بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر قلت
لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا
خمس في السماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني ان القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب
فيما كان اصله في يد العدو وحرمة ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر
ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول
اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب

حكم صح

صادقين

شرط صح

يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا تحرم وعند الشافعي لا
تحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالراي وانما يجب على المدعي الدليل
من نص او دلالته او اشارته او اقتضايه لان الثابت بها ثابت بالنص فعلنا الجنس بانفراده
يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه
بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربا وصفة السوم في زكاة الانعام هذا مثال لاثبات
وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا
وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراي بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
السايمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم
والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه
السلام لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام اعلنوا في النكاح وشرط العدالة
والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان
الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا في صفة الشهود
وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي
والبتراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة
ام لا فعندنا ليس بصلوة خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بواحدة ولنا ما روي انه عليه السلام نهى عن البتراء
اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر
وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والزايد لا
بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا
حين سال اعرابي هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص

لا يشترط للنكاح شهود عند مالك رضي الله تعالى عنه

فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الراي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جايز عند
الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد
التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون
التعدية فكذا هذا ولان تعدية صحة العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان
الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه
يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفايدة على ان
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين
وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف
فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فايدة في العلة القاصرة
وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل
بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا
تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف
على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما
الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول
ونفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي لا بطريق التعدية
باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا
لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك
ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جايز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق

التعدية من اصل بان ثبت سببا وشرط الحكم بنص او اجماع فتعليل وتعدي الى محل آخر
فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وذهب
الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قلنا الملاطة علة لان ما
مثلا في كونه سببا للحد لا بد ان نقول ان ان اسبب للحد بوصف مشترك بينه وبين الملاطة
لم يمكن جعل الملاطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا
والملاطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده
الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل وما يبقى
في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد
الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولكم
نخرج الزنا والملاطة عن كونهما موجبين للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فاذا كان قد كان لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قولكم الوصف والتعليل الاقساع باطل لبنائها ابتداء لا بطريق التعدية لان ما
ذكر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس
الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان
تكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم
يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي نقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس
الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان
والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كما تسمع فان القياس
يأتي جوازه لعدم المتفق عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام لا
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان
يأمر انسانا بان يعمل له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك واجيب

وسلم الله التمن اولا
يسلم

وضح

بان النص ورد مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان اقتران شرط الخصوص عندنا
بالاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان اقتران شرط في التخصيص الاول والنص
مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتظهر الاولوية في مثال الضرورة فان القياس
تقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
تقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهايم
ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاكل بلسانها وتخلط لعابها النجس بالماء
وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى وانما
صارت العلة عندنا هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عند علة باثرها خلافا لاهل الظرد كما مر وقدمنا في القياس ان استحسان
الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة
والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول لا تشهي لانهم ان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نبين
به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من
القياس ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت
حكما انه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره
مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهايم وهذا معنى طاهر
الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع
بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر
الاثر لان الدباغ طاهر والمعتبر باطنه فرجح المعتبر لقوة اثرها من حيث الدوام
والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلاته
فانه مخير بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الان الركوع مشترع
الى الجنة دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد بها ثم يقوم
فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه لان الواجب

ايضاحه

ثم ان كانت مضمونة ط تقاس بها الطاهرة
لان سؤرها واستحسن السباع لان النجس
به وان كانت ولكن لا يمكن التحرز عن شرح التحرير
فكانت كالدجاجة المخلاة

لانه لا يمكن التحرز عن سؤر الهرة
بخلافه وان الرحمان نقوى الاثر ظاهر كان
ضعيفا لان الاثر في مقابلته قوي الاثر ظاهر كان
او ضعيفا لان الاعتبار للاثر

اولم يرضها لانها صارت دينا في الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الاتقاني وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ زفر اي يعتبر الركوع مقام سجدة التلاوة فانه سجدة في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا تجزيه لان امرنا بالسجود والركوع غير حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلأن لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثر الظاهر لان المامور به لا يتادى بضده فيفسد به وجه القياس لكونه لقيا ولى بالعمل لسبق قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع في نفسه مقصودة والبيع نذر وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل عمل المقصود من السجود لانه ركوع فيها عبادة كالسجود فسقط عند السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف فرقا للمستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن الاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي قضى تدريشه بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معاولة بل هي معدولة بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض للمبيع لا يوجب بين المتبايعين قياسا لانها متفقان على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع واما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات وجه الاستحسان ان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يعدي الى الورثة اي وارث البايع والمشتري حتى وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي يعدي وجوب التحالف من المبيع الى الاجارة حتى لو

اختلف

اختلف المتعاقدان في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ المستاجر في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الفساد لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ واما بعد القبض فالاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب بين المتبايعين الا بالاقرار وهو قوله لم يكن هذا مقدار الثمن الذي اقررت به بل هو اقل منه او اكثر منه وهذا لان المشتري اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا الا ان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة رحمه الله فيقتصر على مورد النص ولا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما مدع عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق قبل النقض وبعده وجوابه ان نسلم ان كل واحد يدعي عقدا ينكره الآخر فان العقد لا يحلف باختلافا الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلا يصح تعديته

منها ص

وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من قايس وانما يتبين الاجتهاد لشرفه وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يجري على الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهها التي قلنا مثل العام والخاص وسائر الاحكام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بها وافقها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما تعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة اية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما تعلق به الاحكام ثم وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه وحكما الاصابة تطلب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسايل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ان مسعود فيها اجتهد برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع بينهم ولم ينكره عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات التي من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف مسئلة الاسلام كالباقي

نفس ص

الاقسام

ابهات ص

هي ص

ايو يع طرقها من التواتر والشهرة والآحاد وكيفية تعرف نفس الخبر انه روى بلفظة الرسول او نقل المعنى وان يعرف وجوه معاني لغة وشرعا مسايل الخاص والعام وسائر الاقسام الذي كون ذكرها بيان

الحق في موضع الخلاف واحد

والنصاري والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة وكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء لا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لاحالة فان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله يقولون في قوم متحيرين في القبلة تحلقوا في الجهة من علم حال امامه فصد صلاته لان امامه يصلي عنده في القبلة الاعلى قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادي اليه اجتهاده عند البعض وابدا قال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فيدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وهو ان يكون فعله شرعيا فيكون ماجورا ومخطئا انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يوجب الاجر وقوله فلك حسنة يدل على ان خطأ ليس الخطأ الكامل فتقرر ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد وهذا اي الاجل ان كل مجتهد مخطئ ومصيب قلنا لا يجب تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته واما معنى هذا المعنى تخصيص الان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يودي الى تصويب كل مجتهد خلافا لبعض مشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم يحمل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالسلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبط لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زنا ولا حد وسارق ولا يقطع وذلك لبيان التخصيص ان نقول لما كانت علتي موجبة لكنا ای الحكم لكنه لم يجب اي لم يكن الحكم لم يثبت تلك العلة في صورة المعارض مع قيامها اي قيام تلك العلة المانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محلا لتاثير العلة هذا الدليل وهو المانع انما ذكرنا هذا الان بمجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علتها

ما انها

ظاهره

ما انها صالحة للمنع وعند انا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علي علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية تقتضي لزوم الحكم طالما كون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم تبق العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فلو لم تكن علة فيه علة وهو تناقض وذلك اي بيان كون عدم الحكم هنا فالي المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصاع النائم اذا اصاب الماء في حلقه انه يفسد الصوم اتفاقا ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع وقوعه ركنا في حقيقة فمن اجاز التخصيص اي تخصيص العلة قال امتنع حكمها التعليل بالمانع وهو الاثم وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار كالمكره كالاكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لان المانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى خبر من له الحق فبقي معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة على جواز تقسيم المانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا مما تعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا المانع مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء العلة كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضى ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الحكم ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من

الملك

والقابل ان يقول اذا ثبت بيان مانع حال للتخصيص

ای حصه فعلا

ای

النسخ بعد مضاء الاقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهما لكلام في الطردية الموضوع البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل تتباين باشتراط القياس وركنه وحكمه شرع في بيانه اذا القياس اما ان يتم بيانه او ان يتطرق اليه المنع قال ثم العلل وهي على ثلثة اقسام القاسمين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه واما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبدأ بها فهي طردية ومؤثرة وفي كل قسم ضرب من البيان والاحتجاج بالطرد وانكار فاسدا لالة ما اليها انظر فلذلك ذكر العلل الطردية لتعيين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو الزامها ايانه المعلل اي بقول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو مخرج اليد ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يحيى اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم تلزمه الكفارة فلا يتادى الا بتبييت النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تبييت النية اذا كان وجوب التعيين حكما لها مع وصف الفرضية فنقض تعليله عندنا لا يصح الا بتبييت النية وهو ممنوع ولئن سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما يبنى عنا فيه وانما النزاع في ان الاطلاق النية هل هو تعيين ام لا عندهم ليس تعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له من اخر رمضان فاطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كما توجد في الاداء فان قلت ان الخصم يقول التعيين طريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لزمك الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلام الخصم وانما يقول الا تبييت عندنا فان زاد واحد القيد في استدلاله لم يرد عليه بالمعانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تبييت النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب

وعلى كل قسم ضرب من الدفع ك

يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس تخصيصا لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده وهي عنده قول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام الاستفسار اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب بل الكفارة متعلقة بالافطار باليل لان جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاح اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها حالة باعث النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لو ظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صيانة في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحمل الاستيفاء او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى كينونته الا ترى ان الكينونة لا توجد التثليث وجودا كاملا في الغسل بل في الوضوء ايضا حيث يسن التثليث وركنيته وفساد الوضع وهو حمل قياس موضوع على خلاف مقتضى تنزيل الادلة والرد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي ابانها باسلام احد الزوجين هو قولنا لو اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لنا كدا النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقولنا لو الحادث بينهما اختلاف الدين فلا تقف الفرقة على قضاء

القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا في الوضع في الرفع فاسدا وكان صحيحا في
الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة في سبب زوال الملك والعصمة وفي الرفع
حدث باسلام المسلم وهو معدوم اصلا اذ لا طلاق اضافي الى وصف يأباه الحكم اعلم ان فساد الوضع
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراء انما يطلب
بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فانما مع فساد
الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد فتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه يبطل ويفسد
الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى واما النقض فيمكن الاحتراز عنه في محل آخر الجواب
عن النقض بان زاد وصفا آخر اذا كان العلة طردية وذكرنا ثمرة ذلك ليس بنقض في الحقيقة
كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف اقتران النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يقترنان
في وجوب النية فانه ينتقض غسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقة فان كل واحد منهما
طهارة حكمية عرف معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه
الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى
فانا لقياس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير مرئي وهو بالحدث كان كل البدن كذلك
بناء على ان النجاسة اذا كانت ثابتة في ذات كان المراد بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض
الاعضاء التي هي مجمع البدن فان الرجل والراس تبتل طرفا الطول وما يبدو طرفا العرض
تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث الكثير وقد صار في القياس فيما الاصح فيه وهو المعنى في الجنب
فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها
لان الحدث لو كان في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الا ترى انه تقطير اذ لا بد له من خبث في المحل
ليكون الغسل ازالته فهذا اما ان كان الحدث طهارة او وصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون
شرطا للاول لانعدامه بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث
في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ما ورد محتاج الى النية والحصر ان يمنع كونه من الحقيقة وانما كان
كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة فاما لو كان حكمية فان الله اعلم حكمتها فيفتقر الى النية

ولنا

ابي التعليل

للصلوة والتيمم ليست تدخل فيها فتطهر
الى الرجوع بان نقول كل واحد منهما طهارة

واما المؤثرة اي العلة المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المناقضة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالمناقضة وبعدها ليس للسائل الا ان يعترض عليها
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة
وهذه الادلة لا تحتمل النقض وكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه
الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال
ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى وجاء احد منكم من الغائط ومثال
ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سوى الكلب الميوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة
لانها طوافة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر
اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه
تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة
شرع زجرا اطلقنا في بعض المنفعة على الكمال اتلافا من وجه فلا يجوز اكثر اي لكن الشان
اذا تضمن مناقضه اي اذا ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطريق
اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالعرض على ما
نذكر ان شاء الله كقولنا في الخارج اي في التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري
عليها وهو قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول
فيرد عليه هذا التعليل ما اذا خرج البصاق اي الخارج النجس سيل يرد نقضا فانه ليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج
هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحينئذ ينتقل من مكان لا يصير حادثا فلا يرد نقضا على ان عدم
وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه منبت في تنجيس ذلك
الموضع فيه اي وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في
انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيثيات وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون

الباب المعارضة ص

ان ص

اي ص

موثر ص

فبهذا المعنى

منه

اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع
السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه
من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اي فيما لم
يسل لم يجب غسل الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد
عليه صاحب الجرح السايل فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو
حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض
من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد
حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه
مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه فلا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
فكذا هذا اي في صورة الدم فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في
الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة
من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على
خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما
يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السايل ينتهض مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان باتيا لا هادما
ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار
حجة عند السلامة عن المعارضة وكان اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة
اعلم ان في هذا امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقدير المعارضة وجعله
اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية
المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله نفى المناقضة عن العلل المؤثرة
بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت

ذلك صح

القول صح

هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزام اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه
قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السايل في المناظرة دليلك
وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة
ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السايل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل
وفي هذا الجواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست
كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما
والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل
لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون
حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية
حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم تبق علة المجيب
في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص
منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد
عليه هذا القلب طريقه ان يكون الشيء دليلا ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون
دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما
مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد
الحكمين على الآخر بمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما يحصل قربة على وجه يكون المضي فيهما

جواب صح

لازمًا بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد
لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوءمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب
والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدًا على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدًا
له بعد ان يكون شاهدًا له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان
شاهدًا عليك ووجهه الى خصمك صار وجهه اليك حيث صار شاهدًا لك وظهره الى خصمك
حيث صار شاهدًا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضًا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر
في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صومًا فرضًا
استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع
وهذا معين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء لان المصنف رحمه الله لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم
القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك هذا فقال لكن بينهما فرق
حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء
سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء
لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى هكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية
بعد تعيينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولورود صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما يدفع
المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير.
وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي
قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاه لو افسده

هذه اي النافلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد
عن الحج لان الحج اذا افسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي
فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما
باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا
يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر
فينبغي ان تلزم بالشروع عما يقتضيه الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل
انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدًا عليه شاهدًا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون
الشروع ملزمًا كالنذر فقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل
وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضًا لمدعاه بطلب المناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبًا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل فهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم
هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل
يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى
هذا النوع من القلب عكسًا وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول مثاله قولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم وفي هذا كان في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف
الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فلانه ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن
الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت
هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه
رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام

الوضوء

ويطرد ويكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس م

والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان
احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارض نصه ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السايل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة
اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بايراد الضد الحق مقابله نص بلا
فرض ابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجري على كل علة وهي ان يقول السايل للمعلل لو ثبت
ما ذكرت لي فرعك لكن ضدي ما ينفيه مثاله اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات تقتضي ذلك لكن
عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسوحات او زيادة
هي تفسير هذا او القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله
كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض
وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من وجهي القلب وهي معارضة
صحيحة حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا
تصح بها الا ان يراد في الاصل ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان
هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورد هذا لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا
شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارض بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في البنتين لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها كالتي
لها اب فيقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا ولي عليها ولاية الاجبار قياسا على المال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وتغيير الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
لاجله النزاع في اثبات اصل الولاية على البنتين لا في تغيير الوصف الذي اثبتنا اصل الولاية
والحصر في هذه المعارضة نفي ولاية الاخ على التعيين وليس في ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه
هذا الحكم غير الحكم الاول اذ المتعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها
مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا ابطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غيره الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب

والجواب وهذا صحيح هذه المعارضة او فيه نفي لما اثبته الاول واثبات لما نفاه الاول هذا هو
القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه
بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكون كونه محل معارضة لحكم المعلل بان
يكون الحكم الثابت بها مستندا لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل من هذا الوجه يظهر وجه
الصحة في مثاله لو كان في يدك شاة العبد المسلم لانه على بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه
لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه ملك شراءه
وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرامد شرعا بل يجبر على اخراجه
عن ملكه فذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية
بين الابتداء والبقاء وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع وكون
فاسدة الان في شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء طهرت
المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال المذكور ثبت لا بعد البقاء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السايل البناء فرجح جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه اي الاول
هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السايل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما
نفاه بل يعلل بحكم آخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان كانت
بنوته مستلزما لانتفايه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعى اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب بها النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه فان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاتفاق
الحكمين ان المستدل على اثبات النسب من الاول والسايل على اثباته من الثاني فكان بينفي
ان يطالب نفسه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد الا ان فيها صحة من
وجه لانه لما ثبت من الخارج انه في حق الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى
الترجيح فيقال ان الاول فراش صحيح والثاني فاسدا والترجيح للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والحاضر ما قوله كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا كذا ههنا فيظهر به

نفاه ص
الاولاد ص
قولنا ان ص
الثاني
وهذا ما يجب مراعاته
ولو كان من اسرائية تغير وصفت وحالها والله
الاولاد من الاولاد عند ابي حنيفة لدون من
ابي حنيفة ان الاولاد من الثاني رجع الى
هذا القول وعليه الفتوى حد آدوي في
مصباح في
الزوجة

فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة تلحق بالاعتبار من الحضرة كما في فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة والملك الثاني لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى في الاعتبار من الشبهة فلا تقارن الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى كما كون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمستدل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدي نحو هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدي عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانما عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او تتعدي الى محل عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدي الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذخن او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة تتعدي الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لما ذكرت ولا يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدي الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فسادة ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدي الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تتعدى تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل الترجيح في الاصل اي في نفس واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة تذكر في سبيل المفارقة اي ذكره اهل الطرد على وجه الفرق لا يقبل منهم لان الجدلي يمنع ترجيحه فاذكره على سبيل المعارضة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا من ان

والماء

والسمسم والعدس

سبيل

المعارضة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى المفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض كيف صحيحا لكن ولي ان يذكر السائل كلا من طرفي المنع لانه اذا منع في الفرق فقد منع الدليل عليه فربما يكون ذلك منه لما يعجز عن اقامة الدليل تاما اذا منع فكون الحجة على المجيب ويكون السائل في استدراكه كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق قصر فيه من الراهن بالتعرض في حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اصل الطرح لين الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة صحة النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه ورد على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل المعارضة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بالتعليل في الممانع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال والنفاذ في المقيس وهو الاعتاق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ الاعتاق فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد موجبا للتوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان فرع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع شيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان للسائل ان يدفعها بالترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد ممتنع فاذا الزينات للمجيب ترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية اما في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخ وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر فيما يعرف بالترجيح لان ما ذكروه معنى ان ظن لا الترجيح واحسن منه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جعلة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قابل

