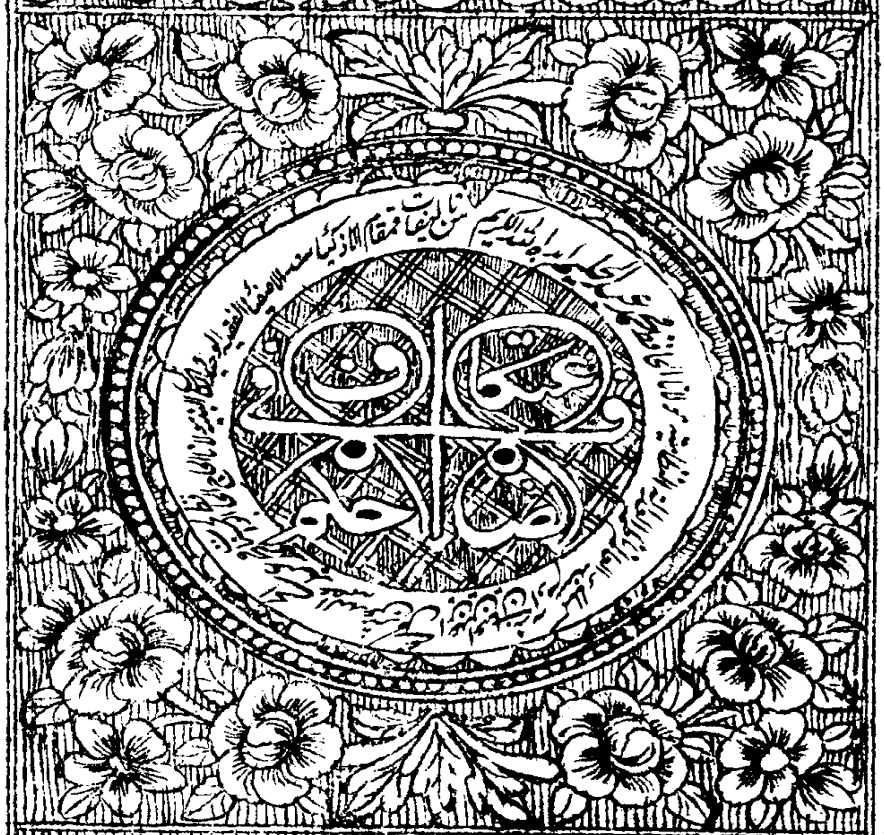
وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة



بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل الوحيد الفريد المولوى محمد معشوق على سلمه الله تعالى

فى المطبع العلوى قد ابطبعها محمد حشمت الكنتورى

فاقرءوا ما تيسر من القرآن

من عنایۃ اللہ الباری علی السامع والقاری طبع الرسالۃ المسماۃ

فوز القرآن في حل مصطلح التفسير

بتصحیح الفاضل الجلیل العالم النبیل المؤید بتائید الازلی المولوی محمد معشوق علی سلمہ اللہ الولی

في المطبع العلوي وقد بطبعها محمد بخش الكتوبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما فوانا على حفظ القرآن + و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي عفا الله عنه
المايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدر آباد من مملكة الدكن نقاها الله عن البدع والفتن
رايت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنيعلمهم لضيعون المصحف بين يديه ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه يا خذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذهم
فتارعني في ذلك منازع واحجني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى
اسال ان يتقبلها ويجعلها خيرا جارية وللناس نافعا سارية **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح وان كان
مرة واحدة لان الكلام غفيه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
خصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل فلا
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

ما هو المذكور
في الخلاصة
شرط في الفاتح
المذكور ١٢ منه
دام فيوضه

وصحح فی الظهیریة عدم الجواز وقال فی البحر الرائق الظاهر من فی الظهیریة متفرع علی ان علة الفساد حمل المصحف والعمل الکثیر فاذا لم یقدر علی ان یقرء عن الظهر قلبه امکنه ان یقرء من المصحف وهو موضوع وما ذکره الامام الفضلی متفرع علی الصحیح من ان علة الفساد تلقنه ولو کان موضوعا فی حجره لا تفسد لانه قادر علی القراءة فکان کالمتیامن وبهذا ظهر ان تصحیح الظهیریة متفرع علی الضعیف انتهی فعلم من هذا البیان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة علی المصحف عند ابی حنیفة رح هو التلقن من الغیر فان التلقن من المصحف کالتلقن من غیره **فان قلت** تقرر فی المسائل الاثنا عشریة انه لو تعلم امی بعد قعوده قدر التشهد سورة یبطل صلوته عند الامام لان الخروج بصنعه عنده فرض ولم یوجد وتم عندهما لانهما لا یقولان بفرضیته فلو کان التلقن والتعلم منافیا للصلوة لکان ینبغی ان تتم الصلوة فی المسئلة المتقدمة عندهما ایضا لوجود التعلم وهو منافٍ للصلوة فیوجد الخروج بصنعه **قلت** المراد بالتعلم فی المسئلة السابقة هو التذکر دون التلقن وح فلا اشکال کذا فی العنایة وقد صرح به الزاهدی فی شرح القدوری ایضا **وقد یستدل** لقول ابی حنیفة بما رواه ابوداؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امیر المومنین ان ننظم الناس فی المصحف فان الاصل ان النهی یقتضی الفساد **وقال** فی الذخیرة کان الشیخ الامام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری یقول فی التعلیل لابی حنیفة احتجنا علی ان الرجل اذا کان یمکنه ان یقرء من المصحف ولا یمکن ان یقرء عن ظهر قلبه انه لو صلی بغیر قراءة انها تجزیه ولو کانت القراءة من المصحف جائزة لما ابیحت الصلوة بغیر قراءة ولکن الظاهر انهما لا یسلمان هذه المسئلة واخذ بعض المشائخ انتهی **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاویل اثر ذکرناه ان صح محمول علی انه کان مراجعة قبیل الصلوة قاله الزیلعی فی شرح الکنز وقیل هو ما اذا لم یکن بحیث یحفظ فی کل شفع مقدار ما یقرء فی رکعتین فظن الراوی انه کان یقرء من المصحف قال العینی فی شرح الهدایة ویؤیده ما ذکرنا من ان القراءة عن المصحف مکروهة ولا یظن بعائشة رضا انها کانت ترضی بالمکروه وتصلی خلف من یصلی بصلوة مکروهة انتهی **اذا عرفت هذا کله فاقول** لو اخذ المقتدی من المصحف وفتحه علی امامه لم تفسد صلوة الکل سواء کان المصحف قد حمله المقتدی بتقلیب اوراقه او لا بان یجلس هناک رجل یحمله ویقلب اوراقه وان کان باب النظر یقتضی عدم الفساد فی الشق الثانی لعدم العمل الکثیر وهو الذی وقعهم فی الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلکوا واهلکوا **وما ظهر لی** وبه اجبت السائلین هو فساد صلوة الکل لو اخذه امامه انکم یاخذه فیفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لی **الاول** انه فتح آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلک لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص علیه العینی وغیره **الثانی** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوری فی حاشیة الهدایة ان النظر فی المصحف والاخذ منه کالسماع من الغیر والاخذ منه واشار الیه المرغینانی ایضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الکل لو سمعه الموتم ممن لیس معه فی الصلوة فتحه علی امامه واخذه فکذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا فی ان الفاتح هل ینوی بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ینوی القراءة مستندا بان الفتح کلام معنی الا انه عفی عنه للضرورة فیجب الاحتراز عنه ما امکن الاحتراز فی النیة بان ینوی القراءة وانلم یکن فی الفعل والیه مال العلامة الهداد الجونفوری وقال هو الصحیح ومنهم من قال انه ینوی الفتح دون القراءة لانها ممنوعة منها للموتم واما الفتح فهو رخص فیها من الشارع وصححه فی الهدایة وصححه السرخسی ونسب الثانی الی السهو

واختار جمع غيرهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح تضمن القرأة لامحالة وقد مران قرأة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والآخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار من تمام صلوته وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام بثبت انه يفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذه منه ولم اره صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد وينبغي ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا يفسد الصلوة بقرأته على المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القرأة لان القرأة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد هناك وهذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام سني والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك اقول** لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرء في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا ليسمع خلفه ويفتح عن ظهر القلب فعليه ان يترك القرأة ويقرء السور الصغار من المفصل لادار التراويح لان المفسدة التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد من ترك قرأة القرآن من اتى بهاتين بختيارا هو نهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب وقد اتفق اختراع القلم من تحرير هذه المقالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ۱۲۹۴ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد در ين جزو زمان رساله مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امام ناقص در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد فساد ونقصان در صلوة مى افتد پس بنا بر تحقيق مسئله آن اين رساله مولفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل حاوى علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريف مولوى **محمد عبد الحي** صانه الله عن شرور الغي وادام الله بركاته در شهر لكنهو كثرة محمد علي خان در مطبع علوى باهتمام حاصى **محمد علي حسن خان** ابن مير محمد خان مبرور در سنه ۱۲۹۶ هجرى عليه طبع پوشيد فقط

واسطے سند امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستحق بكمال الاوصاف اشهد انك لا آله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلى وسلم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا اكتساب الخطيات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ليسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف يستحب او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب **فههنا مقامات المقام الاول** هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل ادعى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه واما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال ويستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب بذا حيث قال ويستحب لمتوضئ ان ينوي الطهارة ويستوعب الله بالمسح ترتيب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان يكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يلغى مجرد النية والشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ويستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال المشايخ انه سنة وقال القدوري يستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فانه كان منذورا فهو واجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق الالتئام الى ثلث اقسام واجب وهو المنذور به وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب هو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والحصكفي **قلت** لا بعد ان يحمل استحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى وليته فلم يتضح

الاقول واحد وهو الاصح الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من الارغياني والطيبي وابن بلبان تصحيح انه سنة موكدة واستدل عليه بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه واواظب عليه ابو بكر ان فان قلت المواظبة دليل الوجوب قلت نعم اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية وعدم الانكار صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم يتركه الخلفاء الاربعة قلت انما تركه لوجه آخر وهو ما قاله الامام مالك رح لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم ومن بعدهم رضي الله عنهم فعلوا هذا احد من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن وارادوا بتركهم ان يشقوا على الناس ليلا ونهارا صلاة قال السيوطي في الدر المنثور في شرح صحيح البخاري قلت ويحتمل ان يقال ان مع استنان الاعتكاف لم يكن الناس في المسجد فيشق عليهم تركه لذلك وملازمة المسجد اشق قلت ما يخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة لكنه سنة بكفاية على ما مر فترك الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لا يقدح في شيء لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد انتقاله في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى وكفى اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة الا الشيخ عبد الله في مختصره حيث قال انه يستحب وقد عرفت حاله وما عليه اطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال ومن لبث في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة لانه رد وهو القول بالاستحباب في المنافع كما قد نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف منهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبريل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحدا من الصحابة على ترك الاعتكاف فالاعتكاف انما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه مختصا به فعله لاستمال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل ندبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت **المقام الثالث** هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال الكستاني في شرح خلاصة الكيدانية عند تقسيم السنن وقد ينقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه ليس العين الراجح بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

ولا يخفى ان كون الاعتكاف سنة موكدة كفاية هو القول بالاخف امن وقد بينت مافي ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية فليعد اليه فليطالع فيها فانا كافوه بتحقيق المهمات ان شاء الله دام فيوضه

ثم رأيت الدمياطي قد نقل كلام الحصكفي في حاشيته تعاليق الابصار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه

المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق اهل هو سنة كفاية على اهل البلد كالصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عبارات تقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم لحقهم الاساءة والا فلا كالتراويح وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرادى سقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** اهل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقدم الاول الياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة الدمياطي الجوفوري في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** اهل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للجوفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى الايام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** وللقائل ان يقول انه واظب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد النساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم ورفيه من الحرج مالا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** ويمكن ان يقال ان السنة هي استيعاب العشر لكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض سببا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج مما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو ادراك حقوق المساجد وذلك حاصل ببعض البعض كما ان المقصد من صلوة الجنازة ادراك المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكفاية في امثالهم فليتدبر **فقد ثبت** من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** الستر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فليلتمس به **قال** مع هذا آخرها المعنى بالتحرير في هذا المطلب المنيف ولم يستيقظ احد في تصحيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ۱۲۸۴ هـ

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدوار والصلوة على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشيته المسماة

من تصانيف البحر الزخار بناح فاموس العلوم والاسرار

بتصحيح كاشف الاستار عن وجوه الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغني

في المطبع لمحمد علي بحسنخان فاخر المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام مزينة بالبراهين والدلائل ومشحونة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايدين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين على آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم شعبهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار وجز الكتب الاصول متنا عبارة واشملها نكتا واوراده واكثرها فوائد واجمعها شتيتا لجل اعذب الشراح الذين سبقونا بالزمان واقلهم عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لاهم المطالب ولبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولاذكر المعاضد منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي لك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فلما انا وصلت المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعافهم بمأمولهم انجاح مسئولهم على حسب ما كان حضرني في الحال من غير توجه الى تاويل او مقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال الشارح بعد ما حمد بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الطرق المستقيم فتفسير قوله الحمد

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان نقدر هديانا رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو اما ان تحل محل الصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام وليس كذلك لما احد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا اعتقادا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم اعلى ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له عن تكلف هو الجمع بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق جميعا وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وانلم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين بالتقويم عطف على قوله على من اختص والآل

اهل بيته او عترته او كل من ينتمي وهو الانسب وهنا لان المصرح لم يتعرض لذكر الاصحاب
في الصلوة فكان الاولى هو التعميم الذي هو وضع الحي سائق لذوي العقول باختيار المحمود
الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال والمطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص
لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة
ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اصطلاحي وحد لغوي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المصرح طوينا عليه
غرة ولكن الاولى بنا ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
موضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث
انه مثبت والمصرح ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره لبعد الفراغ
عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد
بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي لادلة التي نصبها الشارع
دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والا فان يكون الشرع
اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل واغنانا لقيل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها
اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد
من الكتاب لبعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا
المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد
صلى الله عليه وسلم اشرافها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول
او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الكثيرة
هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر
الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب
قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فنظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة لعلة القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المرتبة على حرمة ام امه التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اوردنا هذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان واحدا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان هو الاعلى ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشئ آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس وما شرع من قبلنا فملحق بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما لا يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصرح الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق من ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله
المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقروون فهو جنس له وبالبعدة فصل
بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على رسول احتراز عن باقي الكتب
السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة الى آخر القرآن نزل
دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة
في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان
بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى
المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما
هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام
في المصاحف للجنس وللايذان بتعميم لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو
مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويجوز بهذا القيد كتابة تلاوته
ودون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
عن قرة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقله وحتر زبقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات قوله بلا
تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند المخالف هو
احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير
المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قولا المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء
بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن
وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها
آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعا لانه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة و
النقل ولانه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية
في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة
جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة
الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر
عليه ولانه ان اشتغل بالعربي تثقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة و
يلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا
بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا اطلاع عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل
واما في سائر الصلوة فهو رايي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للا
لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الكرة وان كان النظم اطلق في العرف على
الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي
ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته
وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

قوله وذلك اي كون القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا قوله لانه اسم للنظم فقط
قوله لانه اسم للمعنى فقط قوله لتقديرا قوله لعذر حكمي اي عجز
قوله فلهذا الاقتداء عليه قوله اولا ان شروع قوله
قوله ولما ان كتابته الصلوة قوله الا الى الذات

وهو قديم فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع
في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت
كل تقسيم اقسام لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الأول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل هو التقسيمات الاربعة اسماء
وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحدا واكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا
فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي هو صيغة ولغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من البعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له لا غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز باعتبار الاستعمال والصريح والكناية باعتبار الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد من النظم وهو كان الظاهر من المجتهد

للكتب يحول الى حال المعنى وبوسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى ومن اللفظ وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص واشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها اي مفهوماتها الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام هو ما ينتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي معرفة ان ايها قطعي وايها ظني وايها يوجب التوقف فالخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذه التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن وهو موقوف عليه للتحقيق
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك ويخرج بقوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد يعني لا يتناول افرادا اخر فيخرج عنه المشترك والعام معا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل ولان النظم لا يطلق على الفرد من الاقسام ليس مختصا بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم الاول تادبا لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك فلا يليق باللفظ فانه في اللغة الرمي وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان منكرا في التعريف ينافي اصطلاح المنطق لكن المقصود

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلحظ كل من كونه خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين
التقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اى الخصوص الذى يضم فى ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسا
خاصا بحسب المعنى وان كان ما صدق حقيقته متعددا او خصوص النوع على نهج الوتيرة او خصوص العين اى الشخص المعين بذا
فخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلى مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين فانهم يجعلون الاغراض والحقائق
فرقا للنوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التى ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان
فظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فانه تحته رجل وامرأة والغرض من خلقة الرجل ان يكون
بنيانا وامانا وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة ان تكون مهتمة آنية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان الغرض من الرجل
كلهم سوى الغرض من زيد نظير خاطب العين فانه بشخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصرح عن
تعريف الخاص والتقسيم شرع فى بيان حكمه فقال حكمه ان يتناول المخصوص قطعا اى شرط المتكلم عليه
ان يتناول المخصوص الذى وضع له قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم الخاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول ما وضع له قطعا مستفاد
من مجموع الكلام قطعية الحكم لعالم على زيد بهذه الواسطة والاحتمال البيان لكونه تبيانا لهذا حكم آخر سيقع للحكم
الاول وكانهما متحدان لكن الاول البيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم ولتمهيد التقريعات الآتية اى
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان
التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانهما لا ينافيان القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ لا لدليل فيكون
محكما كما يقال جاءنى زيد بل زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان شاء الله وكذا
بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بالامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع فى تقريعات مختلف فيها
بنيانا بين الشافعى رح على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل
وهو الطمأنينة فى الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بالامر بالركوع والسجود وهو محمله تعدد الركوع والسجود بعد الفصل

كما الحقته ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع
والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا اقاله
ثلثا ونحن نقول ان قوله ثم اركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن
القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لاحتمال البيان حتى يقوم ان الحديث يحتمل بيانا لمنصر
المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فنثبت
بالكتاب يكون فرضا لا قطعيا لما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني ويطل شرط الولاء والترتيب
التسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص محتملا
البيان فيطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب النية كما شرطهما الشافعي رح وشرط
التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك
ان يقال انا لا نقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا
بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عليه السلام واصحابه الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء
لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عليه السلام لا
انما صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والوضوء الغسل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بغسل الوجه خاصا فوضع المعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون
بيانا للخاص لكونه بيّنا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غاية الامر
تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت
بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع
لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة وصرفنا
عن الوجوب الى السنية قولنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان
فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت
صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول
ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة
فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنا بنفسه بل يكون
نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف
فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة
اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعلها ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق
والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع
رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء
بالاطهار في قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه
ان قوله تعم قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار ليقوله
تعم فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان
الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض بناء
على ان اللام للوقت قوله تعم ثلثة لانه خاص

١٣

كما اشترطت في الصلوة فاشترطت الطهارة فيه
لانهم لما رووا ان الاركوع في الطواف والجواب ان التشبيه
يتحقق في التشبيه في بعض الوجوه ولا عموم له فلعله اراد بالركوع في الطواف
في الثوب كذا افاده العيني في شرح صحيح البخاري قوله وقد يعبر بالصلوة
الخ قال علي القاري في شرح مختصر المنار وقال الشافعي الطهارة شرط
في الطواف لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت العتيق
محدث ولا عريان كذا ذكره ابن الملك وقرن في رواية النقاية
وفيه ان هذا لقول لا يدل الا على تحريم الطواف للمحدث لا على جواز
اجزائه والطاهرة بينهما قابلنا على تحريم الطواف للمحدث
ان تكون اي الطهارة صفة لقوله واجبة اي امتيازا قوله لشيء اي لا طلاق الناس
جميعا عليهم وهو فرض الخ اعلم ان اذا دخل مكة ليطوف بالبيت
فوقت ايام الحج واول وقته لطلوع الفجر يوم النحر الخ وهو فرض شائع كذا في كل طواف تطوع والطواف
الخ فطوافه فاسد فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن فاشبه
ما لو ترك اكثر الاشواط وهذا اذا لم يعد الى الحج فان عاد اليه
فلا شيء عليه لان الجبر قد حصل بالدم ولا يلزمه الاعادة
لان الترتيب ليس بشرط عندنا كما في الحديث في وجوب الجبر بالدم
وانما الطهارة من شرائط الصلوة كما في الحديث ان الطواف فيه
الا ان الله اباح فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير
وانما الطهارة من شرائط الصلوة كما في الحديث ان الطواف فيه
الا ان الله اباح فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر كانت
العدة البقية من الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب لك الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين بعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يحتسب منها ويوخذ ثلث اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء
بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف ما سماها بعد
فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصار عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه اذا علم انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة والا طلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم
انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض وكذا الا طلقوا في الحيض لان هذا
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب في ثلاث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام تمسك
من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها
ان شئت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اتبع
منها ما تم الآن وثلث منها ما يجيء اورد بين يديه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا ثم
جوابهما على سبيل الجدل المعترضة فقال ومما يدل على ان الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى
جواب عن تقدير علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ان يقدر من تتمة قوله هي ان الزوج ان طلق
امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول رجعتها اخرى بالطلاق السابق

فقوله لا يحتمل الزيادة والنقصان بان يراد بالثلاث ما فوقها او دونها فقوله وذلك ظاهر اذ
فقوله يكون قرأين وبعضا فان الطهر الذي طلقت فيه بعض الطهر فيحتسب بعض الطهر كاملا
فقوله لانه لا يطل الخ فانه في الاول والثاني يلزم النقصان من الثلثة وفي الثاني يلزم الزيادة
فقوله لانه لم يعلم الخ فانه قد يكون حاملا ولا يظهر الحمل الا بعد مضي اشهر
فقوله لان هذا الحيض الخ فانه لا يعتبر عند الشافعي رح الا بعد ثلثة اطهار
فقوله فتطول العدة عليها الخ فانه قد يمضي على المطلقة في الطهر الاول والحيض الاول
فقوله ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح الخ فانه قد يستدل على ان الزوج الثاني
فقوله ان الزوج الثاني الخ فانه قد يستدل على ان الزوج الثاني
فقوله ان الزوج الثاني الخ فانه قد يستدل على ان الزوج الثاني

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحدة يعني طلقها سابقا واحدا فانما يملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون بائنا مضى من الطلقة والطلقتين او الطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث والاثر لا يثبت الغاية فيما لا يفهم
ان العود بالنكاح يحدث حل جديد للمزوج الاول ففي هذا البطلان رد بخلاف الذي هو حتى فانه لما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيها وجد فيه الغاية وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد الغاية وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا ايانا للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
ان كون الزوج الثاني محللا ايانا للزوج الاول ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما عرفتم وبيانه
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعده عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة وقوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
ترجعي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا الحديث
مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراطه الوطي الزائد مثبتا على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي لعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وهو
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان ترجعي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تتزوجي حتى تنكح وتعلم هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل بتجدد سبب جديد لا محالة واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

١٥

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثانى متمما للمحل

الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رح ولبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا

وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعى رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه

من تمهيد مقدمة وهى ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق

موجودا فى يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعى رح يجب الضمان

عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابى حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك فى

رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل فى حق السرقة عصمة المال المسروق عن المالك حتى

يصير فى حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فلهذا يجب الرد اذا

كان موجودا الا انه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى

قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعى رح بان المنصوص عليه فى هذا الباب قوله تعالى السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على

تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب

ابى حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله

فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا فى معرض العقوبات يراد به يجب حقا لله تعالى لانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت

الجناية فى عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاء جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال حتى انه

اذا كان المال موجودا فى يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجزى بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف للجناية

ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ما ذكرته فى التفسير الاحمدى وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح لهذا البيان تفريعات ليه الثلثة

الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع الذى جعل من باب الخلاص قطعيا حيث الاتباع بصحة ايقاع الطلاق

على المرأة بعد خلعها حلالا فالكلام فيه ان الشافعى رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده حتى يصح

بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا

تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى الطلاق الرجعى

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي اجعة بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان طلقتم يا ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به من خلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا على الطلاق لا الفسخ لان الفسخ ليقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطيها فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع هو الضم طلاقا بيانا انه يلزم ان يكون الطلقات التي ذكرها في قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع الرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على ما يجيء مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بصريحين فيجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه حكم الحل لا الذي ليس كذلك لانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد الاثنين عملا بقوله فان خفتم الا ان هذا انما يصح اذا كان التسريح باحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال في الطلاق الثالث فيكون فيه تعرض لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون ان يعد الاثنين اما امساك بمعروف او مراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فظلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي وحينئذ يكون المثل بنفس العقد في المفوضة عطفا على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخلع اي على اصل ان العمل بالخاص واجب لا تحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو الكفء بكسر الواو

فالمعنى التى فوضت نفسها بلا مهر وانكان بفتح الواو فالمعنى التى فوضها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح وتحقيقه ان
المرأة التى فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح لا بالوطء
فلو مات احدهما قبل الوطء لا يجب المهر لها عندنا خلافا للشافعى رح عندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد فى الذمة ويجب باداءه عند الوطء او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى
الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان النكاح الفاسد
يجب التراخى الى الوطء بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يجب ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام اعتراضات

وقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا تحيل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راى العباد واختيارهم فكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى
ازواجهم ما ملكت ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم فى حق ازواجهم وهو المهر فالمهر لفظ خاص وضع لمعنى مقدر
على ما قالوا وكذا لا اسناد خاص عند جمهور الفقهاء فعلم ان المهر مقدر فى علم الله تعالى وقد بين النبى عليه السلام بقوله ان اقل المهر ثلثون درهما

وكذا القتل على قطع اليد الزائدة اعوض عشرة دراهم فالتقدير خاص ان كان التعدد مجملا محتاجا الى البيان

وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح الغرض ههنا بيان الايجاب

لا تقييد لعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد بالنفقة الاستمتاع

وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تقديره عليه انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم تقدير

فرضنا ان اوجبنا عليهم لما ملكت ايمانهم بمعنى اوجبنا والاول معنى قد تذكر هذا اذا لوحظ ثم ذكر المصنف دلائل

كل المسائل الثلث فقال على الثالث بقوله لعدم فاء ملتقها فلا تحل له وان تتبعوا ابا بوالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم

فقوله على التعليل اقول صحة على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فاء ملتقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة

الاولى وقوله لقد ان تتبعوا ابا بوالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة

الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص شرع

وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل

على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني يسمى الامر لان لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ دال على معنى

معلوم وهو المطلب على الوجوب والقول مصدر اريد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ

وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي فلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله قائل

كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما صحيحا او معتلا لكن

يشترط ان يكون المقصود منه ايجاد الفعل فخرج الغائب نحو ليقم زيد لانه ليس بامر لانه لا يقدر على ايجاد الفعل

سواء كان عاليا او سافلا وخرج المتكلم نحو اقوم فانه وعد لا امر وخرج السافل نحو قم يا سيدي فانه التماس

لان الالتماس والدعاء ايضا عندهم وان يدل بحسب اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء

لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصوليين والنقض موجود والاستعلاء بل الزام

الفعل هذا لا يصدق الا على الوجوب بحسب اصطلاح المتقدمين والتهديد والتعجيز ونحوهما تخصيص الصيغة لانه بيان لكون الامر خاصا فيتعين

مراد الامر هو الوجوب بصيغة الامر والغرض بيان الاختصاص الخ يعني ان الامر لا يكون الا للوجوب ثبت الوجوب

من الامر والفعل فيكون نفيا للاشتراك والمراد جميعا وذلك بان يقال ان افعل الذي ههنا مختص على طريق تعريف

فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب يفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي الفعل اولا
كان الفعل مرجبا لاتباعه بمجرد ورود الفعل ولم يحتاج الى هذا القول اصلا فاذا قال صلوا على سبيل الترقي ان
قسم الامر لان الامر اما ان يجعل فعل او فعل لانه اطلق اسم لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد انما يوصف بالسداد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل به لمشابهته
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي الاشتراك قصد الشروع في نفي الاشتراك فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف في
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة اما الاولين كما ذهب اليه آخرون منهم يذكر الدليل
على ما ذكرنا فاقول الندب يفيد لان الامر المطلق طلب بدليل كون ترك الفعل مذموما حتى يطلب بانه لا يندم
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وامر الاباحة يقولون ان شيء المطلب ان يكون في وقوعه
واذنه بها والاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون لان المستعمل استعمل حقيقة مشتركة
والبحث والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير فيحمل على الجميع بالتوقف حتى
يتعين المراد عند الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا الا لقرينة تدل على خلافه وما قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل من العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستفاد في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاباحة في قوله فكلوا واذا حللتم فاصطادوا والتغيير من قوله تعالى

ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع بشرطه وبعد الفراغ من الصلوة فاذا كان فرضا فيكون حينئذ
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب انما يعمل على غيره بالقرائن والجامع شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال الانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما قلنا ان صيغة الامر للوجوب لانتفاء
الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهم اي انشاؤا واقبلوا والا فلهم ان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الاتيان بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقبل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين اي ما بقي لك الا فتقاد لعصيان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اه اي انما قلنا ان موجب الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
وتيرك ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وانه لا يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان الخ الامر للوجوب بدون الحاجة الى البيان
ومصادقة على المطلوب ان المخالفة في المستقبل انما تتعلق على ترك المحال فدل على ان الامر للوجوب
والمعقول عطف على اقتباد في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول بيان عليه فهو بمنزلة
معطوف فتعلى مضمون ما اقتبسا حاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر
ان طلب منا مأمور به طلبا لا يطلب الا بالكمال في الطلب بالوجوب الاصل في الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب هو ان تصاريف الامر
كلها طلبا واستقبالا وحالا حال حتى تخصيص فيتبين ان كون الامر كذلك على معنى الوجوب ليس الا لانه
بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل الاصل الخ فلا يصح ان يقال الاصل في الامر الوجوب بدا استحق

ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للاطناب ثم شرع المصرح في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه فقال واذا اريد بالاباحة او الندب اي في الامر المجرد بالاباحة او الندب عدل عن الوجوب فوقع خلاف وقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كلا واحد منهما بعض الوجوب و بعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة ح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة والنوع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصرح عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا لمقتضى التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامي هذا يا رسول الله ام لابد فيهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل ذهب الشافعي رح الى ان محمل التكرار لان الضرب مختصر من لفظ ضربا وبكرة والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة وتقصر هنا بالعقل بين المتعجل الذي يجيء بلا نية والمتحمل يجيء بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن رد على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقولهم وانكنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقولهم السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما تتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قبل انه لا يحتمله كان قائلا يقول لم سلم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس بمعنى الفرد الحكمي الى الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل حيث انه فرد
من حيث انه مدلول به بل من حيث انه مشار اليه اشارة حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة لان نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لا تعد محض لانه
لفرد حقيقي ولا حكمي وليس معه الا اللفظ ولا يحتمله الا اذا كانت امة لان احتمال الثنتين في حقها كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واذا قال طلقي نفسك ثنتين فهي انما تقع ثنتان لان الامر بالبين
ليس بامر قبل البيان لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا لهما ورد الصحاح دليلا على ما هو المختار عندنا فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي لما لا يقتضي الا التكرار المختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلب
فعل الطلاق بالمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل التعدد كيف يحتمله وهو بمعنى التوحد مرة في الفاظ الواحد او الفاضل المختصر اولى
ان لا يحتمل العدد بعد التحتم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفرد الحقيقي الى آخره بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية الفرد الحكمي بمعنى
والما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي الا في آخر العمر وما ذكر من العبادات جنايتها الا بالاداء اجراء الكل وعلينا وان الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فما بالي يتكرر العبادات بتكرر الوقت وصيغة ذلك تقول ان الامر من العبادات

قوله ... قوله ... قال ... قوله ... قال ...

ليس للاوامر بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فاذا تجدد الوقت وجب الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه تضمن الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل الامر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف تقريبا بان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال كذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد وقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون بيان لوجه التشبيه وقوله يدل حال اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا قطع واحدة والفعل الواحد لا القطع الايدي واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات العلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا فتعين الفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دال على القطع سواء كان لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض بها في الآية فلا باس ان تثبت بنص آخر بخلاف ما كانت متعرضا في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد لانه لا يجوز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد

قوله يدل عليه اي على المصدر اقتضاء فان الطالق انما يدل لغة على طلاق يكون صفة للمرأة لا على طلاق هو التطليق كما لا يخفى فان الطلاق بمعنى التطليق ضروري يقتضيه الاول فان الاول وصف للمرأة لكن الطلاق يدل على التطليق اقتضاء لتصحيح هذا الكلام ...

كل من الاداء والقضاء ومكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا ادّيت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى واذا وجب فخر الاسلام الى ان القضاء حكم يتعلق بالاداء والقضاء اسم عبارة عن فعل اداء مثل ما وجب بامر الشارع الذي يجب بالاول بكلمة اي نحو قوله وليغلب عليه وامّا اذا صام شعبان ثم ظهر ان من رمضان فانه لا يجزيه لانه اداء قبل السبب ان صام شوال ثم ظهر انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الانظار في ظنه وهو مضمون فهم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة فيه للصحيح لقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علمائنا خلافا للمعتزلة من بعض علمائنا ومن الشافعي حيث قالوا لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان النص الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الآية عندنا موجب للقضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على الاداء باداء في وقتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في ذمته للقدرة على مثل ما عجز عنه وسقوط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز غاية امر معقول في نفسه ضد ما حكم القضاء الى المرء ونقيض هو المنفعة من الصلوة والصيام والاعتكاف عند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سوى موجب الاداء القضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل النص عنده انما يثبت القضاء بالسبب المتقوت الذي لم يقدم مقام نص القضاء خلا ان ظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الآتي في القرآءة في الفوائت عندنا يجب القضاء في الفوائت

وعنده لا وتيل الفوات ايضا قائم مقام الفرض كالتفويت ولا نظر شرعا لخلاف الا في التخريج فعنده يجب بالكل
بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد ادا وبالفوات والتفويت قضاء الحضر في السفر اربع كما ان قضاء السفر
في الحضر كعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا ويدل عليه ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المريض
الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة لعنوان المرض ليدل ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان
نذر احدان يعتكف شهر رمضان فصام لم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر
بل يقتضيه في نفس صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله لله
نذرهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط
القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء لا يتعقبه
مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام لم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لفوت شرط الكمال لا لان القضاء واجب بالسبب الآخر يعني في
نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعين فصام لم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو
النفل لفوت شرط الاعتكاف في الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء واجب بالسبب الآخر كما زعمتم وغيره ان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء
بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانقلب
الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا العارض ولما كان شرف رمضان على الصوم الى الكمال هو الصوم
المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من اصله لقوله ان صح صوم النفل واعتكف فيه اجيبوا الى الرمضان
الثاني موهوم لانه وقت مديد يتوهى فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم مقصودا واجاء الرمضان الثاني يتقلب الى
قوله الى هذا الرمضان الثاني فان فاته فان لم يصم لم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف
في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر
بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وان يعني ان يقول الاداء انواع اداء ناقص وهو عاجل
وقاصر اداء وشبيه بالقضاء والاداء المحض لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

ولا من حيث التزامه وتعنى بشبيه بالقضاء بانه شبيه به من حيث التزامه ولعنى بالكامل ما يؤدى
على الوجه الذى شرع عليه بالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال الاداء الكامل فانه اداء على حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة بالجماعة فى
اليومين الصلوة منفردا مثال الاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر
فى الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال الاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذى التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم لقيد الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل الاداء شبيها
بالقضاء ليحصل قضاء شبيها بالاداء وثمرته كونه اداء ظاهرا ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هى ان لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر
للتوضى ونوى الاقامة فى موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم تكمل وشرع فى اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلى كتعين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا اذا فاتته لقيد بمسافر يتم
اولم يفرغ الامام بعد الى الكمال ثم استانف او كان مثل هذا فى المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم العابنية
الاقامة تمام بنية الاقسام الثلث كما تجرى فى حقوق الله تعالى تجرى فى حقوق العباد ايضا قال
ومنها عين المغصوب اى من انواع الاداء عين الشئ الذى غصبه على الوصف الذى غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان
فهذا النظير الاداء الكامل لاداء الوصف الذى غصبه من غير فتور ومثله تسليم المبيع المشترى
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه الى على الوصف الذى وقع عليه العقد ورد مشغولا بالجناية نظير الاداء القاصر
اى فى الشئ المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غيب عبدا فارتكب الجناية فى الغاصب ثم رده

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذه الكل الا ان المغصوب او المبيع في يد الغاصب او المشتري بآفة
سماوية برئت ذمة الغاصب او البائع لكونه اداء ولو دفع المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وانما اعتبر تسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه
بالقضاء اي مهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق
علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة فتمليكك اذا
ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا تخرج كثير من المسائل حتى تجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم ولا ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين وصف المملوكية تغير
فيهما جعل اداء وشبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء والتقسيم الى القضاء
وكذا قيل والقضاء انواع ايضا محض وهو ما كان بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه
حقيقة اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع
ان يدرك المماثلة لا شرعا ولا عقلا قاصر عن درك كيفيته لان العقل قاصر عن هذا القضاء الا بدفعه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف فى القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء
بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن
الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى فى ذمته و الفدية له
هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفانى الذى يعجز عن الصوم
لاجل الهرم لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفانى واما اذا احمل على ظاهره فهو منسوخ
على ما قيل ان فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين الصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على
ما حررته فى التفسير الاحمدى وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى ان من
ادرك الامام فى صلوة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع
فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما حسب ما يمكن واما رفع اليد فى التكبيرات ووضعهما على الركبتين فى الركوع فكلاهما
سنة فلا يترك احدهما بالاخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء
لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يأتى بها فيه عند ابى يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات فى الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر وهو ان الفدية فى الصوم
للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى ان يقتصر عليه ولم يقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى لبعض كل صلوة ما يفدى لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد فى الصلوة ايضا وهى العجز فالصلوة
نظير الصوم بل اهم منه فى الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

فنها والافلة ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه انشاء الله تعالى والمسائل الكفيتة
لا تتعلق بالمشيئة قط كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الصابر جزاه القبول منه
انشاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اى كوجوب التصدق بقيمة الشاة
ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان تعيبت حية عند فوات ايام التضحية ايضا
للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقديره ان الاليق شرعا
لا يكون له قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اراقة الدم في ايام النحر غير معقوله لانه اتلاف الحيوان
فينبغي ان لا يجوز قضاءها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب
التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء فوذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا وانما انتقل الى
التضحية لعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام فالضيافة انما تكون
باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة اكثر
فادام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية هي التي برسمها عملنا بالمنصوص واذا فات الايام صرنا الى الاصل
وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا بتمام اذا جاء العام الثاني لم ننتقل عن هذا
الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله
شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اى من
انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب شيئا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او
بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا النظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول لكن الاول فظ اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو مثل معنى لم
يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال هو السابق الى المثل الصوري سابق على الثاني
فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي فنبه به على ان القضاء بمثل معقول فيما
كان كاملا وقاصر لا يلحق مثل هذا بمتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها

منفردا قاصرفلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يعقل حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ كل الدية والاطراف المقطوعة خطأ كل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فلم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه ادى واوفى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلابد في قطع المنازعة بينهما من ان يسلم اليها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين ذلك فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى يجبر على القبول كما لو اداها بالمسمى صرح على كونها في معنى الاداء اي يجبر المراة على قبول القيمة كما لو اداها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصرح تقريرا لما بين لابحنيفة على قوله وهو السابق نقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا الاولى فعلهما اي لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجلين وقتل عمدا ثم قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله عند تهالاقتصر الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرء بينهما وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطاين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

قوله لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة

قوله ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي يتبذل فان الانسان يتبذل بالفقر فالاداء يتبذل بالفتح والمال يتبذل بالكسر

قوله وانما شرعها الخ في الصراح شرعها اي بيّنها

قوله اذ القصاص الخ توضيح ان القصاص انما شرع اذا كان القتل عمدا ليحصل المساواة بين فعل القاتل والمقتول والا يكون قصاص فقد النفس مجانا ولا يجوزه الشرع

قوله ولهذا الخ اي لكونه في معنى الاداء

قوله فقد اقتضى اي فقد اقتضاء

قوله وسطها اي اوسطها في القيمة

قوله بينهما اي بين الزوج والزوجة اي الوجب للعبد

قوله فلهذا الخ اي فلكون القيمة مرضيا اليها كانت القيمة اصلا فتسليمها كالتسليم عن الواجب

قال عمدا الخ اي بالعبد الذي سماه وعينه

قوله قبل ان يبرأ الخ اي قبل البرء عن القطع

قوله قبل صحة الجراحة اي اصلا من القطع

قوله موجبهما اذا كان الخ اي موجب القطع والقتل اذا كان عمدا

قوله كذلك اي متعددا

قوله فيما اذا قتل الخ اي فيما اذا قتل بعد البرء

قوله ان يقول الخ اي ليس له ان يقول

قوله فالفصل الخ اي فالفصل بين القطع والقتل

قوله ان هذا الخ اي ان هذا القطع

قوله فيما اذا قتل الخ اي فيما اذا قتل بعد البرء

قوله فقد اقتضى الخ اي فقد اقتضاء

قوله وسطها اي اوسطها في القيمة

قوله بينهما اي بين الزوج والزوجة اي الوجب للعبد

قوله فلهذا الخ اي فلكون القيمة مرضيا اليها كانت القيمة اصلا فتسليمها كالتسليم عن الواجب

قال عمدا الخ اي بالعبد الذي سماه وعينه

قوله قبل ان يبرأ الخ اي قبل البرء عن القطع

قوله قبل صحة الجراحة اي اصلا من القطع

قوله موجبهما اذا كان الخ اي موجب القطع والقتل اذا كان عمدا

قوله كذلك اي متعددا

قوله فيما اذا قتل الخ اي فيما اذا قتل بعد البرء

قوله ان يقول الخ اي ليس له ان يقول

قوله فالفصل الخ اي فالفصل بين القطع والقتل

قوله ان هذا الخ اي ان هذا القطع

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ ولكن كان قبل البرء فانه ان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده هذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن غير المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل العين وان عجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشات من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لآخر وركبه مدة مراحل وحبسه في بيته ولم يركبه لم يسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع للشيء الا بالمنافع فقط لانه لو ضمن فيلكان ابن كب المالك فرسه صاحب الغاصب بقدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركوب وركوب ... ولا مماثلة بين المنافع والاعيان

۴۳

او طاوعته ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين خصا
المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصرح عن بيان النوع الاول القضاء
شرع في بيان حسن المامور به فقال والاول للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لابد ان
يكون المامور به حسنا عندا ومعتبرا قبل الامر ليكون لعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر
بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما الى
اقسامها فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا في نفسه
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط والقبيلة اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط عن المامور به بل يكون دائما حسنا والمامور به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو وجهين وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة فلو قال
ان المقول وهو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح مثله في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشرع على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة مخصوصة
واتحادت الكيفيات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يقبل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشرع

Marked by Nafees Ahmad

وقد بينت انا لاسرار بها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها
لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب
الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل لمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و
اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العبادة بخلق الله تعالى
لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن في
المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق
الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره
عطف على قوله لعينه اي الحسن اما بان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير لكنه
به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهذا ان لا يتعادى حسن المامور به او يتعادى ويكون
حسنا لحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم واشلته مسامحات
لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون اجعل الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور
به لاجله اما ان لا يتعادى حسن فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فيه كامل في كونه حسنا للغير او يتعادى
بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرط هو
القدرة يعني لا يكلف الله تعالى احدا من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن وبهذا القسم يتم اقسام
ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة
وسماه خبرا سادسا جامعا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا ينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة
او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا
بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق
به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه استمع غير الحسن
لغيره بين حسنين لاجل الغير المعين لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم العبد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكين بها
العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه
تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتاد
بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء
كان مندوبا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود ففي نفسها تعذيب وانما حسن
لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة
في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم ويحصل بمجرد
صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وتلك حرمة المنهي
كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا جعلت داخلة في الحسن لعينه
بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان
فانها بخلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله للمامور به وان قدرت المضاف فقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم تتشتر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود والعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تحمل تم
وصف القدرة بقوله تمكين بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون
معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان في لك لدين التكليف لانه لا يكون سببا لبقاء على الفعل حتى
يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