الاعتراض

على وجه

محال

فضله

بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا وامّا
امران انضمام الشيء المستند الى مثله لا يفيد في ذاته حالا واقوى لم يكن فيه توكيد عدم ترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليل
الذي صار ظاهرا بقي الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد
صار معارضا للدليل الذي وجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح بتبعية
قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث لا يترجح
بانضمام حديث اخر اليه ولا بالقياس والكتاب يقوي لا بترجح آيته منه بانضمام اية اخرى
لا يترجح اليها ولا بالحديث والقياس فانما يترجح لقوة فيه وكذا صاحب الجراحات على صاحب جراحة
رجلا حتى ان جرح رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرح آخر جراحات خطأ كل واحدة منها
صالحة للقتل ومات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منهما علة معارضة لجراحة صاحبه الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتقويها خلافا لما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يدي رجل
والآخر جزّ الرقبة فمات فالقاتل هو الجاني لكون فعله اقوى في التأثير لان الجزّ غير
متعدد مع جزّ الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في الفصل المعارضة ان حكم التعارض
بين الايتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا
تعارض ايتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الايتين وعلى به يكون
ترجيحا للاية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل بها الا هذا وان الاية التي تعارض الاية
التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس آخر موافق الكتاب لاحد الحديثين وعلى به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو خلاف لما ذكرنا ان الكتاب لا يترجح
بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا لما قلنا بانه اذا صار صاحب الجراحة صاحب الجراحات
طما الشفعاني في الشفعة اي في الجزء الشائع المبيع بسببين اي بسبب ملك مسببين متفاوتين
سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه
الذي صار به شفيعا صورته دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها والاخر نصفها
نصفها والثالث ثلثها فباع صاحب النصف ثلاثة اسهم طلب الآخران الشفعة يكون

المبيع منهما نصفين عند ابي حنيفة ومحمد الشافعي يقضي بالشفعة للجميع اثلاثا لان السببية من
مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشفص وان كان حكم الجزء عندنا
كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان الصفي الذي صار الشفص
به حجة هي الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس
والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لوجب ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بمتيسر بعلة بل شرط ليترجح جانب الصدق
وان سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات وان سلمنا انها تختلف باختلاف الاشخاص لكون الاطلاع على حقيقة الفضل
متعذرا ربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا
يمكن الترجيح وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التأثير باعتبار قوة دليله ويقوع تبانه اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي
الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين المتعلق
بالحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كما في صوم رمضان اي في الاسناد الدال على وجوبه
توجب تعيين فيه صوم رمضان انه متعين والا يصح تعيينه اما في حق الوقوع صوم ورمضان يجيء
ان صوم رمضان يجب تعيينه تبيتا كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر المواضع مخالف للتعيين المراد منه المتعقب اطلاقا لاسم السبب
على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي
جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب بخلاف المضمونات ورد المبيع الفاسد
في م حق البائع وحده او باعد من المالك او تصدق عليه وسلمها اليه وقع عن جهة المستحق بتعيين
الشارع سواء رضي صاحب الحق او لم يعلم لانه لا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم فيكون دلالته على هذا الحكم اقوى لكونه من صفة الفرضية على
وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
سائر الفرائض من الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الودايع من جزع ليس

يريد نقض عليهم ولكنه بيان ان لقضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في القدوم
فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون
اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم
القدوم المطلق لقضية لا تناسب هذا المراد في هذا المقام لان المقصود بيان ان
طعننا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم القدوم المطلق لا يحصل هذا المقصود ببيان
ان طعننا والتعيين اثبت والزم من مطلق القضية وكثرة اصوله يعني ان شهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهذا اولى من قول
اصحاب الشافعي انه وكن قيس تكراره كالغسل والماشهد لوصف الخصم وهو الركبتية اصل
وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة
الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد وقوة الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فتمسك بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
ولكن تحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الاربعة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان جهاتها
مختلفة والترجيح بقوة التاثير راجع الى نفس الوصف والترجيح بالبيان راجع الى نفظ الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدد عند العدد وهو العكس هذا هو القسم
الرابع من اقسام الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا او منعكسا حيثما وجد الوصف
وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان ذا جامع الذي اطرد ولم ينعكس فيصلح ان يكون
هذا من حيث ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لا وجوده لانه ليس بشيء والاقتران صالح
للترجيح لان عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتاكد تعلقه به يصلح
من حيث الكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الترجيح الى العدم والاعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بطل شيء فظهر قوته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح
الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه

مايقع به م

عدم الحكم عند

لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس
فان الخمسة تكون وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة بناءه وكونه
الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل القسم ما به يقع الترجيح
وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكر يصير التقدير لترجيح بكذا وذلك ليس
من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يحصل منه المقصود وهذا لا ريب فيه
واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان التخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان
الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق
زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك
بالطبخ والشيء هذا ترجيح على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها
على الوجه الذي حدث من غير تضمين والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين هالكة
من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانها هالك من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانها بالطبخ والشيء تضمين العين فتهلكة فرجحنا
الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق
لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب
ان ما ذكرت يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر
المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان ترجح بها بعضهم وهي اربعة الاول
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وباصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة
للجمع بين الفرع والاصل فتحقق اربعة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس
وقد عرفت بطلانه عندنا بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله هو ان الاخ يشبه
الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكاته وجواز
نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه
والقسم الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي

بس

التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم
يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير
وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي
هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة
ولم تترجح عندهم لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل
والجنس لوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول
فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في
التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
تندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي
بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على
الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز مكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع
الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد
بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز
فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ هذا

الفقه

اثبات

اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات
حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه
مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة
او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق
علل المعلل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم
فيه الموافقة حجة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن
مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى فهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد
انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا
ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به
الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا
احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون
في حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى
حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب
والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها

ليس صح

الحق المصنف هذا الفصل بالقياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تعيين الطاعة اذ حال الانسان قبل التعيين في الشرع ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذه اياه قبلة وحرمة البيت الزنا فان نفعه عام وهو صلاحية انساب وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له الا وجود لا يجوز ان يكون حقا لغيره لان كل ما في الملك سوى فيه حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير وكذا اباحة مال له باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا وحق العبد لانه فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد وقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى باعتبار انواع تنقسم باعتبار استقراء عبادات خالصة كالايمان وغرمه كالصلوة والزكاة وغيرهما من الفرايض فلما كانت فروضا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادة الخالصة انواع ثلاثة اصولها واجب وفرع واحد اما الايمان فالتصديق اصل احكم لا يقبل التساقط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يجب عاجلا في العمر وآجلا في الايمان كذا الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكاة المقترنة لغة بالمال وهي عبادة البدن اصل لان المال وقاية له شرعت لصحة النفس والبصيرة الا بواسطة النفس وهي بدن او واسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها والقبح في صفة الفقراء فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعد الحج وهي عبادة محضة من الاوطان والخلان وفيه تقطيع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعده الجهاد لانه من فروض الكفاية وهو متقدم من فروض الايمان واما الزوايد منها سواها من فواضل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكاملها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا

وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه فوت مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العباد والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تودى بما هو عبادة محض كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لترتب ابتداء وبقاء وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر ففيها حقيقة العبادة وهي كونها صدقة ولهذا شرط لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء العاملين الذابين عن ثغر الكفرة الضعفاء الذاعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم منصورون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة عليه المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة معنى العقوبات كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اي الثامن من حقوق الله حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العباد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله وهذا اجاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يرد اداؤه على العبد لطاعة الله لم يكن من مصالح الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نايب الشرع فخمس الغنايم فان الجهاد حقه لانا عن ازدينه فصار الحاصل كل الجهاد كله لله تعالى كما قال يسئلونك عن الانفال لله والرسول لكنا وجدنا الله تعالى اربع احماسه للغانمين منة عليهم لان العبد كيف يتحقق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلق الله في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وثمن المبيع والثمن والمهر في النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او للعباد تنقسم الى عامل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار

فيها معنى العقوبة لانه فوت مالي لحق القاتل وفيها معنى العبادة لانها صدقة

وغيرها

كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستقلا مختلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يتقدم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن اداء ابيه اي اداء الصغير الايمان حتى يحكم باسلام احد الابوين يعزى عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما

ثم تبعية السابي

في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه ليس بحكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض يترتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني ثبتت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لو خاف اداء الفرض بتيمم واحد لازما ثبت بالضرورة يتقيد بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كالنص على المحيض في قوله تعالى والذي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن المحيض لا عن الطهر وعند محمد رحمه الله الخلاف بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر الوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله تعالى فتيمموا فكان الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبقى عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم تكن خلفيته بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل تكون مثلها وعند محمد رحمه الله لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او اشارته او اقتضائه ثبوت الخلافة بالرأي لا مجال فيها كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرط اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح

التيمم

الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل للوجوب فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في اليمين لصوم ما فانها لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبا لما هو الخلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من تقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرف المعرف وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي والتعليق طريق الحكم من حيث انه يضاف اليه وجب خرج به العلة والشرط وما لا تعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اخرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن تخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة اضافت الى السبب اي لا تكون مستفادة منه كما لو قال لغيره اذا دخل انسان على اولادي فعبدي حر يسمى كل واحد منهم انسانا كاملا من الحفظ فكان الضيف هو العلة الا ترى انه لو دخل واحد من الصغار الثاني انسانا ليس في ماله انسان او يفعله فعل المدلول لا يضمن شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة فخبر مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره فلم تكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر ليقتله حتى عفى عنه لا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصد وا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين وبدلالة المحرم بناء لانه التزم بعقد الاحرام امور الصيد عنه فتكون الدلالة مزيلة للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كان العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب جاز ان السبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطء حال السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو وطء الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكثر ما الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة

لم

اي لا يمكن ان يضاف الحكم اليه بثبوت الحكم اليه ولا يمكن ان يضاف اليه وجود الحكم عند وجوده بان يضاف وجوده عند وجوده ثبيان

اذ هو طريق الوصول الى المقصود بيان

نعم هو ضد السبب الموقت والشافعي سبب عنده كما ذكرنا

يجب

صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى
السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى
جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص
فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان
قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في
حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد من اليمين بالطلاق
والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر
والمراد بالتعليق الذي هو يمين معلق به وهو قوله انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم
الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت لله او لغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة
في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا
تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان
اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى
العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار
انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه
سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو
خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا
ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه
اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعلق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب
قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته
سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم

عنده

لاحتمال

لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولا تبطل
بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز
يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على
معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى المحل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء
صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد
من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة
السبب لا تستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا ترى ان شبهة
البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلاث قد
فات المحل فتبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم
العلل من حيث ان النكاح تثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق تثبت به
مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فثبت له شبهة العلة وتعليق
الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا
تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي
شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابعة عليه اي على الشرط
توضيحه ان شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا
مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا
بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصارا معارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب

مخيفا

المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمها اخر بواسطة الاضافة ويريد بذلك
ان اضافة ايجاب الوقوع على المضاف اي ما يوجد ايقاع شيء والشرع من شانه ان يكون سببا في
حقه مثله في حق الجنين حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء
الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف
ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له
شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال
او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون لتاثيره اولا فالاول السبب
الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الماضي من اقسام ما يتعاوبه
الحكم العلة وهو ما خوذ من العلل وهي الشرية بعد الشرية وسمي الامر المثبت للحكم علة في
الشرع لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوتها احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة
العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرها والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تنقسم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لوجوبها ويضاف ذلك الحكم الوجوبها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى
بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وفائدتها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عندها
من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم اسكاطها منقسمة الى سبعة اقسام
الاولى علة اسما اي صدقا وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه
بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند
وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ومعنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل
لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وقائل ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس موضوعا للكفارة

وهذا ليس في بعض نسخ المتن تبيان

الى اقسام العلل الآتي مضاف الى وقت هو علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يستدعي الامر

للبيع لا يكون من هذا القبيل لهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع شرط الخيار فان البيع
علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه اثر المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكما وقوله والمصنف هذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله
والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال الغير بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره اي
زمان ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب
المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة تقضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغني يوجب الاحسان الى الفقراء والغني يحصل بالنصاب
لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا المثال الخامس فانه علة لملك
المنفعة اسما لانه وضع لذلك الحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وظاهر تحصيل الاجرة لا
حكما لان حكم ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصح ان يكون
محلا للملك فلا يكون علة حكما بالاسباب وعلة تعني الرابع علة في حق الاسباب اي في حكمها
والمراد به مشابهتها اياها شبيهة الاسباب تفسير له كشرابها القريب فانه علة للملك والملك في
القرب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان لا واسطة من احكامه وكان العتق مع علة وهي الملك مضافا
اليه كان علة شبيهة الاسباب ومرض الموت علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما وحق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه يثبت الحجر مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم ثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رح اي عند اهل الشهود
عند ابي حنيفة رح علة الحكم الثابت بالشهادة وشبيه بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة
للحكم بالزجر فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الزجر وكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عند
ابي حنيفة رح ولا يضمنون عندهما لانهم انما اوجبوا بالشهود حيث كان بمنزلة ما لو اقروا على المشهود عليه
وقالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا اي كما ذكرنا الامثلة كلها وعلة العلة فانها علة شبيه الاسباب وكانت
علة العلة بمنزلة علة توجب الحكم بوصف معها بالعلة وكان الحكم مضافا الى العلة هناك

حكمه

بتمرة

علته

الاولى

دون الصفة فهاهنا تضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا
هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب
تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار شبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع
اما عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما
يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فتكون الاقسام ستة لكن لما امكن
وجوده بدون كل واحدة منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما اخر ووصف
له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن له شبهة العلل
كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد
احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل تكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي
المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة
الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما
لا اسما كاخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان
الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه ترجح على الاول في التاثير لوجود
الحكم عنده كما لو قال لامراته ان دخلت الدار وهذه الدار فانت طالق فان وجد دخولها في الملك
تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة
الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم
للرخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر
الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس
نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة

الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة
معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا
وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم
ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب
عايد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه
بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل
هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما
لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي يسلم عن معارضة العلة مثل حفر البير فتصير الاقسام
ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو
مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب
بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض
لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك
ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال
اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامراته ان
كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت
خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل
الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا
يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك
اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء
الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر

مطلب الفرق بين السبب والدليل

فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته دفعا لعجزهم عن معرفته
لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق
في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول
في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام
الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع وقوع مشقة كالسفر اقيم مقام
المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط
وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيدا آخر وهو
ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء
وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي
يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى الطلاق المعلق به
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل
في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان
علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة
وليس بشرط بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير
العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق
كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط
فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف

الى الشرط

الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل
مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري
قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وبقولنا لا يكون ذلك الى آخره احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في
فتح باب قفص عند محمد وبقولنا يكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على
انعقاده علة وهو شرط محض واما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة
فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم في كونه مفضيا الى ذلك
الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر
تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد ابق فان حله شرط لتلف العبد
باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع وهو القيد وكان الحل ازالة للمانع
وايجادا للشرط وكان شرطا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
كقود الدابة وسوقها وهاهنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط بل هو حادث
باختيار صحيح فانقطع بسببه عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة
لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار
وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت
طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده

وانما لا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد
الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كقولك لامرأتين دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخلتا الدار التي يوجد فيها لا يكون شرطا اسما
اي صورة من حيث انه يتعلق الحكم اليه في الجملة لاحكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود مضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لاحكما حتى لو دخلت المرأة في المثال
المذكور بعد ان بانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى طلقت عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرهما شيئا واحدا في وجوه الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يصح الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
انما شرط لوقوع الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا يتأتى الجزاء فان قلت لم لم يكن الاول
سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجتماع الامة على تسميته شرطا مانع من تسميته
شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرطا هو العلامة يعني القسم الخامس شرط هو بمثل العلامة
الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي
لانفكاك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط
كقوله تعالى وكانوا يعلمون ان لمن اشتراه ما له في الاخرة خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة
ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم
يعلم فيه خير حتى ان هذا الكلام يؤدي الى الطعن وكالاعراب تعالى منزه عن ذلك والمراد
بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير كما في الشرط وهو الاصح
اي دلالة الشرط لانفكاك عن معنى الشرط كالصيغة كقولك المرأة التي تزوج طالق بلا نية
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج وقع على امرأة غير معينة
فكانت نكرة والوصف في النكرة تعرفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال
هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال لهذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف وهي حصل التعريف بالاشارة
لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية

من اقسام الشرط

معتبره

ويتخير في امرأته وهذا الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا تقع الطلاق في التزوج بالتزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة
للسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية
والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان
والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء وهي جملتها
كون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان
في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة سوى الاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا ثابتين
فيها وقال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيآن الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح وآلة العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص
والحرية شرط تمليك العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا
يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان بحد وبطريق مضى اليه عرفنا ان الرجم غير مضاف اليه
وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا
للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا لهذا هو مختار بعض
المتأخرين وآما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه الحكم والاحصان بهذه المثابة وهو لم يتعلق به وجوب غير مسلم لان الزنا لا
يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بالاتفاق فكذا الاحصان
حتى لا يتضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم شهود الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقي بل شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا
او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير عاملة بخلاف
العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بها وجوب ولا وجود ولا تجري اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط
صالح بنفسه فالعلة عند تعذر اضافة الحكم اليها تتعلق الوجوب به وثبوت التقدم منهم عند
رجوعهم شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم فمنهم دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة

ان ٥ ع
وتعلم ان ليس بعلة

وجوده

بيان الاهليه

فلا يصلح للخلافة متوليا سلمنا انه شرط عند البعض فلا تجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة الاضافة وهاهنا شهود العلة وهي اذ فما صالحة للاضافة فقد بقي الشرط اعتبارا اي لا اعتبار للحلف هذا كان الاصل والعلة لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا وجد شهود الشرط واليمين بالضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الزوجين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد تبت للمعلق اتصال المحل بوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة اما اذا وجد شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا وجدوا خاصة وقال في الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ

خ قوله على ان هذا الشرط وان الاحصان تستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان جميلة وتستحيل اضافة الصفة في الشرع الى المحال لعدم صلاحيته للوجود من كل وجه

فصل في بيان الأهلية

لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في حق الاهل لعقل يعتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يسبق بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بصبي لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع تلقاه العبد دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى اعتبروا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة بما استحسنه على سبيل القطع مثل الهيئة الصانع محدثة لما استقبح على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير ان كونات وغيرها قلت اراد وابه ما لا يدرك العقل تحققه في نفس الامر لاستدلوا على وقوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الدنيا بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكبائر والمعاصي اخليين تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما عما يستقبح العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية ان كون وجه حكمتها غير مدرك تمسكوا في ذلك بقصة

بقوله

بيان الاهليه

ابراهيم عليه السلام فانه قال لا يبعد ان اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل ان اوحي فانه قال اراك وما يقبل اوحي اليه ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقال الامدي رحمه الله في اوقف اي في الوقف عن الطفل الصبي طلبا لايمان وتردد الايمان والصبي العاقل مكلف الايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا وشاع على ثنائي اهل الفترة اذا لم يعتقدا ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخ اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله وحسنوا قول ابي حنيفة رحمه الله ورفع عن اهل الفترة عن ذلك الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه في الصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف

بقوله

وحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان يموت في سالف اجل ومات من ساعته واذا الايمان الله بالفترة وامثاله ادراك العواقب لم يكن معذورا لان الاهمال وادراكه مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول في حق تنبيه القلب حتى لو اهمله بالنظر في الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفاف المحنة فلا يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حتما لاهمال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمدة فانه يهدم بالثلثة ايام ابيس تقويت لان مدة التوبة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب شخص عاقل مهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فتفويض التقدير الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها وما قبله بعد استيفائها وعند الاشعرية ان تغفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشركة ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قبل من لم تبلغه الدعوة ضمن ان كفرهم معفو عنه عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا المرتفع وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ان مدة التامل لا يكون عذرا وكان قولهم مثل قول نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونفي العذاب قبل البعثة ولنا

ثم

مسلم
من لم تبلغه الدعوة

انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقي احكام الفطرة وعند ما يصح ايمان الصبي اما قبل فلم يكن مكلفا
به اي الايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن
الصبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنه يحتمل ان يراد من الحدود والمعني العذاب الدنيوي
فلا تنهض حجة والاهلية ان كان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية
له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا توجد الا بعد وجود ذمة صالحة
وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والعهد
بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو العهد السابق العهد الذي عهده الانسان وهو يوم
الميثاق والا فمن يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو اتلف طفل على مال انسان فاتلفه يضمن كالبالغ
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق عتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما
كان منفردا بالحياة وبعد الانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم تكن له ذمة كاملة حتى صلح
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى ان اشتري
الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا تجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ولم له ذمة كاملة
فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء الذي اختياري ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان
يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما بعد العدم لعدم محله كبيع الحر فما الذي كان من حقوق
العباد من الغرم كضمان الاتلاف وان صح كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض فتجب مع العجز عن الاحتباس فاذا
حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار وهذا لا يجب على المعسر
والمقصود ان الذمة صالحة للوجوب لهو صول كتابته اليه وذلك بالمال يكون واداؤه وليه كاداؤه
وكان الوجوب غير زائل عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص وحد السكر ان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل والا يلزم عليه
جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وحروف الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق له
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤنة ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين

والمقصود

سلم

يصح ايمان الصبي
ان لم يكن
محكما

ومنها المال واداء الولي في ذلك كاداءه ومتى بطل القول بحكمها اي بحكم وجوب الحق
لم يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذا العبادة فعل يحصل من
اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمها وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية
اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة بنيت على القدرة القاصرة من العقل القاصر البدن
القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل
وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بما يكون كاملا بكاملهما وقصورها بقصورهما فقسم
الانسان في قوله احوال هذه القدرتين وكان فيها استعدادان يوجد كل واحد منها خلق الله
تعالى الجنين مع دخوله في حد الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من
القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
وبنيت عليه اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا وكاملة
وبنيت على القدرة الكاملة من العقل الكامل فغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل
وبنيت عليه وجوب الاداء ووجه الخطاب لان في لزوم الاداء قبل الكمال يكون حرجا
والحرج منفي فلم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ
الذي يعتدل لدربه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد
بالعقل الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام مقسمة في هذا الباب اي باب
ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكامها هذه
الاقسام على الترتيب بقوله فمتى الخ تعالى ان كان حسنا لم يحمل غيره اي فيما الحسن هذا
اشارة الى القسم الاول كالايمان وجد العقل صحته من الصبي اذ نفع محض وكان طيارا في
السماء فتخير بذلك قال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما لعنت او ان حلمي واما حرمان
الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المشركة فمضافا الى كون الباقي
على كفره لانعدام اسلامه لانه شرع حاصما بالزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان استامر كفرا وقال الشافعي
لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين امراته المشركة لانه

لزمه

اي وجود حقيقة وهو التصديق والاقرار من اهله لا يكفي
بل لا بد من وجود التصديق والاقرار في حال صحة
وكمال عقله فلو صار مجنونا بعد ذلك او
نحو ذلك لم يكن ذلك قادحا في صحة
ايمانه

بيان

ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض ليس من ضرورة ثبوت
الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر لان من اسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة ومن حيث في احكام الدنيا واذا تجري احكام المسلمين
على المنافقين في ذمن النبي عليه السلام وان كان في بعضها لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يحمل
عفو احق كما ان ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله تعالى يعتبران ردته في احكام الدنيا والاخرة استحسانا
ولهذا تبين امراته منه ولا يرث من قاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من
احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام
ولكن حده حد قتل احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه كالمرتد لا تقتل لو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا نفع في حق احكام الدنيا لانها
ضرر محض ولنا حكمنا صحة ايمانه لانه نفع محض فان قبل الصبي كان مرفوع القلم فكيف
اعتبرت ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يعد ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما بين الامرين اي بين ان يكون قبيحا او يكون حسنا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج
فانها تحمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض فيقع الاداء من غير ازدراء عادة
اي فعل يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء
في صحة الاداء بالنذر نفع محض لانه تتأدى اداؤها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله تعالى فان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما
نفع مباشرة اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وما لا يشوبه نفع
في الحال كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة
ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله عن بعض مشايخنا
ان طلاق الصبي غير واقع هذا هو عندي لانه اذا احتقت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حينه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
واذا ارتد وقعت بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد رحمه الله واذا وجد امرأته
مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة وفي الدراية بينهما اي بين ان ينفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير

شيء
ردته

طلاق الصبي

الفرقة

حقوق

حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا ولو كان خاسرا كان ضررا ومن نحو كالاجارة
والنكاح يملكه ولي الصبي لان جواز هذه التصرفات منه عند انعدام رأي الولي بمنزلة رأيه باعتبار
ان قصور رأيه لما انتفع برأي الولي المستجمع للبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما تقوم تصرفاته باعتبار انعدام رأي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكأنه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة
الصبي بعد اذن الولي له وأما شراء البيع بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة رحمه الله
روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرف الوكلاء من هنا انه يتوقف على رأي الولي فثبتت
شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا لتنظر الصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها
لعبد مباشرة وليته لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيها كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيها لانه
يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا يفرض عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيها فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تصح عبارته فيها كالوصية فان وصيته باطال لان صحته
عندنا لانها نفع محض يحصل بها ثواب الاخرة بعد ما استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون
بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره
وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ان الة الملك بطريق التبرع مضافا الى
ما بعد الموت وهو لا يتدارك ذلك واختيار احد الابوين حضانة اذا وقعت الفرقة بين الابوين
وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم خير الولد بينها عند فانهما
اختار يكون عندة ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه فلما روي
انه عليه السلام خير غلاما بين ابويه وهو ابعد عنده انه عليه السلام دعا الله تعالى فقال اللهم اهده
دعا به اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المفروضة على
الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهذا نسبة الى
السماء لانه خارج عن قدرة العبد فدخل السماوي على المكتسب لانه ظهر في الحال فتخرج به
عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في الموضعين مع انه ثابت باصل الخلق لان الصغر لا يدخل
في ماهية الانسان كان ثم اعاد ها وهي اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عذر يزيل

ق

عليه

كالجنون بل اولى لانه قد يكون للجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد الصغر
الصبي لد حتى اذا اسلمت امرأة ومن ابوها عن عقل لانه اذا لم يعرض على ابويه فانهما تقع
الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة في المطالبة عدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة
المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا ولم ار انهما تقع الفرقة بين
المجنون وامرأته ولا فائدة في تاجيل العرض لان الجنون لا افاقة له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة
وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي التصفية اذا حصل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر يسقط به اي بذلك
العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر
العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار تحتمل الفسخ في انفسها
فلا تسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دايم منزه عن ان يزال به
فيكون وجوب توحيده دايما حتى اذا ادركه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا لانه اذا
امن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة
بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث وغيرها لا يقال صغره لا يجوز ان يكون ايمانه
صحيحا يكون نفلا لانا نقول الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو
الفرض ووضع عنه اي ترك اقوام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ
لم يجعل مرتدا ولو كان كذلك لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي
على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه
ان يوضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل السقوط فيتأدى اداء احترازا عن الردة
التنبيه فانها لا تحتمل السقوط بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا الذنوب وما يوجب التبعة والمؤاخذة
ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر بغيره لا احاد ما لا
الحدث عوض فيه اي لا مسرف فيه كقبول الهبة ونحو ما هو نفع محض لان الصبا مظنة الرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لا يرحم صغيرنا
فليس منا اي الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطأ وهذا تفريع على قوله
يوضع عنه ويسقط عنه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط
بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة

لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم
عن الميراث وما ذكر تمام العبارة موضوعة عن الصبي متفرع عن حرمانه عن الميراث بالكفر
والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تعمه وعمده وجوابه ان ذلك ليس بطريق
العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل لاهدار اهلية الارث لان الرق والكفر
ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الرقيق خلافة الملك والرق بنافي الملك
واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الآية
والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير
ضعف في اعضائه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط
عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا
الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من التصارف مشروع في حقه لكنه اي الجنون
اذا امتد حتى انه يوضع عنه ثلاثة اشهر استحسانا لانه اذا امتد يتأذى الزوج
على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالتوهم والاغماء واما اذا امتد صار ان ذلك
مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض
بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ابي يوسف حتى او
افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء
ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض فقبل الاختلاف على العكس وجه
الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ يحصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من
الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ
فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على الحمل الكامل لحرقة فارضة فيمكن الحاقه
بالعدم لانتفاء الحرج كالتوهم والاغماء وحد الشهر في الصلوة لزيادة على يوم وليلة لكثرة
باعتبار الصلوات عند محمد حيث لا يسقط عنه القضاء وباعتبار
الساعات عند ابي يوسف حتى لو جن قبل زوال اليوم الى ان افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه
عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده يقضي لان وقت
الي وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم يشترط الشهر
اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو

ان ح
ان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند تكرر
وتكرره انما يوجد في حد الكثرة لا في حد النقص
تحرج وقت الصلوة ولم يجعل الجنون على ان الحرج
ومشروعيته ان الجنون في وقت الفجر الشهر

ان يستوعب العمر وظيفتا لوقت الاداء وقت افاقة يوم وليلة وكذا كثرة بادخاله
في حد التكرار ووقت القضاء وقت من دفاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق
الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلة او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم
استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكاة اي الاعتماد في حق الزكاة باستغراق الحول وهو الاصح
لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار لا بد خول السنة الثانية ولابي يوسف اقام الحول
مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ليس واحد على المكلف فاعتبار الكل انما وجب الى
السقوط والعشر بعد البلوغ وافاقة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مخلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر امور فكان المجانين
الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود
اصل العقل مع تمكن خلل فيه وهذا قال المصنف وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى
لا يمنع العته صحة القول والفعل فصح عباداته ولزم عليه الاسلام وتوكله ببيع مال
غيره واعتاق عبد غيره ويصح قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن اي العته يمنع العهدة اي الالزام
شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولا باذن لوليه ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن لوليه واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة فلا حاجة الى سؤال
معاذ وهل العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة
فاجاب بانه ليس من العهدة المحضة لان المنفي عنه عهدة تحتمل الصفح في الشرع
وضمان المستهلك ليس كذلك لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها اثابتة
لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى
فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويرفع فنافي يسقط عن المعتوه الخطاب
كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على

المعتوه كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه دليل العجز والولي على غيره اي يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف
على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف
وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف
غير مطرد ولا منعكس على الغير والاغماء وقيل هو جهل ضروري اي كان يعلم مع علمه بامور
كثيرة لا بآفة احتبس بقاؤه مع علمه عن الغير والاغماء وبقاؤه لا بآفة عن الجنون والاغماء في
الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب في ذمته ويلزمه
القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايلة الى الاكل
والشرب فاوجب نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيئته وحرفه
تنفر الطبع منه فاعتبر حال البشر فكثر الغفلة من التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه
بالخوف وسلامة الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للصلوة هيئة مذكرة اما
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه فيكون اعذر لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
ولا يحل اي نسيان عذر في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والاغماء وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختياره منه وهو عجز عن استعمال القدرة
هذا ليس بمرفوع اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان انه لو نام فاوجب اخر الخطاب في
حق اهل هذه الكيفية قوله وان عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او
القضاء على تقدير عدم الانتباه وبما في النوم اختيار اصلا لانه بالتمييز وانما بقي للنائم تمييز
حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم تتعلق
بقراءته اي بقراءة النائم وكلامه وفقهته في الصلوة حكما يعني اذا قرأ المصلي في صلاته
قائما وهو نائم لم تصح قرأته وكذا الايعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار
وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا فهقه لا لكونه حدثا
في الحانية والخلاصة والنظم لم تفسد صلوة النائم بكلامه واذا قهقه النائم في الصلوة
ذكر الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع يضعف القوى
ولا يزيل العجز اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء
كالنوم حتى بطلت عبارته بل هو اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في اوقات الانتباه

لان الذكر يمكن ان التنبيه بخلاف الاعضاء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا
كان او قاعدا او ساجدا او الذكر ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الاغماء ويسقط به
الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو الذكر فلا يسقط
به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة فان اغمي عليه
يوما وليلة يسقط استداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات فذكر
رحمه الله وباعتبار الساعات عنهما كما بيناه في الجنون وعند الشافعي رحمه الله اغمي عليه وقت
صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث عمار رضي الله عنه ان عثمان بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وان عمر اغمي عليه كذلك
يوما وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان استداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم
نادر ولا يصير حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر لزمه قضاء رمضان وفي
الصلوة امتداده عين اداء وفيه حرج فيجب اعتباره والوقف واجب حكمي حيث لا يقدر الحق
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما لكية المال وغيرها وشرع جزاء على الكفر لان الكفار لما
استنكفوا عن عبادة الله تعالى وامر نبيا من انبيائه عليهم السلام بايتاء الدالة على وجوب ايمانهم بالرق حلم
عبد عبيد والحقه بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي
الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حكم البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه
من كان يراعي فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشتري المسلم ارضا
خراج لزمه اي الخراج بيصير الواو عن عرضة للفناء اي محلا لما خوفه من عرضة للعطب وهي
خرقة التي مسح دسومة يديها والابتداء اي التصرف وهو وصف لا يتجزأ اي لا يقبل التجزي
ثبوتا وزوالا كالعتق الذي اوصى فانه رق حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة
وثبوت مثل هذا الرق لا يتصور في بعض الشايع دون بعض واما الملك فمقابل للتجزي
ثبوتا وزوالا فان للرجل ان يزوج عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندنا
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق
كله ليس لله فيه شريك كيلا يلزم الاشتراك لان الاعتاق متجزء اما اعتق ان ثبت

في الكل ولزم الاثر بدون المؤثر او اقوى منه دون الاثر لم يكن ثابتا في الكل وتجزي العتق
ان يثبت في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله ان الملك متحد بالنظر الى اسقاط الرق واثباته
الصوفي حتى يتوجه ما قلنا لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة
بالجناية على حق الله وهو شرط لبقاء الكل فاما شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة
فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجرد ازالة المالية يكون
اسقاطا لها او اسقاطها يوجب زوال الرق فيستقيم العتق الا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيبقى
الصدغ في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق
منافي مالكية المال لقيام المملوكية فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز
والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال مستدل به والكا من حيث انه ادمي فيكون مرقوقا قلت لا يلزم ان يكون المال مالكا للمال
وذا لا يجوز لان المالك متبذل والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة
واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ماله ومالكا للمال وانما لم
يكن لولد مكاتبه حرمة اخوي غير المالية واما اذا كانت ههنا كذلك لان العبد كما ان
له حرمة المالية له حرمة الادمية وهي صالحة لما لكية المال والاولى ان يتمسك عليه بالاجماع
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي السرية الامة التي يتوأنها واعدادها
للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق فخص
المكاتب بالذكر هو ان المدبر كذلك لانه صار احق بكاسبه لحرمته سدا فيوفر له كي جاز التسري
فاذا لم يوفر بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب تحقيقا للاسلام حتى لو تحقيقا نفذا وان
كان باذن المولى كان لقدرة من شرائط وجوبها الخ ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه
لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما ان ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سايرا لقرب من الصلوة
والصوم لان القدرة التي بها يحصل المقصود وصلاة الفرض ليست للولي بالاجماع وخلاف الفقير
اذا اوى الخ ثم استغنى حيث ما اوى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لاتيانه وانما شرط للتمكن
من الفرض والمنافي ما لكية غير المال كالنكاح والردة فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك
الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا وايسا فليس له اهلية
ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان

نقول الملك ص

فيما ذكرنا ان الاحلال انما يتم بملك اليمين فلا يملك التسري فتدبر

بقع ص

اذا كان ه

انكاح مستلزم للمس وفي ايجابه دون رضى المولى اضرار به لان المهر متعلق برقبته واذا ابى وجد مال اخر تعلق به وبها اضرار المولى وهذا لو اسقط حقه عن ما يسته بالاعتاق فذا النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد ما ملك النكاح فان قلت لو كان ما ملكه لما ملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار بحصة الملك عن الرقبة الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق ما ملكه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به وهذا لا يملك المولى اتلاف دمه ومعنى قولنا العبد بالقصاص لانه اقوى اليد وهو في ذلك مثل الحر وبقاء في الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا اختصها بالتقيد الاخر عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها الان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما يناقيه لان كمال الحال ينبئ عن التعزز والرق ينبئ عن التذلل والحالات مرتبتها تنافي كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويتبايزها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر توسعة طرق قضاء الوطر الشهوة على وجه لا تلحقه به الامة كرامة بلا شبهة فانها تنقص حتى لا ينكح العبد اصلا ترتبين وانتفاء الرق لا توقف في عصمة الدم سواء كانت العصمة موقتة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان فلا اثم بالتعرض للدم لان العصمة الموقتة بالايمان بالله والمقومة بدار اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة الموقتة لا المقومة حتى لو قتله قاتل لم يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص والعصمة هي اي في كل واحد من الامرين كالحق اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه ربما يوجب القتال في هذه الدار بان اسلم اولى لتزوم هذه الذمة وكل واحد منهما ما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبعا للاداء فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فتى صار الحربي محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها واما توقف فلان فيه تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطا ووصل قيمة عشرة الاف درهم تنقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تحتاج الى الحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى ان تنقص شيئين حتى وحق المولى فيقرر الاول عن الحر قيمته وهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا

ولا تقتل

ولا تقتل عندنا الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر وهذا ينتقض بدل احدهما عن بدل احدهما الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجامع الشبهة والكرامات صفة زايدة لا تتعلق القصاص بها وقد وجد المساوي في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وهو امان المأذون وهذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال لا نسلم امانه لانه باذون وهو امان شرعا كما في الفتية على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان يصرف في حق نفسه استقاطا ويلزم حكم امانه تصدقا لانه على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا نسمي هذا ولاية كشهادته هلال رمضان فانه لا يصرف في حق نفسه تصدقا ثم في حق غيره ضمنا فتبين بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عندابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون متقطعا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين بالفاظ الامان للحربي قوله لا تخف او كدوا تعهد الله او بقال فاسيم للكافر وذكره في السير الكبير وافراد اي صح اقرار العبد ما ذون كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر والاقرار انما هو التوصل حق المولى بطريق الضمان والسرقة المتهتكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة المتهتكة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجانا او القائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه واما الكسب فيصح في حق المحجور احترازا عما اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان عليه وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ولا يرد لان اقراره ما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ويرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره بتضمن شيئين حتى وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني لتهمة فقال محمد لا يقطع ولا يرد ولا يضمن بعد العتاق لان