فانها تقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجيه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فالجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو عنه وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اى القدرة التي تمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الالات والاسباب نوعان احدهما مطلق اى غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اى المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما تمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما تمكن بها العبد فلا يرد توهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان الغضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة لو قتل في النفس الاخير ان هذه الصلوة وجبت عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشطر توهم لا حقيقة اى الشرط فيما بين اه القدرة الممكنة الا ان كونه متوهم الوجود لا محقق الوجود اى لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله فيؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد فيؤديه فيه والا فيقضيها وهذا التوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر الريح لسليمان وهذا ينقض القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر تين على زعم كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والمأثم وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسر للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسر الله العبد ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اى جعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم ضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اى ودوام هذه القدرة باقيا يبقى الوجوب واذا انتفى القدرة انتفى الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة تبدل اليسر الى العسر فلم تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غراما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه بجراله على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقية النصاب لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا للايسار فاذا ورد هم من اربعين كاورا خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان المكنة فيه كان بفعل الزراعة فاذا شرط قيام تسعة اعشار عند كل جزء يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه المضاف في يقتضي وجوب الجزء الباقي وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه لا يشترط فيه الخراج التحقيقي بدون التقديري لكن اذا لم يعطل وزرع الا ان اصابت الزرع آفة لا يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الوجوب لانه شرط محض لا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة او في الممكن بها المرء من ادراء الحج واما اليسير فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان متفاوتة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ولا يظهر ذلك في حق الاثم والا لصار وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله عند الشافعي رحمه الله من يملك مقوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ذلك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جواز اداء مستحبه واطرا فقال هل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا اتى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا ان نحكم بجوازه اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز له المضي واداءه فيقتضي من قابل الصحيح عند القضاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به بحصول الامتثال على ما كلف به لانه يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل منفصل بعده يعيد ما اتى به كالحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر يحصل في العالم بامر متجدد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر لتفاوت الكراهة لان مصيره مامورا بالاداء مع انه

مكروه شرعا والطواف محدثا مأمورا به مع انه مكروه شرعا فلنا ذلك الكراهة ليست في نفس المأمور به بل لمعنى خارج وهو التشبيه لعبدة الشمس وكون الطائف محدثا مثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بمسألة ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب بالثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه الامر قال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بالصوم عاشوراء فانه قد كان في ضمنه ثم نسخت فرضيته يبقى استحبابا الآن عندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطية كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس اما صوم عاشوراء فانما ثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عندنا ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن الكلام وجه بالمقارنة شرع في بيان تقسيم الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت الى آخر ما امر مطلق غير مقيد بوقت ليفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك المال والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تقيدان بوقت ليفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وانما كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي فالامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في اداءه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه من الفور احتياطا فالامر للعبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يعيد قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو الذي اشار اليه بقوله انما لم يحمل على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون هذا ناقضا للموضوع ومقيدا به اي الثاني امر مقيد بالوقت هو اربعة انواع لانا نذكر الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له

بل لفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته
والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وانكان المؤثر
الحقيقي في كل شئ هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في
كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا
يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط
فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا
ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب
تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة
واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم السبب
على السبب لا يجوز اصلا وهنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان احدهما جنس الوجوب ووجوب الاداء فجنس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب
القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وانه لم يوجد في الوقت لا يكون ظرفا اذ
الظرف ما يوجد فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب
هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله
المصنف بقوله وهو ان يضاف الى الجزء الاول اداء الى اخر ما يبتدأ الشروع او الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان ادى الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فانه لم يوجد في اول الوقت

قوله بل لفضل عنه اي عن الوقت قوله والمراد بالشرط الخ اي شرط الوجوب قوله ويفوت بفوته اي في الصلوة قوله والمراد بالسبب الخ اي في الوقت قوله وانكان المؤثر الخ هو الايجاب القديم قوله ولكن يضاف الوجوب الخ اي شرعية الوجوب قوله لان في كل لمحة الخ متعلق بالاضافة قوله وهو يقتضي الشكر الخ اي الايجاب القديم قوله ولئلا يفضي الخ متعلق بالوقت قوله فان الوقت فيها يفضل الخ اي شرائط الصلوة من طهارة الثوب والبدن والمكان قوله ويختلف الاداء الخ اي شرائط الجواز قوله فيكون سببا للوجوب اي الايجاب القديم قوله تقديم المشروط الخ هو الايجاب القديم قوله وتقديم السبب الخ اي الايجاب القديم قوله ثم ههنا شيئان الخ اي في الوقت قوله فجنس الوجوب الخ اي الايجاب القديم قوله وسببه الظاهري الخ اي الوقت قوله ووجوب الاداء الخ اي الايجاب الحادث قوله وسببه الظاهري هو الامر الخ اي الخطاب الحادث قوله ثم الظرفية والسببية الخ اي الظرفية والسببية في الوقت قوله لانه ان ادى الخ اي الايجاب القديم قوله لا يكون سببا الخ اي الوقت قوله ان السبب يجب ان يقدم الخ اي على الايجاب الحادث قوله لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يوجد فيه الخ اي الايجاب الحادث قوله فلهذا قالوا الخ اي الاصوليون قوله ان الظرف جميع الوقت اي ظرفية الوقت للايجاب القديم قوله والشرط هو مطلق الوقت اي شرطية الوقت للايجاب الحادث قوله والسبب هو الجزء الاول الخ اي سببية الوقت للايجاب الحادث قوله المتصل بالاداء اي في الوقت قوله قبل الشروع في الاداء اي في الصلوة قوله والكل في القضاء اي الوقت قوله وهو اربعة انواع الخ اي الوقت قوله وقد فصله المصنف الخ اي الوقت قوله بقوله وهو ان يضاف الخ اي الوقت قوله الى الجزء الاول اداء الخ اي الوقت قوله الى اخر ما يبتدأ الشروع الخ اي الوقت قوله او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت الخ اي الوقت قوله او الى جملة الوقت اي الوقت قوله يعني ان الاصل الخ اي الوقت قوله ان كل سبب متصل بسببه الخ اي الوقت قوله فان ادى الصلوة في اول الوقت الخ اي الوقت قوله يكون الجزء السابق الخ اي الوقت قوله على التحريمة اي الوقت قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى الخ اي الوقت قوله سببا لوجوب الصلوة الخ اي الوقت قوله فانه لم يوجد في اول الوقت الخ اي الوقت

قوله بل لفضل عنه اي عن الوقت قوله والمراد بالشرط الخ اي شرط الوجوب قوله ويفوت بفوته اي في الصلوة قوله والمراد بالسبب الخ اي في الوقت قوله وانكان المؤثر الخ هو الايجاب القديم قوله ولكن يضاف الوجوب الخ اي شرعية الوجوب قوله لان في كل لمحة الخ متعلق بالاضافة قوله وهو يقتضي الشكر الخ اي الايجاب القديم قوله ولئلا يفضي الخ متعلق بالوقت قوله فان الوقت فيها يفضل الخ اي شرائط الصلوة من طهارة الثوب والبدن والمكان قوله ويختلف الاداء الخ اي شرائط الجواز قوله فيكون سببا للوجوب اي الايجاب القديم قوله تقديم المشروط الخ هو الايجاب القديم قوله وتقديم السبب الخ اي الايجاب القديم قوله ثم ههنا شيئان الخ اي في الوقت قوله فجنس الوجوب الخ اي الايجاب القديم قوله وسببه الظاهري الخ اي الوقت قوله ووجوب الاداء الخ اي الايجاب الحادث قوله وسببه الظاهري هو الامر الخ اي الخطاب الحادث قوله ثم الظرفية والسببية الخ اي الظرفية والسببية في الوقت قوله لانه ان ادى الخ اي الايجاب القديم قوله لا يكون سببا الخ اي الوقت قوله ان السبب يجب ان يقدم الخ اي على الايجاب الحادث قوله لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يوجد فيه الخ اي الايجاب الحادث قوله فلهذا قالوا الخ اي الاصوليون قوله ان الظرف جميع الوقت اي ظرفية الوقت للايجاب القديم قوله والشرط هو مطلق الوقت اي شرطية الوقت للايجاب الحادث قوله والسبب هو الجزء الاول الخ اي سببية الوقت للايجاب الحادث قوله المتصل بالاداء اي في الوقت قوله قبل الشروع في الاداء اي في الصلوة قوله والكل في القضاء اي الوقت قوله وهو اربعة انواع الخ اي الوقت قوله وقد فصله المصنف الخ اي الوقت قوله بقوله وهو ان يضاف الخ اي الوقت قوله الى الجزء الاول اداء الخ اي الوقت قوله الى اخر ما يبتدأ الشروع الخ اي الوقت قوله او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت الخ اي الوقت قوله او الى جملة الوقت اي الوقت قوله يعني ان الاصل الخ اي الوقت قوله ان كل سبب متصل بسببه الخ اي الوقت قوله فان ادى الصلوة في اول الوقت الخ اي الوقت قوله يكون الجزء السابق الخ اي الوقت قوله على التحريمة اي الوقت قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى الخ اي الوقت قوله سببا لوجوب الصلوة الخ اي الوقت قوله فانه لم يوجد في اول الوقت الخ اي الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يوجد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوات كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشروع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان عرض الفساد بالطلوع تبطل الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان عرض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانها ادياء كما وجبت وكان قوله الى ما يلي لابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصيران سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه اما اذا لم يشرع فيه لم يصيرا سببا فيبنغي ان تقتصر على الاول الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافيته زفر رح فيصح بتكبيره هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى اجمع الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق وقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلوة كاملة فلانا الاداء في الوقت الكامل والى اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس مع كل الوقت الا قدر الكامل قلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فات الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاءه الا في الوقت الكامل وكذا عصر يومه في الوقت الناقص لان لما لم يؤده في الوقت الاول انتقل شروعه الى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدي ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فانه صلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فقط فتحمل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا تسقط لضيق الوقت اى اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نوم او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفى الاصل كان سعة ولا تعيين بالتعيين الا بالاداء اى ان عين اجزاء اول الوقت او اوسطه او آخره لا تعين بتعيينه اللسانى او القصدى الا اذا ادى فعنى اى وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل فى جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث فى اليمين فانه تخير فى كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه اولا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا ان يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذى استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالى ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم يومه على حدة وقد ذكرنا كله فى التفسير الاحمدى ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا قوله فيصير غيره منفيا اى لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا فى رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول الصائم نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع فى الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعى لا بد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين من الله تعالى فى الاخير والاوسط

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف تفريع على ما سبق اى
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول لو نوى صوم الصوم ومع الخطا في الوصف ايضا
بان ينوى النفل او واجبا آخر فلا يكون لا عن رمضان والمراد بهذا الخطا ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطى سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوى واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اى يصاب
رمضان مع الخطا في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوى في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخييرا بعد ما كان
الاكل معينا واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
تتيسر خص عا وحكما الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان هذا المسافر متسلبين بخلاف المريض فانه ان نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة على نفسه فلم
انه لم يكن عاجزا فينقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف زيادة
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن عاجزا بحقيقة فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله نوى واجبا آخر اى في
النفل للمسافر عن رمضان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاستثناء منقطع على
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول الخ لما رخص له بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان في حق المقيم
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصير فوات منافع بدنه بالاستراحة فلا يصح فيه اي في منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس لهم له لانه في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا لكن قضاء رمضان معطوف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لانه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان فيه معيارا له وليس سببا بالوجوب انما السبب هو النذر واما النذر المعين فنقول انه شريك النذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو شرائط نيته التعيين عدم احتمال الفوات لذا وقيد به بالظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له سببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك رمضان في بعض الاحكام لقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن داخليها في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا الحل لشرط نيته التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي لشرط في هذا القسم الثالث من الموقت نيته التعيين بالقول نويت للقضاء والنذر ولا يكفي مطلق النية والنية بالفعل او وجب آخر كذا يشترط فيه لتأتي النية من الليل لان باسر رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل تصوم القضاء وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يكفي بمطلق النية ونية النفل لكن بشرط ان لا ينوي بنيته وجب آخر والا يشترط في نية التعيين ان لا يحتمل في نفسه كرمضان لم يقع الامساك المطلق الا عليه لم تصر الى وجب آخر ايضا لاحتمال هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام ليكون صوما يوما لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفديتان مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤديا في الوقت المعهود فيكون قضاء ويكون ثم كلا يشبه المعيار والظرف كالمجمع عطف على ما سبق وهذا النوع الرابع من انواع الموقت ينافي الجمع وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل لهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من بدنه الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤدى فيه اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

يكون الوقت مضيقا للبداية ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق
ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال الصدر رح وتعين شهر الحج من العام الاداء عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح
الى ان عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان بقي الى العام
الثاني سوهوم والوقت مديد عند محمد رح تيرخص له ان يخرج الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه ثمرة
الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى
في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادرك عاما ولا يكون
مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون ادى عند الغير تعين لاقتضاء يتأدى بطلاق النية لا بنية النفل هذا من
حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بطلق النية بان يقول تو ج الحج لقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت
حج النفل فانه لقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه والقبل تصرفه
قلنا هذا يبطل الاهتيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعيار اطرف اخذ شبهها
من كل منهما من حيث كونه معيارا اخذ شبهها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم من حيث كونه ظرفا اخذ شبهها من الصلوة
فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان نفهم ثم لما فرغ المصرح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشروع من العقوبات
والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا لكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
آمنوا فانما يراد بالثبات على الايمان والاستقامة عليه او مواظبة اقلب للسان او نحو ذلك كذا قيل
الحق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لان انتظام العالم
ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند الحنفية رح لان الحدود والكفارات
عندهم زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات ففي دائرة
بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة
وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم للناء اليها شار عليه الصلوة والسلام بقوله
الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا فنبذوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

قبل الشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المكفر وضتة بهذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي باطناب وجه وشمله اما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا قلوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا فيتقدر الايمان بمقتضى تبعا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عندنه في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها التفاتا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات التي المراد
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
ليسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس بخبر معاذ عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن لتاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم كانوا مخاطبين ولما فرغ المصنف عن بحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قوله لمن هو قائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود كما مضى في الامر غير انه وضع
قوله لا تفعل ليكون قوله افعل وهو يشتمل المخاطب الغائب والمتكلم والمعروف والمجهول الخ يقتضي صحة الجمع
للنهي عنه ضرورة حكمة النابي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

لكن ثم ان في المنهي لقبحا بحسب اقسامه القبح وهو نوعان اما قبح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اما النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي لكون ذاته قبيحة لقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان ايضا وصفا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبح العقلي لقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان ايضا وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وصفا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد به الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبيح فيه لان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا اصلوة الحدث قبيحة شرعا لان الشارع حرم الحدث مع انه يمكن ان يكون لها امر آخر مشروع وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة ومسكين لعدم تقوم انما يحرم لان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم غير مفارق فصار الوصف الذي هو الصوم في هذا اليوم كالوصف اللازم بخلاف البيع وقت النداء فان الوقت داخل في تعريف البيع فيكون البيع في هذا الوقت بيعا مجاورا لا وصفا لان البيع في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا سببا لها فلم يكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك مما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة اجوب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا النهي مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيجامعه اذا باع وترك السعي بنفسه عند بعض الاحيان فيجامعه اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين سعيهما في نيته ذهب الى الجامع فيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع صحيح لكنه يفيد للملك بعد القبض

٥١

ومثله وطى الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك

عن الوطى بان يوجد الوطى بدون الاذى والاذى بدون الوطى كذا الصلوة فى الارض المغصوبة مشروعة فى

ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل

فى ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلى فيه ثم لما فرغ عن تقسيم النهى اراد ان يبين ان اى نهى

يقع على القسم الاول واى نهى يقع على القسم الآخر فقال ثم النهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد

بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا

وشرب الخمر فبقيت معانيها وتسميتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان يكون حسية معلومة بالحس لا تتوقف على

الشرع فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطى

حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسى لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذى اتصل به وصفا عطف على قوله

عن الافعال الحسية اى النهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى اتصل به القبح وصفا يعنى يحمل على انه قبيح

لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة

فان الصوم هو الامساك فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة

المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال

بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على

القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت

اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى هو النهى دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضى بسطا وهو ان فى النهى عن

الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعى رح انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما يأتى ونحن

نقول ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب

عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن فى الكوز ماء يقال له لا تشرب

فهذا النفى وان قيل له ذلك مع وجود الماء يسمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى

اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعنى النهى لانه

اذا اخذ القبح فيجا العين صار النهي نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال
الحسية هو القدرة حسا اي تقيد الفاعل ان يفعل الزنا باختيار ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون
القبح قمة لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع لك بنهاه
عنه فيكون بازدوناقيه ممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا اينكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار
اصله وفاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم
الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا
يفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبح جدا هذا بغاية التحقيق في هذا المقام
ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان البيع بالربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل الى لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية لقتضي
القبح لغيره وصفا كان بذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا اخذ فضة
مال بمال فيه فضل يستحق لعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما
الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد ويفيد فائدة
المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاعتاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع
باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم
النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن اضيافة
فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على الطريقة رح وهو ان بيع
الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية فلم لا يقع على القبح لغيره بل على
القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصرح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح
المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حرا لاصل او حر العتاقة والمضامين
جمع مضمونة وهو في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو في ارحام الامهات والمحارم عام من
ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

بطريق المجاز فكان النسخ لعدم محله اى فكان هذا النهى كلا نسخ للمشروعية لعدم محل النهى
اذ محل البيع هو المال وهو لا يسقط بحال ومحل النكاح المحللات ومن محرمات النص فى زياد فقط
النسخ لعدم النهى تنبيه على تراد فهما ههنا ويمكن ان يكون النسخ اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة
الاصلية ورفع ما فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يوسف
عم وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية وبعضها فى الاديان
السابقة وقال الشافعى رح فى الباب ينصرف الى القسم الاول شروع فى بيان مذهب الشافعى رح
يعنى ان عند النهى فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر
وحرمة صوم النهر عنده سواء قولا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه وهو حال
لانى اجعل قوله بكمال القبح كما قلنا فى الحسن فى الامر لان من ذهب ان الامر المطلق الخالى عن القرينة
يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع فاسدا حتى
للمملك بعد القبض وانما شبه الشافعى رح النهى بالامر لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن
ينبغى ان يكون ناشئا على السلوك لان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وعطف على قوله
قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعى رح باعتبار
ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين مبين فيما قدمت
جوابا فيما تقدم فى ضمن تقريرنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع فى تفريعات
الشافعى رح على مقدمته المذكورة نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اى لان المنهى عنه سلوكا ان حسيا او شرعيا
لا يكون سببا ولا يكون نفسه لا سببا للمشروع آخر قال الشافعى رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون
نفسه سببا لحرمة المصاهرة لانها تعلق الاجنبية بالاجنبية بالاباحة وقد سرى الله بها علينا حيث قال وهو الذى خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح الصحيح اربع حرمات حرمة ابى الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة
الموطوءة وبنتها على الواطئ فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطئ الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا
وردوا من العبارة والملمس النظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان واحدا من الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

ولولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان في كراثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرة على المزوج
وقبيلة المزوج على المرة لان الولد انشأ شركة جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد
الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلة كل قبيلتها
وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك فعا للحرج
وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لان
حيث انه زنا كما ان التراب انما يظهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والتقييد
الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام معصية فلا يكون سببا
لامر مشروع هو الملك اذ الملك المغصوب يقضى عليه بالضمان عندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان
فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك
لاجتمع للعبد لان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان
يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد ملك في يده بضمنه ولا يملكه جبرا لليد الخاصة ويكون
سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا
تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له منفكة عنه
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر
على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان
الحفظ انما يكون بالملك والاستيلاء اخذوه واذا اخذوه واذا دخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاءهم على محل متقوم
بقاء فكان معصوما تبعا لدارهم فيملكونه وقد ثبت لك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون
بمكة واذا سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصرح عن بيان الخاص حكما وقد شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام على قسمين وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف واسم الجنس المنكر كل عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر وسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان الحكم بعد بيان معناه قوله يوجب الحكم وهو على من قال انه مجمل لاختلاف اصحابه والجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يحب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض والحكم متوقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول بهذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا عندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ واخبر انه لحديث الغيرين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وبقوله عليه السلام لعرنيين من عرينة تصغير عرنة الشئ هي الوبر فات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

قوله قال الشيخ الامام الاجل فخر الاسلام رح قوله وهو على من قال انه مجمل لاختلاف اصحابه والجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين قوله وهو على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل قوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض والحكم متوقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول بهذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا عندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ واخبر انه لحديث الغيرين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وبقوله عليه السلام لعرنيين من عرينة تصغير عرنة الشئ هي الوبر فات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص بول الابل يدل على طهارته وحله وبه يتمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندنا هو منسوخ لقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح اتبلى لعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شأن النزول ايضا خاص بمن لا يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اذا اوصى بخاتم الانسان الى رجل منه لآخران الحلقة للاول والفص للثاني تأييدا لقدمته مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وهي انه اذا اوصى واحد بخاتمه للانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعد بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو الشامل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام الشامل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني عندهما وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية بهما تلزم بعد مماته لانه حيوة فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة للانسان بخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام من تهلف فيها الشارح رح عند ابي حنيفة رح ظننا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح ولكن تقرر الاول ان في كلام تم ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عاما كان او سببا فيتناول بحل متروك التسمية عمدا

كما ذهب اليه بالكلية ولكنكم خصصتم الناسي من أولكم انه يجوز متروك التسمية نسيانا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان تخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد هو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يسق في الآية الا ما كان من لوجا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله فسقا ومن خلة كان آمنا كلمة من التي للعموم عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان وبعد قطع اطرافه او دخل في البيت ثم قتل فيه احد فينبغي ان يكون كل من هو لاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول من دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت فلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل احدا فنقتص منه بالقياس على الصورتين الا ان البيت ومخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يسق تحت هذا العام الا الامن عند البيت