بذمته وان كان دينا مستقلا بالعين كالدين بالمستأجر والمغصوب والمبيع والدين بيده فان [illegible]
الدين متعلق بالذمة حتى [illegible] المستأجر كما في غيرها [illegible] وصاحب [illegible]
لان ما [illegible] المال بالفعل [illegible] بيقائه [illegible] في
[illegible] وهذا [illegible] كان ان يأخذ [illegible] الامر المشروع عليه الحاجة [illegible]
الذمة حتى يقوم [illegible] الكفالة [illegible]
لان [illegible] الموت [illegible] لا [illegible]
[illegible]
الميت [illegible] قال ابو حنيفة
انه لا تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس [illegible] لان الذمة خربت لا تحتمل
الدين بنفسها [illegible] في احكام الدنيا [illegible] سقطت المطالبة عنها
لانتفاع المطالبة [illegible] العبد المحجور [illegible]
ثم تكفل [illegible] الكفيل [illegible]
انا [illegible] الكفالة عن الميت المفلس [illegible] العبد المحجور
المقر [illegible] الذي [illegible] حكم الساقط [illegible]
صحة الكفالة عنه [illegible]
[illegible] المطالبة [illegible]
الحال [illegible] الكفالة [illegible] الكفيل
[illegible] الحال وان كان الاصل [illegible] العبد المحجور [illegible] الحال [illegible] المطالبة [illegible]
[illegible] الكفيل [illegible]
الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين [illegible]
وهذا [illegible] انما قال انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء [illegible] لا يمنع صحة الكفالة [illegible] قال بعض الشارحين [illegible]
[illegible] عليه [illegible] الصلة [illegible]
[illegible] سقط بالموت [illegible] فائدة [illegible]
المصنف [illegible] بالموت [illegible] هذا [illegible]

لانه [illegible] ما [illegible] الحاجة [illegible] اي [illegible] ما [illegible] بحاجته [illegible]
[illegible] لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين [illegible] قضاء الدين [illegible] الوصية
لان الحاجة اليه اشد [illegible] والوصية تبرع [illegible] اسقاط الواجب [illegible]
لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم يجب الميراث [illegible]
[illegible] الناس [illegible]
من [illegible] اي [illegible] المسلمين
[illegible] المسلمين [illegible]
[illegible] الحاجة [illegible]
[illegible]
الحاجة [illegible]
في حال الكتابة [illegible]
[illegible] الميت في [illegible]
[illegible] المرأة [illegible] لان [illegible]
حاجة المالك [illegible]
[illegible]
[illegible] قضاء حاجة [illegible] الموت [illegible]
[illegible]
[illegible] الاصح [illegible] الميت [illegible]
لانه شرع [illegible]
[illegible] الميت [illegible] اي اولياء الميت
من [illegible] القصاص [illegible]
[illegible] الميت [illegible]
[illegible] الميت [illegible] الجناية [illegible]
[illegible] القصاص [illegible] الميت [illegible]
[illegible]

1 ٣٤٧
/٤٦٣

تبع حق الزوج باعتبار ان السبب انعقد للورثة وعن ابي حنيفة رح ان حق الزوج
اقوى باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة على ثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الفوض
وكذا الثابت له ذلك يرجع الى الورثة فان قلت القصاص في هذا يفيد ان لا يجري استيفاء
القصاص الا بحضرة الكل وليس كذلك وعفو احدهم يبطل قلت القصاص واحد لا يتجزى
التجزي فيثبت الكل والحق للكل لانه الاكفاء للاخرة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للاخر
لانه تصرف في خالص حقه وقال ابن حنيفة الكبير والصبي سواء قبل كبر الصغير وافاق
يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحنا جهة العفو لانه مندوب
ولا يرجح بترجيح العفو بعد البلوغ لان هذا طلق حق اكبير الحال وقال لا قصاص هو روى
تسمع الخلاف فيما اذا كان بعض الورثة غايبا وقام الحاضر ابينة عليه فعفا ثم ظهر
موروثا لكلف الغايبان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس
القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعند هما لما كان موروثا لا حاجة
الى اعادة البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة اذا نصب خصما عن الميت وقبل اقام خصم بينة لم
تجب اعادتها واذا اطلب القصاص الا بعض او بعض الورثة حتى يقضي بموته فيحلف
وهما يا ان رجحا القتل وهو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الحق لهم لانه مقابل
بفوت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد القضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع
والدية خلف عن القصاص لما انه يصلح لرفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف وابنا
ما وراء الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجه القصاص الزوج من كل في الدية لما
كان القصاص ثابتا لورثته ابتداء عنده وينتقل اليهم من الميت عندهما وجه القصاص الزوجين
عندهم بناء على الاصلين ان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان الجمعة بالزوجية تكون
مثل الجمعة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان زوجها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت لنا ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من دية زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ولانه حكم الاحياء في الآخرة وهي حاجة الى قضاء ما بقي عليه
من الحقوق المالية من الظلامات وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما بقاؤه من ثواب الوسيلة

الاصل

ده

اللذات وبالبقاء من عقاب وإسطة المعاصي والتقصير في العبادات فتخلف في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء الا ان الثابت للميت في حكم الآخرة كالثابت للحمل من حيث انه موضع للوجوب وكتسب
هذا معطوف على قوله سهام اي العوارض سماوية وكتسبية وهو ما يكون الانسان اصيد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف في الصفحة السابعة الاول الجهل وهو معنى يصير الفعل عنده
احتمال العاقبة قيدنا بقولنا عاقبة لان الولاية لا تؤخذ الجهل احتمال الجهل منعدم وانما كان
يجوز التعليل بما حصل عدما صانع انه امر أصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان لان الانسان انما يصير عالما بالله باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا بالجهل والاختيار له وهو قبح جعل العاطل لا يصلح عذرا في الآخرة بخلاف الكافر
بعد ما فرض الله الايمان على عباده تعالى وبعثه الرسل عليهم السلام فان انكاره هذا
بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا لوجود قيد تقيد له في الآخرة لانه وجد
بحيث لو اعمل عقله في احكام الدنيا فازوا الكافر الذي لم الزم عقله الذمة رفع جهله عنه حتى ان الكافر
في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد من الجهلة ومن جهل الكافر فرقه لانه لم يكن عذرا في الآخرة لانه مخالف
للادلة القطعية وجعل الباقي وهو الذي عبر عنه بطاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم المعصوم وهذا لانكون عذرا في الآخرة
لان الدليل واضح على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعه لانه حينئذ يكون الزاما بالدليل والجور على الضمان واذا كان له منعه لا يؤخذ
بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجعل مخالف في احدهما
الكتاب كمتروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه فسق بيقين امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تبعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا خالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من
سيدها فهي معتقة عن دبر منه وكمن مثل هذا لان العقد بشاهد وهو يمين فانه مخالف الحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ولانها في المجمع في
موضع الاجتهاد والصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او

السنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه
اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة و
كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده
لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي
الحجامة تفطر الصوم فلا تلزمه الكفارة هذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال
شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام
الصوم لوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتويه فافتاه
بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة لان المعاصي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن
زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه
لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي جهله بالشرائع يكون
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب
ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب قضاء الصلوات
وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا
يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة
وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق
لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم
تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح ويثبت
لهما الخيار بالبلوغ فان الجهل منهما عذر لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان
علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالانكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اي يلحق

جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة
السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر
الاسلام والمصنف وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه
للجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ
او الطبخ ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان يكون منافيا له وان كان في حال الصحو
يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا فهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزم احكام الشرع وتصح عبارته
في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تنبني على تبدل الاعتقاد والسكران غير
معتقد لما هو يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او الزنا لا يحد لان
الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع
وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار
بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود
بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة
يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد

به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال
وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا
لان قوله ولا ما صلح ان كان معطوفا على قوله ما في ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له
وان كان معطوفا على ما لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت التعريف صادق على
اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل
قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلا عن المقصود وهذا هو المراد من
الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي
اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به
واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض لحكمه
فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع
وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان
انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل
بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل
اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال
فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضى بالحكم ولا ينافي الاهلية
اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلاث
هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان
في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا
العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف ساير البيوع
الفاسدة فان الرضى موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار
لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن
المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما

لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها او اختلفا في البناء
والاعراض يعني قال احدهما عقدنا مبني على تلك المواضعة وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد
فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هي الاصل في العقود فتحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم
يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل
وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة
عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فترجح بما قالا سبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ
يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان
ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته
ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا
القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي
هزلا به باطل وهذا بناء ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه له انا لو علمنا بموافقتهما حتى
يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا
في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن
الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله
مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي في جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائتي دينار
ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا
لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر
والمواضعة في الجنس حيث اعتبر تسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والمواضعة في

الثاني وجعلا البيع منعقدا بما يتراضيان انه اكثر لعمل تمتة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
في الفصل الاول ان اعتبار المواضعة ثمة سببي من المسمى ما يصح ثمنا وهو الالف فينعقد به
فاذا كان المسمى الفين اذا الالف موجود في الالفين والشرط قبول الالف الاخر شرط الا طالب
له من جهة العباد والاتفاق الحقا قد بين على ان الثمن الف وان المراد بالشرط ما يفسد
البيع كما لو اشترى عبدا على ان يعتقه شهرا بخلاف ما لو كان الاول في جنس البدل حيث
يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يفيد المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل
ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا لا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فاذا لك
ينعقد البيع عليها سميا من الدنانير وان كان اي المهر الذي هو المال فيه فيكا لطلاق والاتفاق
واليمين والعفو عن القصاص والنذر وذلك صحيح والهزل باطل معنى لو دخل الهزل في هذه
الامور تكون لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة
ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر بكونه بدلالته لا بالقياس
وصورة الهزل في الطلاق ان يواضع الرجل المرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا
وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال في اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا كالمقصود
بالذات كالنكاح فان مهرا باصله اي اصل النكاح بان تزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا
وان مهرا بالقدر الذي تتعارف الناس مهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان
اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق
لان ظهرا وآية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل
والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث جعل الجد في البيع وجعل الالفين
هو الثمن وجعل ها هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا لان الشرط الفاسد
لا يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق ولذا اتفقا انه لا