قال صاحب المصباح عن جانب الحنيفة رح لقوله ولا يجوز تخصيص قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العام عن قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن دخله كان آمنا بالقياس على قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص العام الداخل في البيت بعد القتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول على الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانها ليسا بخصوصين لقوله لا يجوز اما لان من العامين ليسا بخصوصين او لانهما عمتهم حتى يخص ثانيا بالقياس على خبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او في الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآية فلا يمر بالامن آمن الدماء والاطراف كما انها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فانه ومن دخله كان آمنا من خلة بعد صيانة دماء الدم برقة او زنا او قصاص لانه باشتغاله الامن بعد الدخول خارج عن مضمون الآية لانه مخصوص منها لا لقوله ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان ان الحرم لا يعيذ فنقول ان حكمهما واحد لبدل قوله لانهما ولم يروا انا جعلنا حراما آمنا ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه بثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقيهية فقال

فان كان العام مخصوصا معلوما او مجهولا بالاجماع قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به في ان الحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصوص

معلومه المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقيا
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان لغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل والعلم اتى فضل سيرا ويه لان البيع لما شرع الافضل
فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينا النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير
بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو
نظير المخصوص المعلوم لكن لم نعلم حال ما سوى الاشياء الستة المبينة لهذا قال عمر رض مات النبي صلعم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل الحنفية
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فدخل كل ما يتعلق عليه
في تحريم الربوا وتحليل استنباطا على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ تعليل
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان استثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه النسخ باعتبار صيغته
وهو ان صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعمل بكلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على قدر ما يمكن فجعلنا
المخصوص معلوما ومجهولا لان نقتصر على شبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني والا ان نقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فعلمنا انه اذا كان دليل الخصوص معلوما وغايته شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا حالا لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منفيا والافراد التي على حاله وغايته شبه النسخ تقتضي الا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل ومتراخ

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لانا نلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم لا فيصير مجهولا وجهالة توثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح التمسك واذا كان دليل الخصوص مجهولا فنعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى توثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اصلي دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان تعيين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمي ثمنه صحيحة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان التعيين محل الخيار وسمي ثمنه والثاني ان لا تعيين ولا تسمية والثالث ان التعيين ولا تسمية والرابع ان تسمية ولا تعيين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم من حيث انه داخل في العقد يكون رده لمبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا لانه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالخصوص الذي كان شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بمبيع واحد فلا يكون ربا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجهالة المبيع بمبيع شرط القبول البيع فرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع تشبيه الناسخ ولم نعتبر ههنا جهالة قبول ما ليس بمبيع شرط القبول البيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع اشترط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون متضمنا لمخالفة مقتضى العقد ان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لتضمنه الجهالة ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت منك احد هذين العبدين بالف لا احدهما بعينه فلك ذلك بطلا وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعت منك هذين العبدين بالف لا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا الف يحط

ولم يعتبر بهذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه مثل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وبخلاف ما قصده القائل قيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما للبيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العلم قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم شبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وانكان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد ويشبه الدليل هذا المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء فيبقى العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء ويبطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله تعالى بجعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان شبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فانكان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وانكان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء وكان نسخ البيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص انكان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

للغير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاعلى الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في العموم فالاول لا تكون الصيغة دالة على العموم بل يكون المعنى هو لا بالاستيعاب لا يصح عكسه لان الخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول اما بالتخصيص فذلك شئ آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة القلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات فما فوق من غير اشتراط الاستغراق فيكون الجمع المنكر وسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى السبعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة ولهذا يصح الاستثناء بالواحد في قولك جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بخلاف ما اذا قيل لا يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيد لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءوا العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن ما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الانعام او الشر او الخير وقيل ان الخصوص يكون في الاخبار فقط لان الطلب دون من في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على اربع والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقوم ما في الدار فالجواب رجل او حمار لزيد وعمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء فعبيدي الحر او عبيدي العتق فهو حر نشأ وقوعا تفرقة لكون كلمة من عامة وكذلك ان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في منهما وصفت بصفة عامة والمشيئة قد تحتمل العبيد فلهذا شاء الكل ابدا لان يتفقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه بانسان واحد لاشتباه الى المخاطب فان له جنسا فان الجنس يتبع

قال من ذوات العلم

قال ما في ذوات ما لا يعقل

قال من شاء

قال من شاء

قال من شاء

قال من شاء

الا واحدا عند بعضهم ح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي
واحد منهم غير معتق وكذا المشتبه صيغة خاصة للخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين
لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض ح قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني
الشائي واحد متعلق مشيته بالكل وفقه فلا يستقيم التخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على
الترتيب فح يصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبد فتامل فيه فان قال لا
انكان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع يكون كلمة ما عاما لان
المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما او
جارية فلم يوجد الشرط الا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر ينافي ذلك ويأتي بمعنى من مجاز اكقوله
والسماء وما بناها ولم تعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلة وقد دخل في منقات من يعقل
اليوم تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل
الافراد اي جعل كل فرد كان ليس ح غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل
على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق بحيث تتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل
للعموم مدخولها فان دخلت على النكرة اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال
كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق والكذب اي يصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان
مما يصلح ان يوكل هو صادق ومعنى الثاني كل احزاء الرمان مما يوكل وهو كذب
لان القشر لا يوكل قطعا واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما
تزوجت امرأة فهي طالق فمضاه كل مرة اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ايقع على عموم التزوجات

ويثبت عموم الاسماء ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ولما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهم في ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى استحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا استعارة بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقرر ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من في مثل النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل احد الا انهم يوجد بل وجد الداخلون الا ان لوكل كلمة من ليست محكمة في العموم حتى اثر في تغييرها لفظا ولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى استحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي منهما وضعا ذكر ما يكون عموما عارضا بسبب خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعلق النفي للماهية او للفرد المعين ان

لايكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لارجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع الاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم تكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ على سبيل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا ينافض الايجاب الجزئي وفي الاثبات يخص لكنها مطلقة اي ان
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا اعتقت رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك اذ اقلت جاءني رجل لعدم منه مجيء واحد منهم مجهول الوصف ليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة او الكثرة بل هي الدلالة على الوحدة
من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عنى الشافعي رح في ظهار عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس تخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فالت جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب المدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة
ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا التراع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط نحن
ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي ذلك اطلاقا او عموما او ان وصفت بصفة عامة تعم هذا ممنوع
مسبق كانه قال في الاثبات تخص اللهم الا ان يقال موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد في هذا الصفة
الكانت خاصة في الخارج باعتبار ما

وهذا بحسب العرف فالاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر لهذا لم تكن عامة فاذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لاضربن رجلا ولدني فان الرجل لا يكون الا حرا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تقع بدون الصفة كما في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت
نفسها الآية حضرت وعلمت نفسي ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فسأل
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله لكوفيا فخصت
ان الكلام جليل لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلما لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان مع ليا بعد قربان يوم واحد لان
هذا ايلاء مؤبد وليس مع قتا باربعة اشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لكن مع ليا
ابدا الا ان كل يوم لقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به كذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم لا يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة لعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن لشبه
النكرة في الابهام وصف لصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين ومتفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد ضربين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان تتم بالبر
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احدهم ووجه الفرق على المشهور
ان في الاول صفة بالضاربية تعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب فبقي
اي خلا العموم وصارا الى الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان اليوم ليس

لافاعلا فينبغي ان يكون في المفعول كذلك في اجيب ان الضرب ليقوم ما يضارب فالمقوم مضروب
والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما به مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق
بضرب العبد بسياع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه بين المولى بلا مرجح فهم بخلاف
الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى
بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة نعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صحة لا يستقيم التعريف العهدي
اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام تابعوا او للاستغراق كما ذهب اليه اكابر اهل
العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى
معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه
الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم
يكن ثمة افراد معهودة او لم يجز ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب
قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فقول السارق والسارقة والزانية والزاني ونحو ذلك
يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع علما بالدليلين بتفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا
القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فتمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا
يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل
على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع حيث تتزوج المرأة واحدة اذا حلف
لا تتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ونحو قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية تكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي
رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريره بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العامة فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة ودون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت لوقوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رضه مروي عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر يسرين اذا فكرته فارفرح فقال نحرير الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيد اللاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا يدل على ان مع كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه هو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص قد جعلوا في مثال اذا اقترا بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين اني مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول ولا يزيله الخفاء وينبغي ان يعلم ان هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد
تعاد النكرة معرفة مع العهد كقوله تعالى انا انزلناه مباركا فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى هو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول فاخذناه اخذا وبيلا فتامل ثم اعلم ان هذا كله اذا لم يقم دليل على خلافه

قال

٦٧

الاولى في الفرض وتعليمها في فصل
والنكرة تتناول البعض فانها تتناول ان المراد بعض لتتقرن الجنس
في فصل قيد ان التعريف للعهد فانها تتناول ان المراد بعض فانها تتناول ان المراد بعض لتتقرن الجنس
ان يكون المعرف والمعهود والثانية نكرة تكون غير المعهود
اذا عرفت الثانية تكون هي الاولى لتعينت ايضا فانها تتناول ان المراد بعض لتتقرن الجنس
عرف بدل عليه فالاولى ان تكون الثانية مطلقة فتكون بعض الاولى لتعينت الخ فيه
غيرها قوله وفي التعيين بلا شائبة حرف يدل على التعيين
الخ هذا اشعار بعدم صحة ما ذكره الشارح في شرح قوله الا ان الاشارة الحرفية
الفاني للاول وموجودة في النص قال السعد قوله الا ان الاشارة الحرفية
قوله بالف مقيد بصك الخ قال شيخ الاسلام ان المتبادر كما ان يقترن بالف مكتوب في هذا الصك
المقترن بالصك ويجب كونه معرفة ليس كذلك فان هذا صك يقتضي
كان يقترن بالف مكتوب في هذا الصك ويجب كونه معرفة ليس كذلك فان هذا صك يقتضي
قوله ولم يوجد
بل على سبيل التشبيه فلا ضير ان ثبت في نحو صك يقتضي
فصك يقتضي الخ والمثال الواحد
شاذ تعالى صحيح ملك قوله في مجلس آخر ليس هذا

الف الان بمجلس تراني تم الكلام
اشارة الى ما عند الخ
المتوقف على كثرة الكلمات
بل الاولى ان يقال
الى الخ
قوله ان تقولوا
قوله على
قوله دون
الفصلين
الذي
الخ فاخطابا الى النبي عليه السلام
الاول القرآن
والكتاب الثاني التوراة

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره حتما فقال وما اكثر الخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والنكرة
واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجمع المعرف بلام الجنس فانها الموضوعة خلافا عن الواحد ايضا لفاظ تطلق
مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له
بلام الجنس ومعنى تخصيصها الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا بصيغته ومعنى كونها
ونساء ونكرة اما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالقوم ورهط وانما معنى تخصيص هؤلاء كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يتحقق ثلثة افراد لما انطلق عليه لفظ جمع وقال
بعض اصحاب الشافعي رح مالك ان اقل الجمع اثنان فحينئذ التخصيص البيع بمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب
الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية تحت الميراث في كونها تخلافا بعد الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله مولاة ولاخوة زيد ولاخوان يتقاسمان الكل اثلاثا
على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تتقيد بهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عليه الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين ولبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة باقي بمسكا المخالف بحوتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي
بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بدل العينين فقط ويخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على امر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي
وقيل ان احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك وعلى تقدير
كون افراده مختلفة الحقائق دخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين
المتضادين لاجتماعهما قد اول الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكم المتوقف كشيء بالشرط
الثاني ليترجح بعض وجوه العمل اي التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل الى ان يترجح
بعض الوجوه الى العمل العمل القطعي كما تامل في القرء لغة واطلاقه بالصيغة ثلثة والثاني يكون
اقل الجمع ثلثة على امر والثالث بانه بمعنى الجمع الانتقال المجتمع من الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل اليه الدم
في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم المجتمع المنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه
ليس بمجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها
ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في ادبي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام لاعموم للاسم المشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنيه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار وقد اريد اللفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله وملائكته ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان
الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان اريد بلفظ واحد في زمان
واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا عندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص
اللفظ بمعنى بحيث لا يراد غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة و
باعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناط
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل عنده ويجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تناقض فاذا كان

٦٩

فانه ليس بجامع ولا مجتمع ما يتراءى من جانبا خلاف ذلك
ان ايام الحيض ليس بمحل للاجتماع والخروج ما يتراءى احيانا خلاف ذلك
في نحو الانتقال ان المنتقل هو الدم
الطهر هو الاصل في نحو السلم والانتقال هو الدم
اطلاق لفظ واحد قوله يجوز ان يراد بالمعنيين
على الجمعين فانه قد يراد بالمعنيين
يستقرون ليلة اربع قبل يوم العيد
الاقتداء انما هو بالذين آمنوا دون الملائكة
فيكون من باب عموم المجاز
الصفات قوله من الحدث فان الحدث
بدل اما من المعنيين كان يقال اريد بالمعنيين
الحكم الخ الى المعنيين قوله خصص
موضوع لكل واحد من المعنيين
الخ الا خر قد تقدم
المختص من اللفظ بخصوص
بالطلاق فانه اي الرجعي
في اطلاق الحيض قوله وكذلك اذا اريد
وهذه هي المقدمات

في

بينهما مضاد كالتحيض والطهر لايجوز بالاجماع وكذا لايجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق
تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعد المأول فقال والمأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بالتأمل
الرأي يعني ان المشترك مادام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار
ذلك المشترك بعينه مأولا انما قدم من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف
الى الصيغة فكان النص وبهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي
بعد المشترك من الاخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مأولا والا فالصيغة بنفسها
لغالب الرأي نظن الغالب بسواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقبل انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر
الواحد والقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق
كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثالثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث عرفنا انه من الجمل وفي قوله احلنا والمقاتلة عرفنا انه من المجمل وحكمه العمل به على احتمال
الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط بكون الصواب في الجانب
الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر
فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته لكن لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاته ولا يزاد على الصيغة شيء
آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا كله ما في صيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل
اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان بناء التقسيم على ما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول
والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا لا يعرف الشيء
بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر لان غاية ما في الباب انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر اما الذي هو مما ازداد وضوحا على
الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لفهم ذلك المعنى لم يتغير من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق
ذلك النظم لذلك المعنى بالجهر وفهم من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص شرط السوق وفي الظاهر عدمه
فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاء في القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاء في القوم كان ظاهرا

ظاهرا في مبنى القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر عدم ان الشيوع فيه السوق اولا والنص يشترط
فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها ادلى من بعض بحيث يوصل الادنى
في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تاويل هو في حيز
اى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى وضع منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد
يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص قد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل
المجاز فلا حاجة الى ان يقال على احتمال تاويل التخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص
كان الظاهر الذى هو دونه ادلى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سوى النقطع ذلك الاحتمال ببيان الذى
عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبى عليه السلام او بقوله نصا غير او بايراد الله تعالى كلمة
زائدة بينها باب التخصيص والتاويل كما سياتى وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اى حكم المفسر عند العمل
به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لاحتمال النسخ
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل بمعزل عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى حكم
المراد بحال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان الامتناع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات
التوحيد والصفات ونحوها او لمعنى في المحكم العينه او لوفات النبى صلى الله عليه وسلم ونحو حكما لغيره لم نذكر في هذا
لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ازداد وضوحا على المفسر كما انه شيء لهذا ازداد عليه بقوة فيه
وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد مت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الاحتمال
التاويل والتخصيص للاحتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان مثاله كل هو لا
فقال كقوله تعالى واحل الله البيع حرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع حرمة الربوا
ونص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع بقولهم انما البيع مثل الربوا
فرد الله عليهم فقال كيف يكون ذلك اهل الله البيع حرم الربوا ومثال المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء ثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لا يحتمل الكلام لما سياتى وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجدوا ظاهر في سجود الملائكة بنفس فعل تعظيم آدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا للبعض ويحتمل التاويل بان السجود
منتظرين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص يقع له كلهم واحتمال التاويل لقوله اجمعون فصار مفسرا ولا
يقال انه يبقى احتمال كونهم متحدين ومتصفقين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من
التخصيص ولا مفسر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا قيل انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ فلما ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعم وقالوا المشركين كافة
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعم فسجد الملائكة فانه من الاخبار والمقصود قوله تعم ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلا يحتمل التاويل والنسخ انما هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
والملائكة بذلك من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لا يحتمل النسخ لما فيه من توقيتها وتابيد ثبوتها نصا
واظهر التفاوت عند التعارض ليصير الاولى مترددا بالاعلى يعني لاظهر التفاوت بين هذه الاربعة مبنيا
والقطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فنعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص نعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر نعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم نعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا يترجح
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا بامواليكم مع قوله تعم فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحمل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لا يسبق الاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص وتقصر عليها وقيل الاول قصر
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه سكت عن ذكر المهر ولا يطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب لهذا ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام مستحاضة توضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة توضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة ادى
كان او قضاء وهو نسخ كان نسخا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتؤدي به اشارت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض مثلا ليسارا الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة واحدة والشافعي رحمه الله لم
يهتد لهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صاروا عدلين
حينئذ وهو ثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير بحاجا فاذا تعارض مثلا ليسارا على المحكم كذا
في كتب الاصول وتامل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم من قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثالا
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الخصمية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة
شهرا نه متعة يريدان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة
الى شهر مفسرا في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى اجل
بقوله تزوج ليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا لصلح عارضا فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده لعارض غير الصيغة الا بنيال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام
خفي مراده بسبب عارض نشا من غير الصيغة اذ لو كان منشاه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه اذنى ظهور فان كلا من هذه لا يترتب في الخفاء بترتب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه
وهيئته ثم في قوله لعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة بعض الائمة
الحنفية وقوله لا بنيال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للافتقار وحكمه النظر فيه ليعلم

قوله مشتاقا اي في بعض الجزئيات قوله ليس بكلام مستقل اي لا يفيد بنفسه قوله وهو نسخ على الظاهر اي في قبال الظاهر قوله بعارض اي في الصيغة قوله ليس بكلام مستقل اي لا يفيد بنفسه قوله وهو نسخ على الظاهر اي في قبال الظاهر قوله بعارض اي في الصيغة قوله ليس بكلام مستقل اي لا يفيد بنفسه قوله وهو نسخ على الظاهر اي في قبال الظاهر قوله بعارض اي في الصيغة

ان اختفاءه لميزته او نقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفى النظير فيه وهو الطلب الاول لتعليم ان اختفاءه
لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فحكم فى الزيادة على حسب ما علم من الظاهر
ولا حكم فى النقصان قط كآية السرقة فى حق الطرار والنباش فان قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ظاهر فى حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم
آخر غير السارق فى عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى
السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق من هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفتر
تقرير اختصاص النباش لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد للحفظ
فعندنا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان
القبر فى بيت مقفل قيل لا قطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحفظ
وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعى رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعنا
قلنا هو محمول على الاستيصال لما روى عنه عم لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المتكفل
فهو الداخل فى اشكاله اى الكلام اشتبه فى مثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيئته
زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بالطلب ثم التامل
على ما قال وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المتشكل او
هو اعتقاد الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى بكلامه وسماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اى انه لاى معان يستعمل هذا اللفظ
ثم التامل فيه يا به اى معنى يراد بهذا من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فان
كلمة انى تشكك تجىء بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم مرة
بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام فى كيف يكون لى غلام فاشتبه بهذا انه بامعنى هو فان كان بمعنى اين
يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فى محل الحراثة من امراته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى انه كيفما
شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فحينئذ على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان
الولد لا يكون من موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللوطية من امر اته حراما لكن حرمة مماطئة حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وهن التي من المحال الآخر متهيا
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فشكل هذا المشكل لكن
ان يدخل في المشترك الذي رجح احد معانيه بالتاويل فصارا ولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصفا وانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما بانا
علمنا ان المراد في الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني وانبهمت
المراد به انتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاقتران ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك فيكون باعتبار ذاته
اللفظ كلفظ المنوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو صنف شامل
للمشترك الخفي والمشكل فخرج بقوله وانبهامها المراد به انتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات للاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن بلده ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الاسامي فضمه زيادة خفاء على المشكل فمقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه لاستعلام
حقيقته بعد طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيما لا يتبين ببيان المجمل
لكونه بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم يعلم انها اي عبارة فتفسر فبينها النبي عليه السلام بما فعله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم علمنا
ان منع الصلوة على اسمين تشمل فجدنا شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة وبالتسبيحات والاكاذيب فلما بانا
علمنا ان بعض ما فرض بعضها واجب وبعضها مستحب فاستفسرنا عن الواجب فوجدنا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد هنا فبينها النبي عليه السلام

كان مجملا فاقتضى الاستفسار
مراده اشتمالها بالاشتراك اللفظي او المعنوي او ان لم يكن
ازدحام المعاني فاقتضى الاستفسار عن المجمل اذا لم يدرك الا بالاستفسار فتعرف المجمل بالاشتراك
المعاني دخل في تعريفه بيان سبب الاشتباه في المجمل فقيل ان لم يعلم
باب ترجيح وقد يكون بتقرير المعاني الخ بيان لسبب الاشتباه في المجمل وانما
المعاني الكثيرة فلما صار كانه اذا سمع فيه المعاني وما يراد بها
كان معنى اللفظ مجهولا فتدبر والاشياع اتباع القول الثاني وقال ازدحام
الحجة مقصورة على المراد ما فوقه الخ بيان لسبب الاشتباه بمعنى مفهوم اللفظ لا باعتبار ذاته
ثم الطلب الخ اعلم ان ظاهر كلام المصنف يشعر بانه يتاخر في كل مجمل ثم الطلب ثم التامل ثم
الى الاستفسار عن المجمل ثم الطلب ثم التامل وليس كذلك فان البيان
كما يحتاج الى الطلب ثم التامل كذا في كل مجمل ثم الطلب ثم التامل
ان لم يكن البيان شافيا كما في المجمل الذي يحتاج الى الاستفسار
اذا كان شافيا لا يحتاج الى الطلب ثم التامل بعد الاستفسار
ان لم يكن شافيا كما في المجمل الذي لا يحتاج الى الاستفسار
قوله او يكون اي المجمل
قوله باعتبار ذاته اللفظ
قوله عن اسمائها اي كيف
قوله الاذى وهن
قوله الحيض
قوله الاشكال
قوله الاستعارة
قوله الغامضة
قوله قوارير
قوله الفضة
قوله الزجاج
قوله القارورة
قوله الصفاء
قوله الاشكال
قوله الاستعارة
قوله الغامضة
قوله قوارير
قوله الفضة
قوله الزجاج
قوله القارورة
قوله الصفاء