السبب تقدم

فيه

يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل هذا قول ابي
يوسف في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى ان المهر
في النكاح تابع وهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على المهر لانه
حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه
وهذا يفسد البيع بجهالة فيكون تصحيح ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيح وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وانكار ذلك في الجنس اي المهر في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء
او اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا المهر المسمى والمال لا يجب بالهزل وتواضعا كونه مهرا
لم يذكره في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بالمهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واما في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب
العمل بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع واذا كان المال فيما
وقع فيه الهزل متعينا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال المقصود
في هذه العقود لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان مهرا باصله بان اتفق ان جاء على انهما
نحاسا لقالوا بكذا اضعاف الناس ويكون ذلك مهرا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع
اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق و
وجب المال وبطل الخيار لان الخلع صرف يمين من جانب الزوج وهذا لانه لك الرجوع قبل القبول
وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف او بالسكوت
وعنده لا يقع الطلاق قبل ان يتوقف على اختيار المال سواء من باصله او بقدر البدل او بجنسه
وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن

جواز في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من الاثنا يام جاز لان تقدير
الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع
ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات ولان عوضا اي لزوجان
في الخلع من الجانبين والتقاعلي ان العقد كان بتا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا
واما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل اتفاقا على
الاعراض ولان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل فوق في اصل الطلاق
في الخلع وكذا عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الفصول كما مر واما عندهما
فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال واتفقا على البناء وكذا اذا
اختلفا بل ولو لا يفيد اختلافهما ولو سكتا فهو جائز لان الخلع واقع والمال لازم
اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا ولو كان الهزل في التقدير بان سميا الفين وابدلا في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما على المواضعة عندهما الطلاق واقع
والمال لازم لما ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع
وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا
ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال
فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وانما لم يؤثر في اصل
النكاح حتى اذا هزلا بتبرا لهما وانفقا على البناء كان ما توافقا عليه لازما فيجب عن الاول
بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق
هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط او وقوع الطلاق تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت
اصلا لانه يثبت بدون الذكر وعند ذكره يجب ان يتعلق الطلاق تاحيرا وما لم تقبل جميع
المذكور في العقد لا يقع وعند افتراقهما على الهزل لا تكون المراة قابلة لجميع المال فلا يقع
الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد
اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى
واما عنده فلان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض

اما عنده فلا تقدر واما عندهما فلبطلانه فان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا
في العقد اية دينار وكيف ابدل فيما بينهما اية دراهم يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال اي
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء واختلفا لبطلان الهزل في الخلع
عندهما وكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالتواضع
وان اتفقا على البناء يترفع الطلاق على قبول المولة المسمى لانها اذا اتفقا على البناء لم يتحقق
المسمى والشرط قبول المسمى في العقد ولم اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير
ووقع الطلاق لوجود الشرط فان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه منكرا للاصل وان كان في ذلك
اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقولا البيع واجب ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب
والخبر عنه اذا كان باطلا فيما لا يحتمله لا يصير حقا والهزل في الردة كفر وان لم تلفظ به لان الكفر استخفاف
بالدين وهو كفر لا يحتمل ان يكون كفرا فان قيل هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لانا لم نعلم
انما تحقق الاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لانه علم ذلك اي بواسطة اعتقاد ما هزل به
لكن بعين الهزل لعينه لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا
بالدين والاستخفاف يعني الذي هو من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح
الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه مع الاسراف مع قيام
حقيقة العقل وحكمه المختص بقولهم وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالتربا
هذا عطف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كالمواضعة فيما نحن فيه بان يباشره
المحجور مطلقا اي محجورا كان سببه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو انفاق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وفي ذلك لا يوجب حجرا في الاهلية اي اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويسمع
حاله اي مال السفيه عنهما لقصورا ان راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يدي من كان في يده
لا نقض وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي تقومون بها معاشكم
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف
الى الشيء بادنى ملابسة ثم عاقب دفع المال اليهما بايناس الرشد بقوله تعالى فان تسم منهم

اما عنده

رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة
يصير الانسان فيها جدا لان الحظ امر موضوع عنه وكذا لا يقام عليه الحدود ويجب القصاص
مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم يعتبر في دفع الضرر عن النفس فعن المال
اولى لان المال تابع وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء
بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله كالنكاح الهزل
والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر
ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق
ههنا فلان يكون الحجر عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير وبالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد
وادناه ثلاثة ايام والمراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير وتركه لشهرته
وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل شيئا مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي
السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لا يتعلق به
الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فيتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع حتى لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من ايام
اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي
الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا
اصبح صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعو او مقيم فسافر
الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقته زيادة المرض
ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والرخص منه للفطر ما يكون الغالب منه
لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا فابيح الفطر ولو افطر المسافر في الصوم اي في

المذكورتين وهما نية الصوم في السفر بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا تجب الكفارة ولو افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة
لانه جنى والكفارة تقررت عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار
تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها
احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام
بترخصه فانه كان يترخص المسافر حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان
لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة لا تتم به والحكم لا يثبت قبل
تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص
به على تمام العلة لم تثبت للمسافر حق الترخص فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المنصوص
والخطأ اي السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي
ما اريد به الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما يريده وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما
ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت
اليه غير امرأته وظنها امرأته ووطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا ولا قصاص كما اذا رأى شبحا
من بعيد وظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم قتل العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ
بان رأى شبحا من بعيد وظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت به اي بالخطأ الدية
لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول
اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على
عدم النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم لا اختيار له والخاطئ عالم بكلامه غير انه وقع بتقصيره والمراد
من قوله رفع عن امتي الخطأ حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب
ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال صدقت الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه كبيع
المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء وفات
الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه والاكراه وهو اخر العوارض المكتسبة

وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضى اي في المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد بالتلف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او ضرب بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او يعدم الرضى ويفسد الاختيار وهو ان يهدد اي يتهم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند كونه مكرها الى آخره اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه مما يوجب الالجاء فانه تفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يوقف عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التي نفسه الى التهلكة من غير فايدة او ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه وباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا. اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو عنها لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه والامتناع عليه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب. اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكره اي المكره ان الحامل يوقع ما توعده به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء وانما في الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطله لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عرضه اي الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء اختيار صحيح وهو اختيار المكره بكسر الراء وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره

حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او ما لا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي والاكل يبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد ويجعل المكره وآخذا بفعله ففي الاول هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم باللسان لغيره لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى كالطلاق والعتاق ونحوهما يقع على المكره كالطلاق ونحو مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والصفح عن حد القصد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه والا كان يحتمل اي الفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه تفسد لعدم الرضى اعني تنعقد فاسدا فلو اجاز المتصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الا اقول هذا كله كما لا يخفى على المتأمل ان صحتها تعتمد على قيام المحرم به وقلت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المحرم به لانه يكره فعلا للسيف عن نفسه لا لوجود المحرم به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي لم اكبر سنا منه هذا ابني فصدق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان لا تعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رحمه الله اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وهاهنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والا فالحق ان احدهما كالاقرار فلا يصح فيه آلة لغيره نعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ويفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على الاكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر فلو كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاتلاف حتى يجب

لعله

الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره الانسان على اكل مال
نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان
يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على
المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار
كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر
اكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا طعام نفسه
لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم تحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف
ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره
كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ اخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله
فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان
خطا ووجب الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها
رخصة كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام
نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد
الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب
الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه قيد الزنا بالمراة اراد به زنا
الرجل بالمراة لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان
نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف
لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل
يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره
لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما
في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط

دون المكره

اصلا

اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او
الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء
كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال
الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا
جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل
المال وقاية للنفس فاذا استوفيه ضمنه لبقاء عصمته
ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث
والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة
حق الشرع والحمد لله رب
العالمين وصلوته وسلامه
على سيد المرسلين
وعلى آله وصحبه

وليس بخلوص من غلط
من الذي ما ساوط

فاتلته جهدا
فعلى من يلومني

وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الاثنين سادس شعبان المعظم من سنة ست وتسعين وتسعمائة

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين
اتفق الفراغ من اقراء جميع المنار الميمون مع مطالعة هذا الشرح وتعليق ما
تيسر على هوامشه على حسب الطاقة في اواخر شعبان المكرم من عام ثلث
وثمانين وتسعمائة بالمسجد الشريف النبوي على يد افقر عباد الله تعالى
الى عفوه وغفرانه الفقير جعفر بن حسين الحسيني السمرقندي الحنفي جعله الله
تعالى من العلماء العاملين ومتعه بجوار سيد المرسلين امين

4738

KASHF AL-ASRĀR FĪ SHARḤ AL-MANĀR, by AL-NASAFĪ (d. 710/1310).

[A commentary on the author's own *Manār al-anwār*, a well-known manual of Ḥanafī jurisprudence; see No. 3450.]

Foll. 153. 21·3 × 13·8 cm. Good scholar's naskh.

Copyist, Jaʿfar b. Ḥusain al-Ḥusainī al-Samarqandī al-Ḥanafī.

Dated Monday, 6 Shaʿbān 976 (24 January 1569).