بقوله ما اوجب عشر ابواكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شئ حتى يبلغ عشرين
مثقالا ليس عليك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم وبكذا قال في باب السلم ثم طلبنا الآثار
والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملاك النصاب علة وحولان الحول شرط وبهذا القياس
اولم يكن البيان شاملا فيما كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يد بيد فضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى نعلم حال الباقي سوى الاشياء الستة فعلمنا انه بالقدر الجنس بعضه
بالطعم الثمنية ببعضهم بالاقتيات الادخار وفتح كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة اذا كان البيان شاملا فيما
وخرج من تحت الاجمال الى حيز الاشكال كما اذا قال عمر رضي الله عنه لم يبين لنا ابواب
الربوا بهذا قالوا واما المتشابه فهو الذي لم يتضح المراد منه لا بحيث يدرك بدء الا بعد فهو في الحقيقة
بمنزلة المحكم في غاية الظهور غير انه لما كان مستورا عن بعض الخلق لعارض انقطع اشرة المقتضي اثره وصيرانه وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة الى الاعتقاد ان المراد به حق وانما نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان مجاوزا ولا يبطل فائدة التفي طلب
ليصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا قال الشافعي رحمه الله والراسخون في العلم
الوقف هنا وبه نشأ الخلاف فقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به عندنا
يتجه الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم الانقياد لقراءة بعض الراسخون بالواو وبعض بالرفع ويقولون الراسخون مبتدأ
خبره يقولون آمنا به والجملة حال والواو للحال كما في قوله تعالى وجاؤا ابا هم عشاء يبكون
لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم يقولون آمنا به وهذا لان الخطاب لا يليق الا بالعلماء لان الجاهل لا يدري ان يقول
لا يليق ان يكون الكتاب الذي انزله الله تعالى هدى للناس على وجه لا يهتدي اليه الا الجاهل
والتسليم لا يناسب هذا المعنى حتى يمدح به العلماء ويثني عليهم بل الاشبه ان يكون الراسخون في العلم
لا يفكرون في تشابهات القرآن ان يستقلوا بادراك اسراره فانهم بين ايديهم ان الله سبحانه وتعالى انما انزل المتشابهات
ليتبين عجز الخلق عن ادراك اسرارها فيلزمهم الاقرار بالعجز والاعتراف بالقصور فيكون ايمانهم بالغيب

هواه فهو الجاهل تارك التحصيل والخوض فيقبلي به وهو العالم اطلاع كل شيء فيقبل تركه ثم المتشابه
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها بقطع كل كلمة منها عن الاخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما لاغراض التركيب نوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم
مراد الله تعالى كان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى ووجه ربك
ناضرة الى ربها ناظرة ومثال ذلك في ظواهر آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير
الاحمدي فليطالع ثمة ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له لفظ الجنس تناول المهمل والمجاز فخرجا وقوله اريد به
ما وضع له فصل اخرجهما والمراد بالوضع التعيين للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فانه كان لذلك التعيين من
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمتعارف في الحقيقة هو الوضع الشيء من الله وضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني فالاستعمال اما مجازا او على انه من خطاء العوام وعلمها
بوجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله لهم ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعلين هم
المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له
لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له والغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
مما لا مناسبة بينهما وعن النزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به القرينة
انما تحتاج اليها لاجل فهم السامع هو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
الجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه وضع له او غير ما وضع له

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ومن لقد كل ما يحل اى لما تبيعوا الشئ المقدر بالصلح بالشئ المقدر بالصيام
سبعة كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز اقرار على
الشارح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم عليه بحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الحمص والنورة لانبناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط ومن سمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينفي عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه يقال للاب انه ليس بابن
بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس بابن وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه
اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس بما سد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه ليس بأسد
وان يقال انه ليس بما سد حتى امكن العمل بما سقط المجاز هذا اصل كبير لنا ينفع عليه كثير من الاحكام
اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى تسمى الغموس والمنعقدة
جميعا انه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت
فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق ولذلك ان ابن مسعود قد كر هذه المسئلة للمتقدمين فقال في صورة التقرير
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في صورة المائدة عرضة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية فالشارح يقول ان قوله بما عقدتم الايمان معناه وفي بما كسبت قلوبكم واحد تشمل كلا الآيتين اللغو والغموس والمنعقدة
والموضحة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المواخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ويحتمل ان معنى العزم لكن يجب ان في قوله بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة
المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس المنعقدة جميعا والموضحة

٧٩

قوله يصح ان يقال اى مجازا
الوقوعي اى واذا جاز الاصل بالمعنى الحقيقي بحصول اسبابه
تحار تقاطع سواء سقط المجاز فالحكم باللفظ على المجاز دلالة
التوقف في الحقيقة بوسطة المجاز لا لكن ذكر بعض الناس
انه اذا امكن ان يراد المجاز بلفظ كل اراده الحقيقة
يكون اللفظ مجملا قوله قال دون الغرم اى قصد القلب اوكد
على ما ينعقد اى يرتبط بوسيلة بالقلب ويثبت اليمين
ترتبط اللفظ بالقلب بالعقد قوله
الحقيقة الشاهد اصل الحقيقة فقط قبل ان يوجد بعض
اللفظ الذي عقد بعضها بعض
سبب المنعقد الربط وهو عمل القلب كان الاصل هو الربط اللفظ
اى الذي اقرب الى الحقيقة بعيد انما يعبر عنها بقصد
شيء وهو اليمين الحقيقي قوله لان
ذلك في الصرح ومن ثم قال ابن الملك قوله لا يقال الخ

قوله لان المجاز لا يعم الخ قال في التلويح ان المجاز لا يعم لان المراد بالامكان الامكان
العادي او الوقوعي وقد تقدم ان المراد بالمعنى الحقيقي ما يعم المجاز ايضا فلا يتم الاستدلال
قوله ما كسبت اى ما قصدت صاحبها قوله وتعمدت قلوبكم اى قصدت
قوله فانه اى ما عقدتم قوله فكفارته اى على ما ذكر في المائدة قوله اى على ما ذكر في المائدة
قوله فيتبين اى ان المراد بالعقد في المائدة ما يعم الغموس والمنعقدة

فيهما مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المواخذة الاخروية فيكون الاثم في المشترك المتعدد جميعا
هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء زيادة في بحث المعارضة ايضا انشاء الله تعالى قوله النكاح للوطي والعقد
العقلي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم من النساء محمولا على الوطي والعقد فيشمل
الوطي الحلال والحرام الوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي
نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فاذا
رجح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويحمل على حقيقة اللغة فيثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ويحتمل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يحتمل اجتماع المعنى الحقيقي
والمجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كما يقول القائل لا اقتل الا
وتريد السيد والرجل الشجاع معا وانما اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز وقد صححه الشارح حيث يكون
بينهما كما في هذا المثال خلاف اذا لم يكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في مجازيه
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما باجتماع اللفظ
اياهما او بحسب التناول الظاهري شبيه بمن غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلال
فعندهم يجوز عندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم الوضع والاستعمال والصحيح ودرني فلك
تمثيلا لتشبيهها المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على الملابس كما عارية في آن واحد
يعني ان اللفظ المعنى بمنزلة الملابس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاصح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد الا لابسان
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة الملابس المعنيان بمنزلة الملابسين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان المرهون اذا استحق الثوب المرهون من المرتهن وليس يصدق عليه انه يلبسه
بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول لان هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب

حتى يصير للمراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال اليه عاد حق الملك الى اصله
ويكون بالبناء بطريق العارية فقط لانه لا ثمرة للملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للمولى الاعتناول مواليه المولى اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بالفتح وبين المعتق بالكسر وقد يطلق على كل من
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى لجل لمواليه وله معتق ومعتق معتقه جميعا تبطل الوصية لانه لم
احدهما وفاء للاشتراك وانما يكون لمعتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة الكتاب
المعتق ولا يحق معتق المعتق الا ان المولى حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يحق غير الخمر بالخمر تفريعا ان عطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من انواعها وهي الطلاء والمنصف والمثلث ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيره لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيئا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمي كلها خمرا باعتبار انه يشتق من مخامرة العقل وهو
الكل والمراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لاحد لابنائه زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية ابناء الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فتبنيا ليهم عتبار الظاهر والمراد
باللبن بالمد في قوله تعالى والناهم انشاء عطف على ما قبله وتفريع الخ وذلك لان لاتام حقيقة في اللبن بالمد مجاز
في الجماع خلافا للشافعي رحمه الله يقول ان الكل بما مر وههنا لان الله تعالى لاتام انشاء فلم تجد اما فيتم صفة اصطفيته فان اللبن بالمد
فاجتمع فيه الاصل الحد فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللبن بالجماع فالتيمم به لاصل الجنابة فيحل تيمم الجنب بمسه بالآية بخلاف

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تكون الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
اللام بمعنى السبب ناقضا للاصل حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خولف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والامثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله
لان الحقيقة فيما سوى الاخير المجاز فيه مراد فلم يبق الاخير مرادا الا المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا
على ما حررناه لنا فرع عن التفريعات ستقرع في وارد اعتراضات وعلى هذه القاعدة فقال ومن في الآيتين
على الابناء والموالي المفضل المفروض جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا استنا من الجزئي من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا وحلفنا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء
الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما يدخل
المفروض في هذا الايتمان الالفاظ الاصلية شبيهة في حق الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم
وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون بالارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حقن الدم فيما اذا استثنا من
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول ظاهرا للاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الايتمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان في بطريق التبعية يتعلق
بالفروع وان الاصول اعني ان مبنى التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور يتعلق هذا بابناء الآباء
وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والحلف جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات
في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الحلف تغليبا لهم في اللفظ فانا نرى في الكتابة الى ابيها آدا استثنى المكاتب
آباءه للانه يحلف بالتبعية لانه ليس من لفظ يدخل فيه تجانس تحقيقا للصلة والاحسان فان الجد اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق البنوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه بالتحقيق صلة كلا واحد على حسب حاله وما ذكر من نكاح الجدات في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فجاز ان يحمل الامهات ههنا على الامر الاصلي ثمة للاحتياط لانها تقع على الملك بالاجارة والدخول

قال

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب الى آخر تقريره نا اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا فيها ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه بحيث بحلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية وقد قلتم انه بحيث بحلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك او الاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول نسبته السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو بمعنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فبحيث لعموم المجاز لا للجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا شيئا او اكبابا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو بمعنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فبحيث لعموم المجاز لا باجتماع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة بحيث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان فاجاب سوال اخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانا انما يحنث في هذا الشان بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام في الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فبحيث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار ومطلق الوقت فاريد بها هنا معنى الوقت وبالجملة لا بد بها من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يعني لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه الحالف فاضابطة انه اذا كان ممتدا بين شهر امرك بيدك يوم يقدم زيد يراد باليوم النهار واذا كان غير ممتد بين شهر عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت والزمان لا حدها ممتدا دون آخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم كذا فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما الرد للنذر والتحليف اذا

قال لله علي صوم حب جواب سؤال آخر تقديره ان قال اذا قال شخص لله علي صوم حب وتوى بالنذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا قيل يلزم لفوات القضاء للنذر والكفارة لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقال رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرة في الفوات بخلاف ما اذا كان جبانا من العمر فانه لا تظهر ثمرة الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على حقيقة ومجاز على ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول يمين في الثاني ولم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والا يراد انما هو على الوجهين الاولين على ما هو الصحيح بانه انما ارد للنذر واليمين جميعا في هذه الصيغة لانه بصيغة يمين موجبه ويحتمله ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك بعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية والعسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المجوزة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغته اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى نذرا فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن مرادا باللفظ قيل ان قوله لله علي صيغة نذر فلا يحتمل في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه يملك بصيغته تحريرا بجعله بمسئلة النذر به توضيحا وتأييدا فان من شرى القريب يكون ملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع اقترانه بالعتق قال عليه السلام

من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه الاقبين بشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما
فرغ المصرح عن التفسير لغات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز عند اهل البيان
فتسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه تسمى استعارة باقسامها وان كانت
فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس العشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل
واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل
كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق
المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة
الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون
صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او
علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور
به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سحابا نشر على غير ترتيب اللف فان
الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم
مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فالاسمي الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم
الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر متصل
بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمي كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون
متصلا بها من بين القسمين كما وجد في الحسيات والمحاورات كذلك وجد في الاحكام الشرعية فقال
وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين
من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا نظير الاتصال
الصوري من الحسيات فان السبب يتصل بالمسبب بجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة بجاورة كما
تتصل بالشراء ملك التعة بملك الرقبة والاتصال في معنى الشرع كيف شرع نظير المعنى في العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقيا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين بين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك كله اشار تفصيلا الى الاتصال المعنوي وذكر بعض انواعه الاتصال الصوري
ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال حيث السببية التعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علة التعليل اشرف من السببية
قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانما يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فصار الافتقار من الطرفين فالاصل في الاستعارة
ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا وجرى بينهما
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى الشراء يصدق فيما ديانة فيقع الاستعارة العلة للحكم عليه فان الشراء
علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك الاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال ارت احدهما الآخر يصدق في القضاء ايضا لصحة
الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في
الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء اخص من هذه الاسباب فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف فانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا سماه
اما اذا قال هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التعرف والاشارة وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال السبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان يشمل المجبورة
ان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس حجروه فيرد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مجبور والمجبور شرعا كالمجبور
عادة مرتبط لقبولها ومجبورة اى لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل باليمين مطلقا الى الجواب مطلقا تفريع اى يعني ان كل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط سواء
كان المدعي محقا او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله لتعد ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب المطابق بالحق
والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على الموكل جاز عند خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ان لا يحنث ان الصبي
مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز الى لا يكلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر بحيث لا يقال له اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي اياه مع صبيا وترك التوقير اذا كبر
وهجرة المومن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الجمع بين احد يقضي الى ثلثة معا لان القول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود هذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير يقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار معقودا بالحلف وهو اولى الحلف لانه قد يكون سببها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة ولم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فهي الحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
اولا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تؤكل وتفنى وتوكل قضاء لكن
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعندنا انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل
الخبز ومنها يأتي اذا طبخها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان منها اخر في العرف لم يعتبر حقيقة

الثانی ان یشرب من الفرات بطریق الکرع وهی مستعملة کما هو عادة اهل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان یشرب من غرف واما اذا اخذ فی الماء منها فعنده یحنث بالکرع فقط وعندهما بالاناء والکرع
ایهما وبالکرع جمیعا ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا یحنث لانه انقطع عن الفرات عنده بخلاف ما اذا
شرب من الفرات فانه یحنث بالاتفاق وهذا کله اذا لم ینو وان نوی شیئا فعلی حسب ما نوی وهذا بناء علی اصل
آخر وهو ان الخلیفة فی التکلم عنده وعندهما فی الحکم یعنی ان الخلاف المذکور بین ابی حنیفة رح وصاحبیه رح
مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینهم وهو ان المجاز خلف الحقیقة عنده فی التکلم وعندهما فی الحکم وهذا یقتضی
بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقیقة بالاتفاق ولا بد فی الخلف ان یتصور وجود الاصل لم لم یتعذر الوصول
الیه بالاتفاق ایضا لکنهم اختلفوا فی جهة الخلافیة فعنده المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم ای لهذا المعنی سمی
المجاز مجازا لانه تجوز به عن الحقیقة فاستعمل فیه وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم ای حکم هذا المعنی
الذی سمی به مجازا وهو ان یکون مرادا باللفظ فتشترط صحة التکلم بالحقیقة حتی یحمل المجاز عنه وقیل فی تقریره
ان المعنی المجازی مراد باللفظ خلف عن قولنا لهذا اللفظ اصل ای لا یبقی الاصل مرادا باللفظ والخلف علی حالها علیه بخلاف الثانی
فانه یتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد من صحة المجاز من استعمالة الاصل من حیث العربیة ولم
یستعمل المعنی الحقیقی فیصار الی المعنی المجازی وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم ای حکم هذا المعنی مرادا
به الحریة خلف عن حکمه مرادا به البهیمة فینبغی ان یستعمل الحکم الحقیقی ولم یعمل معارض حتی یصار الی
المجاز فاذا کانت الخلیفة عنده فی التکلم بالحقیقة اولی لان اللفظ موضوع للاصل ای المعنی
الحقیقی وهو مستعمل فی العبادة غیر مهجور رضیها غایة ضرورة ودعیة الی صیرورته مجازا عندهما
لما کان خلفا عنه فی الحکم وحکم المجاز راجح علی حکم الحقیقة اما باعتبار کونه غالب الاستعمال او باعتبار
کونه عاما شاملا للحقیقة ایضا فلا بد ان یکون العمل بالمجاز اولی للضرورة الداعیة الیه ونظیر الخلاف فی قوله لعبده
وهو اکبر سنا منه هذا ابنی ای تظهر ثمرة الخلاف بین ابی حنیفة رح وصاحبیه فی قول الرجل لعبده هذا ابنی والحال ان
العبد اکبر سنا من المقائل حیث یعتق عبده لا عندهما فان عند ابی حنیفة رح هذا الکلام صحیح لعبارة عن حیث
کونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحکم لیس معناه کونه صحیحا استعارة العربیة فقط کما زعمه علماؤنا الا ان ابا حنیفة
رح قال فی قول الرجل لعبده هذا ابنی ای تخلق او اخلق انه کلام باطل لا یصح تکلما بحسب العربیة ایضا

بل جناه ان يكون صحيحا بعبارته والمستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يتبع عقلا فقوله اعتقتك فقبل ان يخلق او خلق ليس كذلك بخلاف قوله انت بنى لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر بنى انت بنى لغة هذا الكلام فاذا كان لغة هذا الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لتلا يلغو الكلام وهو العتق بين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب تماما عند بها لما كانت الخلقية فى الحكم وكان هكذا المعنى الحقيقى شرط الصحة المجاز فهذا الكلام لان المنبوء من الاصغر سنا لا يكن حتى يحمل على المجاز الذى هو العتق لا اقول فينبغى ان يكون قوله لزيد لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اى يكالاسد اما قوله ايت اسدا يريد فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الروية لا كون

اسدا حتى يلزم المحال فصار وتقدير يكن كمو نه اسدا بالنسخ وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعنى قد يتعذر المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالنظر كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد مثلها لاكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك بدافانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنتا وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقى ظاهرا بتعذر المعنى المجازى فانه لو كان مجازا لكان بمنزلة قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق لا يقتضى سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضى ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح والطلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بدا فيلغو الكلام لانهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه باصراره ظالما يمنع حقها فى الجماع فيجب التفريق كما فى الجب والعنة فقوله لاكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد مثلها حال من قوله معروفة النسب يعنى لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثلها او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو تعذر احدهما بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثلها فتوهم ساقط وقيل الحكم فى مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر به لان العمل بسبب الغلط قبل تأكد

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك فى بيان ان العلم بالجاز وترك الحقيقة وهى مختصة على زعم قال
والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة فى اللغة الدعاء كما فى قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة
وهجر معناها الاول فان قال احد لله على ان اصلى تجب عليه الصلوة للدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا
ثم نقل فى الشرع الى المناسك المعهودة فى مكة فلو قال لله على ان احج تجب عليه العبادة المعهودة فى حكمها
سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا اضع قدمى فى دار فلان على ما مر بدلالة اللفظ
فى نفسه اى باعتبار ما اخذ اشتقاقه وهو مادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بانكان اللفظ شاملا موضوعا لمعنى فيه
قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او
ليس فى غاية امتسكا عبر عنه صاحب التوضيح يكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف
لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك قوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب فان لفظ المملوك لا يتناول المكاتب
اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم ولحم السمك لا دم فيه لان الدم المسفوح اى السائل المراد
ولا عيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى لتاكلوا منه
لحما طريا وبه تمسك مالك رح فى انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لان الاجل ما اخذ اللفظ ولان بالجيم
لا يسمى فى العرف بالحم واللفظ مملوك فى قوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا
من جميع الوجوه بل هو ورقبته فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبته حر بيد
فكان ناقصا فى معنى المملوكية والثانى ما ذكره بقوله وعكسه اى عكس ما ذكر من المثالين الاول اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ به زائدا على ما يقع به قوام البدن
فهو موضوع لنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس فى الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن
ويكفى بها فى بعض الاحصاء للغذاء فلا يدخل فى الناقص واما ادخال الطارق السارق وانكان فيه كمال الا انه
من السارق فلان فى لفظ الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل ليس من قبيل ما لا يتم الشئ
فى قوله تعالى ولا قتل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه بغير معنى التفكه يحضر بعضهم

لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينووا واما اذا نووا ذلك بحيث اتفاقا وبدلالة سياق النظم الجيب
سوق الكلام لقرينة تعطيه تحقيقا بسواء كانت سابقة او متاخرة كقولك لمن رآك رجلا
حتى لا يكون تكميلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن تركت تلك لقرينة قوله ان كنت رجلا ان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن فيكون الكلام التوبيخ بحذاء ومثله
قوله لعنه من شاء فليكفر فانا اعتدنا الالفاظ المبنية لما وضعت تركت حقيقة المشية وحقيقة
قوله فليكفر لقرينة قوله لعنه اعتدنا الالفاظ المبنية لما وضعت على التوبيخ وبدلالة سياق الكلام وقصد فحمل على
الاخص مجازا وكان اللفظ والاعلى العموم بحقيقته كما في يمين الفور وشتق من فارت القدر اذا غلت مثلث
ثم سميت به الحالة التي للبث فيها ولا يراد باعتبار فوران الغضب كما اذا اريدت مرتبة الخروج فيقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد بنفي الخروج
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغدى معي فقال ان بعت فعبدي
حر فان حقيقة ان يعتق عبده انما تعدى بوا وكان مع المدعو او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة سياق الكلام عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب ثم هو معصوم عنه فالابد
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقة ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فالابد ان يحمل على المجاز اي ثمرة اب الاعمال وحكم الاعمال بالنيات
فان قيد الثواب فظاهر لدلالة على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قيد الحكم فهو عام لدنيوي
كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي اذا بالاجماع مبنيا والشافعي رح خالف في الجواز ان اراد الدنيوي
اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عند الشافعي رح فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على احد الجزئيين
الوضوء على قال الشافعي رح اني سائر العبادات المحضة فاقتضيت فيها النسوة فاذا ثبت الشيء ابدا بن النية فكذا بجواز ابتداء
لان الذي دل على توقف الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانا نظاهر هذا يدل على ان الخطاء والنسيان لو وجد من امته

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني الاثم مرفوع قائما الاثم فمرفوع بما بقي في حقوق العباد التبعة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلوة بالكلام خطأ فانه لا يسمى مفطرا ولا مفسدا للصلوة والصوم فتعم الآن

بيان الموضع المختصة على استقراء المصرح في كلامهم ان التحريم اذا اضيف الى الاعيان كالمحارم الحقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تمت بقوله وبدلالة محل الكلام حتى يجاب الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله انما حرمت لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام اذ المحل معين للقبيل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل نقلنا نحن ان هذه الحرمة على عالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون محلا

وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو يشتهيه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال لا تأكل فهو بمنزلة النفي في النسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما لا يخفى

وقال بعض المعتزلة انه محمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لانه احتمل الاكل فيجب التوقف وهو خلاف منشاره ثم لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بلا بحث حروف المعاني فقال ثم تحصيل بحار ذكرنا حروف المعاني اي تحصيل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان هي الحروف العاملة وغير العاملة فان في ذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف المجاز الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكرنا احكامها المنتخبة لها وبحوه في خاتمة الكتاب فاعلم المصنف تبعا للجمهور اولى لكن اطلاق الحرف وعلى ما ذكرنا ههنا لتغليب الان

كلمات الشرط والظروف لما كان حيث وان العطف اكثرها وقوعا عدها وقال فالواو مطلق العطف عن غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو المطلق الشركة فاذا كان في عطف النقر على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه وهو الامكان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا تعرض للمقارنة كما هو مذهب بعض اصحابنا ولا للترتيب كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاء زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة المشائخ رح قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

قال الشارح العلامة رح اختار المصنف رح ان الواو لمطلق الجمع فيثبت الاشتراك بينهما في الحكم الذي تعلق بهما من غير تعرض لكيفية الاشتراك من المعية او الترتيب وهذا هو الظاهر من كلام اكثر المحققين وهو المختار عندنا ايضا لان الجمع المطلق يتحقق بكل واحد من المعية والترتيب فيكون مشتركا بينهما اشتراك المعنى الكلي بجزئياته وهو الظاهر من كلام اكثر المحققين وهو المختار عندنا ايضا لان الجمع المطلق يتحقق بكل واحد من المعية والترتيب فيكون مشتركا بينهما اشتراك المعنى الكلي بجزئياته

قال الشارح العلامة رح اختار المصنف رح ان الواو لمطلق الجمع فيثبت الاشتراك بينهما في الحكم الذي تعلق بهما من غير تعرض لكيفية الاشتراك من المعية او الترتيب وهذا هو الظاهر من كلام اكثر المحققين وهو المختار عندنا ايضا لان الجمع المطلق يتحقق بكل واحد من المعية والترتيب فيكون مشتركا بينهما اشتراك المعنى الكلي بجزئياته

قال الشارح العلامة رح اختار المصنف رح ان الواو لمطلق الجمع فيثبت الاشتراك بينهما في الحكم الذي تعلق بهما من غير تعرض لكيفية الاشتراك من المعية او الترتيب وهذا هو الظاهر من كلام اكثر المحققين وهو المختار عندنا ايضا لان الجمع المطلق يتحقق بكل واحد من المعية والترتيب فيكون مشتركا بينهما اشتراك المعنى الكلي بجزئياته

فقدم النبي عم منه الترتيب وقوله تعالى اركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب الجواب عن الاول
ان النبي عم لعلمه بهم الترتيب من غير تنبيه وانما احتاج على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بفعله نعم واسجدوا اركعي خطابا بالمذكر فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع وفي قوله لغير المدخولة ان دخلت الدار انت طالق وطالق وطالق جواب ان تقدير علينا وهو
اذا قال احد لامرأته لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فلان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث
للمقارنة عندهما فيقع الكل فقة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند
ابي حنيفة رح لان حرف العطف انما يفيد الترتيب عند الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا بموجب الاجماع
فلا يتغير بالواو يعني ان يفيد الترتيب عنده والمقارنة عندهما يجيء من الاول ومن جانب الكلام فان جانب الكلام عنده الافتراق اذ لم
يكن كذلك يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما حرف العطف
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقد مال
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قول الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار لم يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام بالغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقع جملة واذا قال لغير المدخولة انت طالق طالق طالق انما تبين بواحدة جوابا لسؤال آخر على ما مر
رح وهو ان يقال اذا تنجز الطلاق بدون الشرط لغير المدخولة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فلما
الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فضم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بين
التكلم للسانين لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال بالواو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا يدخل الواو
فيه وعند الشارح رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا تزوج امرأتين من رجل

بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى لاجرة وهذه متصلا جواب سوال آخر على علمائنا رحمهم الله
اذا زوج فضولي امتين شخص من رجل آخر سلوكان العقدان بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل بحالية الوقف اني حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان بين التعريف والضمير يحتاج من الجواب دليل على ان الكلام ان نكاح الامتين كان موقوفا باجازة
المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى كانت الثانية اما موقوفة والا فنافذة فيلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يسبق الثانية محل فقوله اني ان الكلام
بعتقها والقول هذه هذا كلام اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوطن في النكاح
وقيل ان كلام الفضولي الواحد بكلامين بان قال جعلت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ويبطل وقيل لا الخ
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او احد منهما نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان سبب الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا امتين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجاز هما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا امتين مجانا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فاجاز نكاحهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا هذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان الحق بهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بشبهة وهذا اسطر اولا فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الجمع والمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره فاذا كان في غير
محله كالشرط والاستثناء اذا تاخر في الكلام يكون كل الكلام موقوفا عليه حالا ما يظهر في محله فتكلم نكاح الامتين

بالمعنى اللغوى للاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى وبتراخ لم تطلق لانه لو جاء بالشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات او الكانت معارضة لها بالذات فاذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء لو قال حر او هو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية السابقة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلما يثبت القبول الاعتاق مع الشك قد دخل على العلل افراد كما
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لكن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال اخبر
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن فائدته تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام صنيعا لا لمعنى التعقيب فى ذكر صاحب
التوضيح وغيره انها تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها متاخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله او الى الفا فانت حر فانى لا نحرر فيتحقق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الايجاب وتبقى بعده الى حد فلا تتوقف على ايجاب الآخر
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فتصير بايا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء تحقيق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تحتمل الماضى بالجملة الاسمية والمبنى المستقبل اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت بتقدير
فلا تجعلها المبنى المستقبل فلا يلتقى الكرمك لو انت مكرم وتحتمل معنى الواو فى قوله على درهم قدرهم
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فقدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم لا تتعين
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون التعقيب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون المجيء الواو فيلزمه دور يحان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو دور هم فيلزمه دور يحان واحد وثم للتراخي بمنزلة ما سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي في التكلم
الحكم بمبيعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
يقتضي الوصل مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف تبدو
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وقدم الشرط بان قال ان دخلت الدار انت طالق ثم
طالق ثم طالق لتعلق الاول به وقع الثاني والغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون مع ما قبله اذ
لو سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح وجد الشرط ليقع الطلاق بتعليق السابق ولا يقع اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلق جميعا وتترتبن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والفصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر لكن في وقت لو وقع تترتبن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثالث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول ويبين بانقضاء العدة فلا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان لجواز الكلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذى هو خير فاتيان ما ذكر كتابة عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصراح الفقيه ثم فى هذا الحديث استخير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهى قوله فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضى تقديم الحنث على الكفارة نوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم فى الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعنى الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر ثم لفهم الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم العكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعى رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع يلزم تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم فى الاولى بمعنى الواو ويبقى الامر على حقيقته لان المجاز خير من المجاز فى الفعل يحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل للاثبات بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اى تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا فى تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود ما بعد بل لا اخطأنا فى الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجئ لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا تقول جاءنى زيد لا بل عمرو كان نصا فى نفى المجئ عن زيد اذا جاء فى الاثبات ان جاء فى النفى بان يقول ما جاءنى زيد بل عمرو فقيل يصرف النفى الى عمرو وقيل يصرف للاثبات اليه على ما عرف فى النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لما لغى الطلاق الاول وقع الثانى لتعذر العمل على كونه للاعراض عما قبله اعنى ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما فى الاخبار اما فى الانشاءات فلا يمكن فيها فيقع الاول والثانى جميعا ففى مسئلة الطلاق اذا اريد التعبير عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضى ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف ما لو قال انت على الف بل الفان حيث يقع الفان قياسا ونحن نقول انه يقتضى مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فنقول ان نحن فى هذا المثال ثلثة آلاف نحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب تدارك الغلط فنعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجازت فيه الضرورة الداعية الى

بها ولكن للاستدراك بعد النفي اي رفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاعلم ان
عمرا ايضا لم يجئ لمناسبته وملازمته بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة بها مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد بشرط وقوعها بعد
النفي او النهي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلامان متغايرين بالنفي والاثبات
او يكون لكن موصولا بالكلام السابق لا يكون لنفي فعل واثباته لعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا وانما كان المشكل الاتساق طلبا
فيما بين الامرين لم يتعرض لما ذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالاتة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما لان فسخ النكاح جهل لكن يبتدأ الان بذا النفي فعل واثباته
لعينه فان في هذا المثال قال المولى اولا لا اجيز النكاح فقد قطع النكاح عن اصله واسقط له وجه صحة لما قال بعده
ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثباتا لذلك الفعل المنفي لعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون بذا
لعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة وخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته لعينه واحد من المذكورين في قوله هذا احد هذا لكقولك احدهما احمر وهذا اخضر شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك هو ليس بسديد لان الشك لا يمكن
مقصودا للمتكلم فقصد التعميم للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك هذا الكلام انما يحمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان تم له هذا احرار وهذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع اوضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاحتمال كونه خبرا من حيث اللغة فلما كان هو
جهتين فاوجب التخيير الحكم المتكلم من حيث كونه انشاء الخبر لك بالوقوع في ايهما شاء يعين ان هذا كان مما دائر

قال زيد لكن عمرو لم يجئ او لا عمرو لكن زيد لم يجئ او لا يجئ عمرو لكن زيد لم يجئ او لا يجئ عمرو لكن زيد
لم يجئ او لا يجئ عمرو لكن زيد لم يجئ او لا يجئ عمرو لكن زيد لم يجئ او لا يجئ عمرو لكن زيد لم يجئ

على احتمال ان يكون بدا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه حيث كونه خبر اوّل البيان انشاء من وجه اى كما ان البيعين وجهتين فكذلك البيان وجهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن فى ضمن البيان فتشترط له اهلية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا فى محل صالح لنفاذ امّا عند التعيين قبل البيان بالقول انه كان باع الى ان لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين بالبيان العتق انما ظهر من حين الخبر المجهول السابق فلهذا يجعل عليه من جانب الماضى والا فى الانشاء لا يجعل القضاء بان تيقن عند البتة فالحاصل ان جهة الانشائية الخبرية قد اعتبرت فى كل من البيعين والبيان وجهين فيثبت عند اجتماعا فى البيعين حيث قبوله التخيير بالبيان وفى البيان من حيث كونه فى موضع التهمة وغيره فان بين البيعين لا يصح للتهمة وان بين عبد احدهما كاكثر من ثلث المال فى مرض موته لا يصح لعدم التهمة واذا دخلت فى الوكالة يصح بان يقول بعت هذا او هذا فانه يصح فلا شرط اجتماعهما الان فى موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد فيهما بان يقول بعت هذا او هذا بالف او بالفين واجرت هذا او هذا باجرت هذا بالف او بالفين لتعلق المعقود عليه والمعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما فى احد الثلثة يتعلق البيع والاجارة اى البيع المبيع والاجارة فقط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار فى احد التعيين للبائع او المشترى وللآجر او المستاجر يكون الخيار واحدا فى احد الثلثة من المبيع والثمن والاجرة والمدار لا ازيد من الثلثة لان المشكلة تشتمل على الجيد والوسط والردى والرابع انما للاصالة اليه والجهالة تصير مفضية الى المنازعة فى التعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بالشرط وعند زفر والشافعى لا يصح قياسا على الجهالة وهذا كذلك عندهما ان صح التخيير فى المقدرين كالمثلى يعنى فى داخل الحرز فى المكيل يقول ان رضى على هذا او هذا فيما اعطاه صح عندهما لكن بشرط ان صح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من الاثنين اشتمل على نفع ومن غير عسر ليس فيصح التخيير فيبطلها شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول ان رضيت على الف درهم والا فعلى الفين فانه لا يصح التخيير بحسب الاصل لما ذكرنا ان الفائدة للمزوج فى هذا الاختيار بل النفع فى اعطاء الاقل البتة

١٠١

ولم يعتبر نقصانها في جنون المكثير لان الاصل بسبب ارادة المذنبة والمال في النكاح ليس بسبب اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على الماء العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هذا الموجب الاصلي في النكاح والعدل عنه الى المسمى انما يكون عند سلوبية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين المؤجلة امكان ان المثل الفين او اكثر فالخيار لها والنكاح اقل من الالف فالخيار للزوج ليطيبها ايما شاء وفي الكفارة يجب اعلى الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى فصيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فالواجب في الكل واحد من الكفارة الا واحد الباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احدها بخلاف البعض بهم العارفون بالله فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ترك الكل يقع الكل جميعا وان عطل الكل تعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لا فراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عندنا بالكل وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد فصل للحاربين فساد اعني قطاع الطريق اربعة اضرب من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد كما هو مذهب مالك رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها عندنا بمعنى ان الاضراب عن كلام وشروع في اخر فان قطاع الطريق كانوا على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط واخذ المال معا والتخويف فقط فعين لكل نوع من هذه الانواع الاربعة الاربعة المذكورة في الآية ولكن لم يذكر الجنايات التي انضم اعتماد اعلى فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فعلمها بقاطعها وضخامتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات

بأحدهما او العكس فكان ان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا او يقتلوا فقط بل يصلبوا اذا اقترنت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل لقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق وقد روى هذا البيان بعينه بخاري عن النبي عليه السلام انه دفع اليه بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه محاربا اما يرون الاسلام قطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افر ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي من الارض لكن قتل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لاختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالاية انشأ قطع ثم قتل او صلب او نفى او قتل او صلب من غير قطع لان الواو يحتمل الجمع والتعدد فتراعى كلتا الحالتين فيه ويلزم من النفي ليس النفي عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبس حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لمجانا على مذهب ابي حنيفة رح فقال وقالوا اذا قال لعبده وابنه هذا حر وهذا لا نه قابل لانه اسم لاحدهما غير عين وفي ذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يرد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى لو عين المتكلم لغير ذلك احدهما وهنا الدابة غير صالحة للعتق وهو يستحيل الحكم فيبطل الكلام وقيل ان هذا وامثاله مما ان لو اريد الخاصة للعتق عند هما على ما لا يخفى وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما تعلم ولكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يريد بين العبدين ويقول هذا حر وهذا فيجبر تعالى على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه لعمل بالمعتل اولى من الاهدار لان كلام العاقل البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة المجاز فيعمل بما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني بحيث يجاز عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهنا كذلك ان الكفارة عند استحالة الحكم فيها جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيطل هنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر لما قال لتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها ليتم له ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك اذ تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع شمولا وهذا يدل على الاجتماع

قال فيقتل ويصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او

قال فيقتل ويصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او

قال فيقتل ويصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او قال فيقتل او يصلب فيه اشارة الى ان الواو بمعنى او

كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها ولذلك ترى كونها بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي أو
الا باعتبار انها فرد بتيان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا لقرينة كقوله الله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث لو كلمهما لان حتى الامرة مثال الواو فوقعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو اي بمعنى اذا كانت بمعنى الواو فيحنث
بتكلم احدهما ايهما كان ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا كلم احدهما لم يحنث ثم بتكلم الآخر
يتعلق حكم الحنث اذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ مهما كررته
اللام لم يوجب الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو فصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل
التفريع على العكس يعني ان قوله اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو اذ لو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم الجميع من حيث الجمع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكلهما فلا يحنث بتكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم احدهما
كما مر وقوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة تفريع على كونها بمعنى الواو وقوله ولو كلم احدهما بعد ذلك الآخر
وان كلمهما جميعا فكذلك استدراك لقوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فانه ان كلمهما متتالين فوقعها في موضع
الا يأتي لان الاستثناء من الحظر اباحة والطلاق والتفريع في قوله فان كلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو لم تكن
بمعنى الواو لحازه المتكلم بهما فكذا اذا لم تكن بمعنى الواو ولا يحل المتكلم الا حنث واحد فاذا كلم احدهما حلت
اليمين ثم اذا كلم الآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قول بعض
الفقهاء والمحدثين فانه ان كلم بالواو تجب عليه بها البتة ان كلم باو تبلغ له مجالا ستة اخاف وقيد بالجمع بالواو وقوله وهذا
مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العبرية والا يمين شهر ثم ذكر
مجازا آخر فقال وقد يستعار بمعنى حتى اذا الا ان اذا فاسد العطف لاختلاف الكلام بحسب الغاية يعني
الاصل في الواو ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان تختلف الكلامان اسما وفعلا او اسميا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر مما يمنع العطف ويجب ان يكون اول الكلام مبتدا بحيث تصير له غاية مما بعده
فحينئذ تستعار كلمة او بمعنى حتى اذا لا ان عدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي في خروج احدهما
لكن كون السابق مبتدا بحيث تحيل صيرورته غاية فيما بعده باشر ط لكونه بمعنى حتى اذا لا ان حتى للغاية فتعين

كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في المواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف بالواو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او بين كل من حتى
والا ان سيبويه يجوز استعارتها لها لكن مع الفرق بين حتى والا ان حتى تجيء بمعنى العطف الضروري والا
ان ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى في قوله تعالى
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان جعلوا ليصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك بعد
السياق المنظم لا على قوله الامر شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او العذاب
فيكون المعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او تعذيبهم فيكون لك الدعاء بالشر دون الدعاء
عمم استاذ ان الله يدعو عليهم فنزلت قيل انه لما لطم وجهه عليه السلام يوم احد سأل ربه ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهي الله
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم مع ما جرى عليه الامير ره وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او ينصرهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر ليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فتظر الامرين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى سنعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عملت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي تفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في تذكر الحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم شربت
حتى الكوز على الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والا فمعنى ان يرفع يده ويطير بها معا حالة العدو والقهر

قوله يوم
قوله معطوف على قوله ليقطع
قوله ليس لك من الامر شيء
قوله فقال الا ترى
قوله فقال الا ترى
قوله فقال الا ترى
قوله فقال الا ترى

قوله

جمع قريع وهو الفصيل الذي لا شعر عليه أو ارفه معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ازدال من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا يعني ان تتكلم بين يديه
له او وحده وهذا كله في الاسماء وتوضيحها في الافعال اي بين مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال أن
تجعل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتدأة فالاول كقولك سرت حتى أدخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقولك
سرت فيكون من اخبار اول الكلام كما الوصل الى الكاف كذلك والثاني كقولك خرجت البارحة حتى
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والخروج يصلح للانتهاء
اليوم وبهذا خرج الفعل اذا جعلة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح
للانتهاء اليوم فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفضل فالعلم المستقيم فللجازاة بمعنى الا مثلا
اذا فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى اللام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الخبر كما ينتهي المعيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جملة استعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها النحاة ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الاشتة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء لان الجبان الرحمة الخوف من احد فان تركك الضرب قبل الصياح
او لم اضرب اصلا حنث والا لم اتركك حتى اتغدى فعبدي حر هذا مثال للجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحادث الامثال لكن التغدي لا تصلح انتهاء له الا بها احسان وجوده لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى اللام كي اي لم آتك لكي اتغدى عندك فان اتاه لم يغد لانه اتاه للتغدي والتغدي
فعل المخاطب لا اتيانه فهو للتكلم والم آتك حتى اتغدى عندك فعبدك حر هذا مثال للعطف المحض لعدم تمام الجازاة فان
التغدي في هذه الامثال فعل المتكلم كالاتيان الا ان الاتيان لما تعذر في العادة لهذا فعل المخاطب اذ خل الجزء بصيغة المجهول

لا بصيغة المعلوم فتعين ان يجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ثم انك فلم اتفقد عندك فهيد حرفان لم يات واتاه لم يتعداه اتاه تعدى ستر اخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب فى هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء السببية تقسيم الترتيبى وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكنتم تكلمنا فى انه لابد ان يكون قوله التعدى ما بسقاط الا ليكون مجرورا معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف على النفى دون النفى فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال او لا منها حروف العطف ثم لعل الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها وتصعب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون المبيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض ان يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض لو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر اس حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلم فى المجلس الكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا يدفيان تجعله شرائط السلم حتى لا يصح فلا يجوز استبدالها اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحتاى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالعدم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا بالخلاف واذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قادم فانه يقع على الصدق والكذب حالا ان مقتضى الخبر هو الاطلاق لا مقتضى للعدول عنه فلا يقيد بالتعيين الا اذا دل دليل على ان الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قادم فكان الاول ان نقول تقدير الباء لا يكفى لاستقامة المعنى دون تاء شرائط الاخر ولو قال ان جئتنى من البصرة الا بان يسير تذكر الا اذن لكل من جاء من هناك ان جئتنى من البصرة الى الكوفة طالق الاخر جاء بالصفات او بهما او بواحدة منهما وهو موقوف فى الاثبات فتتم بعدم الصفة فيخرج مما سواه فيخرج بالا اذ فتكون جامعا لما

قوله لا بصيغة المعلوم الخ اى بل بصيغة المجهول قوله ثم انك فلم اتفقد عندك فهيد حرفان لم يات واتاه لم يتعداه اتاه تعدى ستر اخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب فى هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء السببية تقسيم الترتيبى وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكنتم تكلمنا فى انه لابد ان يكون قوله التعدى ما بسقاط الا ليكون مجرورا معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف على النفى دون النفى فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال او لا منها حروف العطف ثم لعل الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها وتصعب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون المبيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض ان يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض لو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر اس حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلم فى المجلس الكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيان تجعله شرائط السلم حتى لا يصح فلا يجوز استبدالها اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحتاى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالعدم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا بالخلاف واذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قادم فانه يقع على الصدق والكذب حالا ان مقتضى الخبر هو الاطلاق لا مقتضى للعدول عنه فلا يقيد بالتعيين الا اذا دل دليل على ان الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قادم فكان الاول ان نقول تقدير الباء لا يكفى لاستقامة المعنى دون تاء شرائط الاخر ولو قال ان جئتنى من البصرة الا بان يسير تذكر الا اذن لكل من جاء من هناك ان جئتنى من البصرة الى الكوفة طالق الاخر جاء بالصفات او بهما او بواحدة منهما وهو موقوف فى الاثبات فتتم بعدم الصفة فيخرج مما سواه فيخرج بالا اذ فتكون جامعا لما

قوله بيان للحاصل وقيل للمستند الخ قوله ثم انك فلم اتفقد عندك الخ اى كان ينبغى ان يقول ثم انك فلم اتفقد عندك فهيد حرفان لم يات واتاه لم يتعداه اتاه تعدى ستر اخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب فى هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء السببية تقسيم الترتيبى وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكنتم تكلمنا فى انه لابد ان يكون قوله التعدى ما بسقاط الا ليكون مجرورا معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف على النفى دون النفى فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال او لا منها حروف العطف ثم لعل الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها وتصعب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون المبيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض ان يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض لو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر اس حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلم فى المجلس الكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيان تجعله شرائط السلم حتى لا يصح فلا يجوز استبدالها اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحتاى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالعدم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا بالخلاف واذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قادم فانه يقع على الصدق والكذب حالا ان مقتضى الخبر هو الاطلاق لا مقتضى للعدول عنه فلا يقيد بالتعيين الا اذا دل دليل على ان الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قادم فكان الاول ان نقول تقدير الباء لا يكفى لاستقامة المعنى دون تاء شرائط الاخر ولو قال ان جئتنى من البصرة الا بان يسير تذكر الا اذن لكل من جاء من هناك ان جئتنى من البصرة الى الكوفة طالق الاخر جاء بالصفات او بهما او بواحدة منهما وهو موقوف فى الاثبات فتتم بعدم الصفة فيخرج مما سواه فيخرج بالا اذ فتكون جامعا لما

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرءة لزوجها لك علي الف درهم فعندهما هو بمعنى الف درهم كما كان في البيع اللهم الا ان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات ولم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فالالف العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على ان طلقتني فلك علي الف درهم وكلمة على للشرط يعني الشرط قال الله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم يعني لكي تهتدوا فعلى هذا لا يجب شيء لان الجزاء لا يكون بدون الشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة عن معنى المبارفان طلقها واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط بكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل فيها وهو في المعاني مجاز فيها فاذا قال عبدي حر من عبيدي عتقه فاعتق واحدا منهم عند ابي حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض عام يستقيم العمل بها فالمخاطب ان يلحق من شاء من اي البعض عامي فيقتضي الواحد منهم عندهما من للبيان فلا ان يلحق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل اعتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح مثل ما مر في قوله عبيدي حر بكل الا المشيخة صفة علة فيه نسبت الى كلمة من فتعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشيئة الى المخاطب ومن شاء فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن بان كان كل عبد البعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى انتهاء الغاية اي للغاية المسيئة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه وموضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغاية في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون فان معنى قوله بعت هذا الجلب السمن الى شهر او بعتك الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه الاشياء كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم بقولنا غير مفتقرة في وجودها الى الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار وما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام يتناول الغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي يتناولها
لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا المسمى بغاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وتنقيض هذا القول قرأت هذا الكتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب يتناوله عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى الغاية فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد ولان الغاية يدخل تحت الحكم لا
لنفسها بل بقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في العدد
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونها بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا اذا اسقط في فانه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا وغدا في ولم ينو يقع في
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان
لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاختلاف صمت سنة وصمت في السنة
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة يقع للحال لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق واذا طلق يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي مصدرا بان يقول
في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بعد دخول الغد

كما في حقيقة الشرط ليؤيده انه لو قال انت طالق مع مجيء زيد لا يقع الطلاق وان كان مجيء زيد لو
قال انت طالق ان دخلت الدار ولما ذكر ان في الظرفية اورد تقرير بيان
يأتي اسماء الظروف للمضافة ولم تكن حروف تقول ومنها اسماء الظروف مع المقارنة بالمبهمة
بالعدم لما قبلها فاذا قال انت طالق اصلا مع واحدة او معها او واحدة يقع ثنتان سواء كانت مدخولة او لا وقيل تقع
الكل ان لم تقبلها تقدم على الصفة لتغيير اي لكونها قبلها متروكا الا اضيف اليه جملة الطلاق فيقع
الكل في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقين يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال او اتبعه بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قيل انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها اي كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
ينقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال لا يعلم ما يجيء وما لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة ولو احدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم
وفي الصكوك الآخر يلزمه درهمان بهذا قالوا واعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف ودرهم
ودليله لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل بلفظ الدين بان يقول لك عندي الف دنيا يكون
دنيا وغير مستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثنا لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع هو الفرع
داخل في الظروف تغليبا لقوله علي درهم غير زائف بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي من غير الدراهم لا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

قال في الطلاق وما في الاقرار يعني الاضافة الى الغير قال في الاصل وقيدت في المتن الصريح
اذا قيدته بان يقول كل من القبل والبعد بالكناية اي الظاهر قال في الاصل وكل من القبل
والبعد يقع قال قاضيخان فان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية قلنا الفرق ان الصريح
يلحق الغير والكناية لا يلحق الغير قال في الاصل وكل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول اي للمدخولة وغير المدخولة بخلاف ما اذا قال لغير المدخولة انت طالق
واحدة قبل واحدة فانه يقع واحدة لان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة قال في الاصل
ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة فانت طالق ثنتان لان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة
قال في الاصل ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة وواحدة قبل واحدة وقعت ثلاث
تطليقتين سابقتين ولا يقع بالثالثة شيء لان الواقع بالثالثة ليس بقبل لانه لا يقع بعد
الطلاق عدة طلاق قال في الاصل كانت الخ لانها لما كانت صفة لما قبلها
صفة لما قبلها فان قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة
لو قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة

قال في الاصل كل موضع يقع الخ وهو موضع الاضافة الى الغير قال في الاصل وكل من القبل والبعد
بالكناية اي الظاهر قال في الاصل وكل من القبل والبعد بالكناية اي الظاهر
والبعد يقع قال قاضيخان فان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية قلنا الفرق ان الصريح
يلحق الغير والكناية لا يلحق الغير قال في الاصل وكل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول اي للمدخولة وغير المدخولة بخلاف ما اذا قال لغير المدخولة انت طالق
واحدة قبل واحدة فانه يقع واحدة لان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة قال في الاصل
ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة وواحدة قبل واحدة وقعت ثلاث
تطليقتين سابقتين ولا يقع بالثالثة شيء لان الواقع بالثالثة ليس بقبل لانه لا يقع بعد
الطلاق عدة طلاق قال في الاصل كانت الخ لانها لما كانت صفة لما قبلها
صفة لما قبلها فان قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة
لو قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة

قال في الاصل كل موضع يقع الخ وهو موضع الاضافة الى الغير قال في الاصل وكل من القبل والبعد
بالكناية اي الظاهر قال في الاصل وكل من القبل والبعد بالكناية اي الظاهر
والبعد يقع قال قاضيخان فان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية قلنا الفرق ان الصريح
يلحق الغير والكناية لا يلحق الغير قال في الاصل وكل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول اي للمدخولة وغير المدخولة بخلاف ما اذا قال لغير المدخولة انت طالق
واحدة قبل واحدة فانه يقع واحدة لان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة قال في الاصل
ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة وواحدة قبل واحدة وقعت ثلاث
تطليقتين سابقتين ولا يقع بالثالثة شيء لان الواقع بالثالثة ليس بقبل لانه لا يقع بعد
الطلاق عدة طلاق قال في الاصل كانت الخ لانها لما كانت صفة لما قبلها
صفة لما قبلها فان قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة
لو قيل هذا يخالف ما ذكرتم من قبل ان هذه القاعدة مختصة بالمدخولة

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يجال على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف وبهما عرف الشرط فان هل وان لهما معنى واحد لا نهما تفعل الا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان أخر ولهذا
غلب ان قيل هل للكل وان للشرط وان كان لكل منهما اصالة انما دخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس يكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه تحصيل الحاصل ولا تعمل على امر كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه تحل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان اطلقها فاذا لم يطلق
شارف موت الزوج وتطلق وتحرم عن الميراث لانها كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان مرة
الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرة تطلق للبتة لانه تحقق الشرط حتى اذا عند نجاة الكوفة
تصلح للوقت الشرط على السنوفيجاز بها قمر ولا يجاز بها اخر كما في نهاد اذا اشتركت بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة حين جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها متعينا على نمط الشرط
والجزاء مثال الاول تسعد تغن بما اغناك ربك بالغنى ومثال الثاني تسعد اذا
تكون كبيرة اذا عدى الهلباء واذا يجاس الحيس يدعى جندب واذا حرفت بها سقط عنها اللوم كانها حرف الشرط وهو حول
الحقيقة رح لانه لما كان مشتركا بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نجاة البصرة هي للوقت حقيقة فقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز حتى
فانها لا تسقط عنها ذلك بحال اذ لم السقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الا نهما مجالا
ان لا يسقط ذلك عن ان ايضا مع لزوم المجازاة لها وهو تحولها الى ابو يوسف محمد رح لكن وحليهما انه اذا لم السقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو محال انها تستعمل للشرط في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما التزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدا المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت حملا له عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت

فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من الكلام ولم يطلقها فيه فتقع

في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب

عنه ان تعلق الطلاق بالشيء يستوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع

في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل

اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار

فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في

الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء

الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يروى عن

ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح

ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون

ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ام لا كالحال في الطلاق وعدم استقامته

ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يتم من كلام الشارحين على غير ترتيب اللف فقال

ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال بطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال

عند ابي حنيفة رح في كونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ليقع العتق في

الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامته

فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع

الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون في التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول

كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا وثنتين اذا وافق نية الزوج فان لم يتفقا

تقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي

فان نوت التنتين ونويها اي الزوج الثلث لا تقع لا عددا محض ليس مدلولا اللفظ وما ما فانه اذا لم يكن الضم مدلول اللفظ لكنه

وطلاق ان يمنع كون حال المشيئة مشتركة بل القبول

واحد اعتبارى بجاز استعمال اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا ما نقوله كيف وانما احتاج الى موقته
نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية
ليتعين احد محتمليه بذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الوحدة وتبين بها ويلغو
قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقالا لما لم يقبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة صلته فتتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا قابل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكاح بمائة
اندفع قيل ان في كلامه مسامحة الغلب الاولى ان يقول فالصلة بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانا اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وهو يقبل الرجوع
يلزم من ذلك اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا اعتبار بكم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانها لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه ليكون استفهاما او خبرية فلا بد ان يجاء
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب مشيئة الزوج الا ترى حيث اين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانها
لما كانا للمكان كان الطلاق محالا يختص بالمكان ايهاما فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا
هما واذ ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا يتوقف مشيئتها فيهما على المجلس وانما يحيلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدال على مجرد الشرط

ولا يناسب ان يحمل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بان كان احد من حيث وكم وحيث
وآين شابهته من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيهما ثم لعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف
المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى
هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين
والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن
صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب
واسع في القرآن فان ذكر لعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون و
بنات فان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب لو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر
انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب لو ذكر بعد الامثلة
على سبيل النشر المرتب لكان اولى واحصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج النص والمفسر لان ظهوره
من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر
انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم بالكلام قضاء بمقامه مناطا يستغني عن النية لاحتياج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول للمجان السد مخرجي على كسانه انت طالق لقع الطلاق ولو لم يكن بقصده وكذا قوله لعبت وشهرت واما الكناية فما استتر المراد به لافهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فتنقسم بذلك ايضا على الكناية تجمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاشتباه لحلت استعمال لاحاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بسبب بانع آخر فلم يقع الخفاء في الصريح الموضوع والكناية بعوارض آخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الآخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت لتستعمل المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر سيبويه لعدم على من قال بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يحتاج العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن بالم نوه بنته او لم تكن شيء قائما مقامها كالدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت ابائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسميتها كناية فاجاب بان تسميتها الكناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم للابهام فيه ومعنى البائن واضح لكن لا لعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انا بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كناية

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا الا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن في الحال معناه اللغوي واضحا لكن معنا المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علمائنا البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن بانتقال منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند البينونة وهو ايضا الايجاز من حشته فتامل الا اعتدي واستبرئي رحمك فانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدادا لنعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفرغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك وطلقتي ثم اعتدي وكوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلم تجب لاعدة عليها اصلا فيجب ان يحمل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقتي فقد ذكر السبب واريد به المسبب وهو جائز اذا كان للمسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا لم

هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك
وانلم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله
طالقا على نحو كل مامر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا لم
يذا يقع الطلاق الرجعي لهذا قال بعضهم انه ان قرئ احدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفرد
عن مخبر مك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فمحتاج الى النية فان لم تقع الرجعية عندنا والا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فعلى كل حال تحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل في الكلام الصريح ففي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما
يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانه جامعت
فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل بكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف جلدا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجب هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب
العموم في جميع ما وصف به فيطل كونه كناية ثم شرع في تعليم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر سياق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم لتسامحا لانه فعل المجتهد
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص ما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

اما اذا لم يفد فان كانت التثنية او كان قال لعبده انت كالحر مع انه لا يعتق في العادة فانه
لو قال انت مثل الحر لم يعتق بلا نية كذا في الجامع الصغير وهكذا في الكافي ويمكن ان يقال بانه على تقدير
ان العمل في هذا القول بحقيقة الاخبار فهو انما كالحر في وجوب المعاونة فقط فلا يصار الى المجاز اذ لم تنشأ الحقيقة
فبان التشبيه لا يكون الا بان يكون زيدا مثلا اذا كان جاسما مرة واحدة جاسما حقيقة بان جاس مرارا
قال بل يكون عين ما قال فلا يكون هذا القول صريحا في انشاء الطلاق لكن ان جاب عند
بان قول القائل هو كما قلت في القذف فان معناه قلت فلذا وجد قال

فالمقصود ليس عبارة النص او ظاهرا بالنظر الى الاستدلال بل النظر الى نفس النظم
فالذات واحدة والظاهر والنص امر اعتباري يلحق بالذات بالاعتبار وكذا الفرق
بين الاشارة والدلالة ليس بالذات بل بالاعتبار

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام
دون سياق النص والعمل هو عمل المجتهد عنى الاستنباط دون عمل الجراح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص
ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا استمسك احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه اظهر
بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس ثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج ما يقتضي الكلام
ثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وانما يكون محتاجا
اليه لو قيل انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى الانسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بحوف عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن هو مثل للعبارة والاشارة
ضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فان كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل ارضاعه وحضنه فكوجه فلا مضايقة فيه وان كان
لاجل انها ضرة الوالد يحمل على احد من طائفتين منتفيتين على كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد له الولد لا جله يرزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص تعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى وليس في لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

121

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في النفقة
ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي [illegible]
في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي
الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
انهن ناقصات عقل ودين قلن وما النقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر
دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث و
ان كان مسوقا للنقصان في الدين لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة
ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما
ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوصا البعض وغيره مثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء
ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى
عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي واما على ائمتنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى
المولود له الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي
ان يقول واما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام
حيث يذكر تارة الاستدلال او الوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة
وتارة كالكتاب بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم لا غير فيه بعد وضوح المقصود على كل تقدير حيث من قوله الثابت بالنص
العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي [illegible] بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف قوله لغة

تمييز عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمخذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله الاجتهاد
تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص والقياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف
يكون هذا والقياس الخفي لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان وايضا كانت هي شروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى
انما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم
الذي هو الايلام ودلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو في حالة الاولى ان
تجب على العامد وهو على حالة وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد نحن نقول
انه لعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه بدلالة اشارة النص على ان
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل للمذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقبل ولكن
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول لك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة
في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس الجلي لان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه العبارة لان
ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرءة بوطيت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من افطر الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فان كل مافيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطء يجب به الكفارة عند بعض اصحابنا والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعترف بهذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان لا يعد في القياس مثل هذا كثيرا لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا للفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يكون الاذى لم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تخصيصا واما الثابت بالنص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان في لك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بوسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت بالاقتضاء امرا هو المقتضي اسم المفعول للاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم العمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان في لك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا الى المقتضى مضافا الى النص بوسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيحتاج قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم العمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان لك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى
تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه
فح يكون حق له فان لك امر دليلا لقبول الشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم العمل النص على قوله واما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح بالمذكور ولا يلغى عند ظهوره
بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقولك ان اكلت فعبدى
حر فانه اقدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير ما بقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف فانه اقدر لقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فانه اقدر لفظ الاهل
ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره محذوف فى قوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام
ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأمورا باعتاق عبد نفسه
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى او مثاله وقيل ان المقتضى والمحذوف
كلاهما يتغيران فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف
فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس مستمرا خارجا عن
الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة
لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل لشيء فيه شرط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي المجنون وعلى هذا القول لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي بهما سلوا في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثال قولهم
حقيقة ثم اقربه ثم العشاء الى الماء فانه يدل على اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل الخبز بغير الماء من المائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيدل ان المقصود هو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فصحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى عندنا لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه تتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة وليس كذلك حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون على ما
فلا يقبل التخصيص واما خشة بكل طعام فانما هو لوجود نهاية الاكل لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا حيث بكل طعام يصدق

١٢٥

فى نية التخصيص لانه ملفوظ به ولكن لا يراد بهذا المثال على قول من يشترط فى المقتضى ان يكون شرعيا شكل لانه عقلى والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق ان طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريعه آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق ان طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه فى الواقع فلضرورة تصحيح الكلام او صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال فى الاول انت طالق لانى طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة فى ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذى هو وصف المرة لا التطليق الذى هو فعل الزوج فلا يكون هذا الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذى هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء بل الشرع فلم تصح فيه نية الثنتين والثلث وقال الشافعى رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقى نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعنى تخريج طلقى نفسك فى صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقى نفسك فمعناه امر بدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند البينونة فهو ليس بمقتض حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتملية فتصح ولا يكون هذا من العموم فى شئ ولا يتصور مثل هذا فى طلقى نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعى الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعى رح على حدة فتخريجنا مبنى وتخريج الشافعى رح هو ان كل ذلك مقتض ويجرى فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابى حنيفة رح منحصرة فى الاربع اعنى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكون بعض هذه العلماء يمتنعون لوجوه اخر ايضا

سوى هذه اورد الملخص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال فصل التخصيص
على الشيء بما يعم العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم
على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات
دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا المفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق
اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق
المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم
العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف
على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق والا خرج
مخرج العادة ولا يكون السؤال او حادثة ولا الكشف او مدح او ذم ولا التعيد فائدة اخرى
فحينئذ تعيين المنفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل من الماء الثاني المني ولما
كان معناه الغسل المعنوي فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعد الماء وهو
لخروج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا
لا يدل عليه اي على النفي عما عداه ولا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لا يلزم
ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه
رد على من فرق بينهما وقال انما كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرام الحداة والغارة والكلب العقور والحية والعقرب فهو يدل على النفي عما عداه
البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والا عتناء بشانه ونحو
ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون الخاطبات لما قال
صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تخصيص من موضع الوقوع و
هذا في كتابه كثير وبالجملة كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات يخالف ذلك ما لا تباع ويا ما فيه لان

لم تبينا ولم تكيف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان تأييل يستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصاري فقال والاستدلال انما هو
بحرف الا تغراق اى الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من انزل
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه يرد علينا حاصل ان الحديث دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة اى
ان عندنا الحصر الضمني ثابت في الغسل الذي تعلق بالمني اى جميع الغسل الذي تعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يخرج الغسل بالحيض والنفاس للان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على كونه
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي او غيره ومرة يكون
دلالة بان ينام وليله وهو التقارن الخمسة بين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه لتغيب
عن بصره ولعله لم يشعر بتعلقه فاقمنا السبب مقام السبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد التقاء
احتياطا والحكم اذا اضيف الى سبب هذا ابتداء وجه بان من الوجوه الفاسدة وهو تعميم مفهوم
الوصف والشرط اللغوي ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اى كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط المذكور
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اى من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات فالاصل زيادة مهر ونفقة هن في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اى يمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة اصلا

من امائكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه انما لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة والامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالنص مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية للمومنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته ان طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فقوله ان دخلت الدار فانت طالق سبب وهو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط انما يعمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حتى لا يملك الامر فلا يتعلق عليه الوقوع والطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا والعدم الشرعي اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يوثر في ازالة ثقله وانما يوثر في ازالة سقوطه وتصح لقدرته هذا الحكم العدم اي غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى الحل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ليقرب لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم تتصل ولم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ليقرب آخرا اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لوجود احد السببين وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم فكانه قال لها ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيدنا بالمال لان تعجيل الصوم بعد الحنث قبل التكفير بالمال جائز على ما نص عليه محمد

قوله ان امائكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه انما لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة والامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالنص مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية للمومنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته ان طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فقوله ان دخلت الدار فانت طالق سبب وهو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط انما يعمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حتى لا يملك الامر فلا يتعلق عليه الوقوع والطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا والعدم الشرعي اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يوثر في ازالة ثقله وانما يوثر في ازالة سقوطه وتصح لقدرته هذا الحكم العدم اي غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى الحل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ليقرب لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم تتصل ولم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ليقرب آخرا اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لوجود احد السببين وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم فكانه قال لها ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيدنا بالمال لان تعجيل الصوم بعد الحنث قبل التكفير بالمال جائز على ما نص عليه محمد

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عن وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان في اثبات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه تكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله
انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح او الملك فح يكون محلا لورود قوله
انت طالق او انت حر فلا بأس لو وقع في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عند انتفاء
الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف
بيننا وبينه والا فلا نعني ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا في الحكم فقط دون
السبب تقليلا لاثر الشرط حتى الامكان ثم لتقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر هو ان الشافعي
يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق وقت دخولك الدار فهذا القيد يمنعه عن الطلاق في غيره

وهو مذهب اهل العبرية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد دليل
على وقوع الطلاق حين الشرط وسكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المصرح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني والاثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا ورد في مسئلة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد بالمقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما ورد في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيقتضي
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ليفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصلان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص بعدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بالطريق
القياس للاشتراك فيها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
وبعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بالطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان ينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام
عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام الفضل فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم
من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي
في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا
ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل عندنا لا يحمل المطلق على المقيد وانما
في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير
قبل التماس الطعام اعم من ان يكون قبل التماس وبعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة قضى
الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان
يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد
قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت
تقييده لبطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة
له لانه لا يحمل بقاءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله
عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين
وحيرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد فقضى
قوله عم ادّ واعن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو ادا الصاع
او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب لا لمزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا من حمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا ورد في الحكم للتضاد واما اذا ورد في الاسباب والشرط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان متى اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سوى هذين اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او للذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الاداة ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا ان نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط في الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن ان يجبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة والصغيرة والكبيرة توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالاطعام ستين مسكينا وفي اليمين مخيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم انه لم يتبين هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من المنقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب لكونه دالا على مطلق والسائمة مقيد لانه حمل المطلق على المقيد حيث قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة ايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد قلتم ههنا على التقييد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة ايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد قلتم ههنا

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول ورد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة الثانية لوجوب النفى عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثابتة الدلالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لازكوة فى العوامل والحوامل والمعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة انما عملنا بحمل المطلق على المقيد لا مر بالتثبت فى نبإ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبإ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلاجرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم الى الاشتراك فيه لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فيهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو وهى تقتضى التشريك بينهما وايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لاجل العطف بل لقوله عم لازكوة فى مال الصبى اجتزوا بالجملة الناقصة اى قاسوا على الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قولك زيد طالق وعمرو فاطمة طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قولك زيد طالق وعمرو فاطمة كان فى الخبر للاحالة فكذا الا نشاء وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان كان متماثلا الى طالق فلذا اوجبت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت بنفسها لا تشارك فيما اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة لو كانت تامة القيا عا لانها

Bodleian Libraries, University of Oxford

ناقصة لتعليقا فصارت مشتركة بينهما في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال فزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التخبير والعام اذا خرج مخرج الجزاء بهذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا اوردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة بجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص ورد فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان فعل رجم وسجد عالم صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعاني الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر الم تسلف عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه انكان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو امر مبتداء خارج عما نحن فيه نخصص به اي نخصص العام في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا تحيل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا تخصيص بالسبب بصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم نخصص به ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا نخصص به بل اينما تغدى وحيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث التبته احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

١٣٥

اي لا يكون كلاما مستقلا بدون اعتبار السؤال السابق او

قوله فقال بلى الخ الفرق بين بلى ونعم ان بلى لا يجاب المنفي بالنفي السابق ونعم تصديق ما قبله منفيا كان او مثبتا فلو قيل ليس لعمرو عليك الف درهم فقال بلى فالالف ثابت عليه ولو قال نعم يلزم كفره

قوله بان يقول اي في جواب ليس علي الف درهم لفلان

قوله لان الاستفهام الخ اي يتحقق سببية الاستفهام للتقرير على عكس النفي والجحود

قال اقول هذا الكلام اي قوله لان الاستفهام الخ ابتداء نقض وبعض آخر منه الكلام الاول فان الاعتراض الذي يتعلق بالمقدم وما الثاني فان الاعتراض الذي يتعلق بالمقدم مبني على السؤال فيتعلق به فلو قدمه من عنده

قوله غير الداعي اي كنت فلا يصير عبدا حرا وما بالعكس

قال اقول ورود الخ لما كان الورود بسبب العموم والخصوص بسبب الخصوص ذكر ان الورود بسبب العموم والخصوص بسبب الخصوص ليس بمسلم بل قد يكون العموم بسبب الخصوص وقد يكون الخصوص بسبب العموم

قال اقول هذا الكلام اي قوله لان الاستفهام الخ ابتداء نقض وبعض آخر منه الكلام الاول فان الاعتراض الذي يتعلق بالمقدم مبني على السؤال فيتعلق به فلو قدمه من عنده

قوله غير الداعي اي كنت فلا يصير عبدا حرا وما بالعكس

قال اقول ورود الخ لما كان الورود بسبب العموم والخصوص بسبب الخصوص ليس بمسلم بل قد يكون العموم بسبب الخصوص وقد يكون الخصوص بسبب العموم ذكر ان الورود

الفرع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل جمع سلم وكان للذكر او لغيره وكذا الكل يجوز ان يكون للسهو ولغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال امين غيره وكذا الكل غداء مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأي الشافعي رح لان المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عمومه وانكان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي قياس عليهم او ثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا نسلم دلالته على المدح والذم الصالح يجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وانكان مراد في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون لاطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهم تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الاول من كل فرد من افراد الثاني فقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال فر الشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير قيل لا حكم للامر والنهي في ضد هما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب
ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده
وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك
لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة
الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون
الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بل غير المنطوق منطوقا والصحيح المنطوق
بل ثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان
لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم
يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
يعني الى الركعة الثانية او الثالثة بعد فراغ الاولى او بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود
مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب اوان القيام
يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق انما يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه
عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من
السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في
معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا
يستتر به العورة وادنى ما يكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك
السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا او فعلا
لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف عطف على قوله قلنا وتفريع على الاصل الاول يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب الالف يعني للاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالبنى وانما المامور به فعل السجود وعلى مكان
طاهر فاذا عادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون بمنزلة
عنده لا مفسد للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اى للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه حكم النجس لاصل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها او ورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام الشرعية اعتد الفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات على نوعين عزيمة اعني ان الاحكام المشروعة عنه
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن اصلا يطلق على محل فاعلم من كشف هو المراد ههنا
بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكون جابرها او لا والاول هو الفرض والثاني
لا يخلو ما يعاقب تاركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك كذا المكروه في الجواب الصحيح
مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصيلات وكيفيتها كلها متعينة متعبدا لا ازيادة فيه ولا نقصان
وثابت مقطوع لا تحتمل الشبهة وما يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبنا ولها قط كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللازوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص
من العلم القطعي او قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو ادراها بالبدن في الجملة
اعطاءها او اناية كوصل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ليفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن ترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتا بخبر الواحد الذي هو شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللازوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون
بها فان بالتهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا
للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد غالبا متواترا فلا
فما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة مما
توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحاصلها
ان يطالب بالامر وبانتهائه من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقولنا ان يطالب عن النفل وبقولنا من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه يكتفي عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم للصدقة فان الاعلى سنة العهد
بالتقسيم الآتي انما هو باطلاق السنة الان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها على طريقة
النبي صلعم اذا اطلق فقط السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا يتصف وهو سنة اراد بها سنة النبي
صلعم يعني ان الدية لو قلع ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريد سنة غير النبي صلعم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء الاساءة
كاللوم والعتاب ويسمى جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا لو
اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي صلعم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا قصد منه صلعم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه صلعم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو معنى قولهم يستحب الا ان يستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي صلعم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في النوافل على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام فتامل والنفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

قوله يقال سنة ابي بكر الخ قوله اذا اطلق الخ قوله لا يتصف الخ قوله اي مطلق السنة الخ قوله اي جزاء الاساءة الخ قوله لا التي مضى الخ

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كانا تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم البطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه ليتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء الموداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لافعالا الى المشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في الصيرورة الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وقسمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيلا ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكل ما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسم الاول وليس لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا كان
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

١٤١

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجازا ذهي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن مع جودة في شيء من المبادي كانت الرخصة اتم المجاز لا شبهة له من الحقيقة صلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة النقص في مجازيتها اما حق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عوامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم قيام حكمه بعباده وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو حق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كشخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بتمامها على نفسه او على عضو من اعضائه لابد ونه فانه رخص له اجراءها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له الان حقه في نفسه لفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي اذا اكره الصائم بجانيه الجائر على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه لفوت رأسا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه لفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جائز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع وجوبه قائم لان حقه لفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم حكما جميعا لان حقه لفوت رأسا وحق الله تعالى باق واما العزم

قوله قال المقابل اي للعزيمة قوله فكان هو اي هذا الخ قوله اي كشخص الخ قوله ان في عبارة المتن مسامحة لان نفس المكره هو الشخص قوله من اكره الخ اعلم ان الاكراه قوله عند الامتناع اي عن اجراء كلمة الكفر قوله البنية في الفرع يئيد مناد واجزاء فتزهوق قوله

١٤٣

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدم على قوله وترك الخائف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الوامر بالمعروف في صورة الخوف اولم يتناول مال الغير مات لم يأثم بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما جرت والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غيرا حق كافطار المسافر اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي في الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر والعسر كما يكون في الافطار كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فهما متلكك بالعبادة ثم لعيد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان بلاء الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت اثما لما اتم نوعي الحقيقة فمجازه عنا من الاصر والاغلال اي سقط عنا المشروع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل الذى يظهر اثرهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء التى وظفته وفرض صوم اصنع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة الغنائم لشئ الا للحرث بالنار المنزلة من السماء او مجازاة حسنة بعشرة الا عشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب وجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائض فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة فى الليل وامثال ذلك كثير وقد رفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فهى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يرفع شرعا لنا قط ولو علمنا به احيانا اثما وتحتيما وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا لمشابهته النوع الرابع الساقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه ثبت فى موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان للنقض فى المجازية شبه بالحقيقة فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة فى السفر فيه مسامحة والا فالى ان يقول اى سقوط اكمال الصلوة فى السفر ليوافق قوله وبطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تحقيقا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بغيرها وعند الشافعى رح رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال لنا ان لما نزلت الآية قال عمر رض يا رسول الله بالنا نقصر ونحن امنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن العباد كولى القصاص اذا اعفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا تلزمه طاعة حتى تلزم طاعة ومولاه تعالى اولى بان لا يرد واما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب النفس لانهم كانوا يتحرجون عن البيعة ان نخبر وا بما لهم ان عليهم جناحا فى القصر وعلم ان قيد الخوف ليس للقصر فانه مشروع فى الامن ايضا بل لما توهم ان القصر عليه مقصور حرمة الخروج

قوله ليس بحكم الخ قوله وهو يوجب الخ قوله حتى يكون الخ قوله قال ما سقط الخ قوله وهو حكم الخ قوله قال مع كونه مشروعا الخ قوله وفرضية الخ قوله قال لان الخ قوله وحرمة الوطى الخ قوله قال لان الخ قوله وكتابة ذنب الليل الخ قوله وحرمة العفو الخ قوله وحرمة الخ قوله وكان القياس الخ قوله وبطابق اصله الخ قوله وعند الشافعى الخ قوله وعلم ان قيد الخوف الخ

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان ثبت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فانه يأكل الميتة او لحم الخنزير ويمات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان في رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يواخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول بقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
والوجوب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار لا ينافي التناول لكون بالاجتهاد وعسى ان تقع المناقشة
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة قلما يقع على غاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا

وشروط غسل الرجل في مدة المسح فان اختار القدم يمنع سراية الحدث اليه فكان
طاهرا فاصل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع لغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصوليين اما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا وانما
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان لا بد من ذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر اما
باقتضائها امر كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامر او الكثير او آكد او قبيحا لعينه
او لغيره ثم خذ ذلك المطلب الاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها فان الاحكام قد تطلب اعم
من ان يكون الفعل او الكف عنها اسبابا فضاف اليها اعلم ان شرعية تنسب الاحكام اليها حيث اظهار لكن الامر
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حيث وث العالم والوقت وملك الحلل والحاجة ونصب الاسباب والرأس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر
المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب لوجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت الا انه غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لوجوبها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها
والاصل في ذلك نفسه فانه يمونه ويلي عليه ثم الاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب لوجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرطه او ظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا لم يخرج الخارج من الارض
تحقيقا لا يجب العشر بل يسقط اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج سواء زرعها او عطلها لانه مؤنة تليق
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب لوجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية من الاصغر والاكبر كما عرفت والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى الا بمعاملات يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ونحوها
مبقيا الى الاجل المسمى الذي علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحيوانات فانهم يعيشون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بها فعل المكلف وقد
بقي من اسباب العبادات والمعاملات سببا العقوبات وشبههما فبينهما بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحد والقصاص والكفارة نوع آخر فسبب القصاص القتل العمد

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
منسبهما الابدان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا والملقة فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لما لكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة واما يعرف سبب
بيان كليته لمعرفة المسبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبل اي ما يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه تعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب واما
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه ان يكون مسببا له حادثا كما يقال كسب
فلان مع يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة وليس بسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج وليس بسبب هو
البدن والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم الحديث يطلق على قول الرسول عليه السلام خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هذا فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عليه السلام وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الا ترى ان
الكتاب من الخواص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقابلة عليه وانما الباب
بالسنة ما اختص السنن ولهم في حد السنة قولان احدهما ان السنة اسم لاربعة اقسام الاربع تقسيما وتحت كل قسم اقسام متعددة وهذا على قول
اصول الفقه الا اصول الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والثاني هو المعتبر هنا وهو الاول في كيفية الاتصال بالرسول
عليه السلام يعني يفصل بهذا الحديث منه عليه السلام بطريق التواتر او غيره وهذا انما يكون كذلك اذا كان المتواتر وهو الخبر الذي

قال رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتواطؤهم على الكذب كالشهر ثم وتبائن اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم الضروري فهو متواتر وبه دوم هذا الحد فيكون آخره كاوله وما وسطه كطرفيه ويكفي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ وذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو الخبر والآخر شرطان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك لانحاد الاصل فسمي بالمتشابه في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلاة مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد نهائي قيل انما الاعمال بالنيات قيل اليمين على المدعى واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقوله المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يسع جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله الاوائل انه يوجب علما مستدلا يمكن سلب خطر الكذب عنه ضروريا وذلك لان وجوبه بعد الوقوع وعلى ان يقال علة وجوبه الشك في اثباته ويجب دفعه امتدت اغامضة طنية او يكون التي الكاذبة بمرة اي حيث عدم تواتره القرن الاول او ايام يتوفى لكن يسمى كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في القرن الاول ثم تواتر في الصحابة ثم التابعين ثم تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني وبعد هم لقي التابعين تبع التابعين والاعتبار للشهرة بعد ذلك فاعلم ان الحاد قد تشهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا وانه يوجب علما طمانينة الا ان يريد بهم يجوز الصدق فيه دون المتواتر فحينئذ

قال رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتواطؤهم على الكذب كالشهر ثم وتبائن اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم الضروري فهو متواتر وبه دوم هذا الحد فيكون آخره كاوله وما وسطه كطرفيه ويكفي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ وذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو الخبر والآخر شرطان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك لانحاد الاصل فسمي بالمتشابه في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلاة مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد نهائي قيل انما الاعمال بالنيات قيل اليمين على المدعى واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقوله المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يسع جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله الاوائل انه يوجب علما مستدلا يمكن سلب خطر الكذب عنه ضروريا وذلك لان وجوبه بعد الوقوع وعلى ان يقال علة وجوبه الشك في اثباته ويجب دفعه امتدت اغامضة طنية او يكون التي الكاذبة بمرة اي حيث عدم تواتره القرن الاول او ايام يتوفى لكن يسمى كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في القرن الاول ثم تواتر في الصحابة ثم التابعين ثم تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني وبعد هم لقي التابعين تبع التابعين والاعتبار للشهرة بعد ذلك فاعلم ان الحاد قد تشهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا وانه يوجب علما طمانينة الا ان يريد بهم يجوز الصدق فيه دون المتواتر فحينئذ

متى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون التصالا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك رد المن فرق بينهما وقال يفيد خبر الاثنين
دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون ممن اشتهر بالعدالة في القرون
الثلثة لما لم تبلغ رواته حد الشهرة والتواتر فلا عبرة بعد ذلك بما قد يكون ان كلها سواء
في ان الكل يخبر عن الاحاد به وانه يوجب العمل والعلم اليقيني كالكتاب هو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون انه لما خرج من كل
كثيرة طائفة قليلة من بينهم ليتفقهوا في الدين التي تذهب اليها الجماعة القليلة عند العلماء وسيرهم
في آفاق العالم لاخذ العلم وليبلغوا قومهم الباقين في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والمال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم لعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وبين
انهم للواحد والاثنين فصاعدا وجب على الفرقة قبول قولهم والعمل بخبرهم ثبت ان خبر الواحد يوجب
العمل في الآية توجيه آخر فيه تعكس بين الضمائر كلها ولا تكون بحالها نحن فيه على ما بينه فلك في تفسير
الآحاد ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اتاه علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة من الامر
الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وسنة وهي انهم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها وكلها اليها وبعث عمالا
ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر وهم سبعة وكتابه يدعوهم الى الاسلام فعلوم انه لخبر الآحاد

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وانكانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رضي على الانصار بقوله
عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير هكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء وفي نجاسة الخمر
وبيان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها تعطلت الاحكام وقيل الاول
الا عن علم بالنص هو قوله تعالى ولا تقف ليس لك علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم والثبوت الملزوم فنشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور اذ الاتباع ليس
لك علم بوجه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم اذا كان خبر الواحد لم تبلغ رتبة التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه انه امام معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه قال الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعباطة وهو جمع عبدل ثم عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير وعبد الله بن يزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعثمان رضي الله عنهم وابو موسى الاشعري كان
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد الا في اربعة ما لا قياس فيها
كالمقادير وما تعم به البلوى وما يحتاج الى معرفته كل احد وما جرى مجرى العادات وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة فان وافق حديثه القياس جاز ان
لم يترك الا بالضرورة وهي ان لا يعمل بالحديث للانسداد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصار وقد يدرك مراد
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة تركنا الحديث
ولعمل بالقياس وهذا الذي سمعت من ابي هريرة واختفافا به معاذ الله بل بيانا للنكتة في هذا المقام
فتشبيه حديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع لحليب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وشبيه بمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وهذه رواية
ابو هريرة ان النبي صلعم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وهذا ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار
فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان مجال العدوانات والبياعات كلها متقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ايجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك
والشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها وامسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل راو عدل يتقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فنرجع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر
وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان محمولا على في رواية الحديث والعدالة لانا نجيب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كمعبد بن سعد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

ما امنا الاعظم رض قال
وقد نقل عن
فيها كان او غير فقيه الكرخي ابي الحسن الكرخي
بقوله وعن نقول ان الخبر يقبل الخ يقدم الخ بل عدل او عدل اضابط عنه
عدول والظاهر انه روى كما سمع وهو يختار على وجه لا يختار الخ فان الصحابة
عمر رض اعلموا ان عمر رض استشار الناس من سالم عن فقيه النبي صلى الله عليه وسلم في تخيير
استقاط المرة الجنين فقام حمل بن مالك فقال كنت بين امرأتين ضربت احداهما
فقتل اي القاتلة فقضا فقال عمر الله اكبر لم اسمع بهذا فتحسنا فيه
من داود فقتل عمر وقتل مع انه كان من فقهاء الصحابة رض
في خبر الواحد الخ كذا قال ابو عبيد والخفين الولد ما دام في البطن والصحابة رض يسمون
عشر الدية معناه دية الاصل والاسة وانما للزوجة عند الفقهاء ما يبقى ان المسطح
دراهم كذا قال الاعلى الاقاصي وهذا في الاكثر وفي الثاني عشر دية المرة وان
يقع فرض وفي معرفة لقوله ان حديث فرض بالقياس وهذا لان راوي حديث
للقياس من كل وجه فنبنا وعلى قاعدة المتن متى ان يترك الحديث
وقد نقل الملك ان راوي حديث
يوافق القياس
الحصين رض بقيت ثلث الى ثنا عمر بن حكيم رض
من الصحابة الخ في شرح المنية ودوى عن عمر وابن مسعود
عن ابن عمر رض
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مل في الصلوة
والصلوة انتهى
الاكرمي مجاب ان كان
لهذا التي فتوى بكلا الحالة في الصلوة فان انصى
دليلا قول
فيكم يوتم بهم في بعض الصلوات
ان الخبر
بالعكس
عندنا
في رواية ابن
عمر رض

او اختلفوا فيه وسكتوا عن القطع صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلاثة لان واية
السلف شاهدة بالصحة والسكوت عن القطع بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف فيه فاردوا
في مثال ما روى ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك اسمعت من رسول الله صعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان ارى لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك ففرح ابن مسعود
فرحا لم يفرح بشيء بعد اسلامه قط لموافقة قضاءه قضاء رسول الله صعم ورده علي رض وقال الضعفي يقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفة رأيه هذا المعقود عليه عالما بها مسلما فلا يجب
بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول لم يسم لها مهر فعلى فرض عمل ههنا بالرأي القياس
وقد جاء على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق الحسن
مارووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهذا لان الموت يؤكد المهر بمنزلة كما
المسمى انلم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول مثاله ما روت
فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة وردعمر رض قولها
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول لها النفقة والسكنى وقد قال فلك عمر رض بحضرة من الصحابة فلم ينكره احد وكان اجماعا على ان الحديث لم ينكر
ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب السنة القياس على الحامل المبتوتة على المعتدة عن طلاق رجعي بجامع
ان الاحتباس قبل هي السنة بنفسه او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب
السكنى وقوله تعالى والمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة ولم نظهر هذا النحو القسم الخامس من المجهول الذي لم يظهر
عائشة في السلف فلم يقابل ردها قبول الكل بشرط ان لا يكون مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم
الى الحديث دون القياس الى الحكم الخصم فيه ان يمكن في القياس من منع هذا الحكم ويدفع عن نفسه بان القسم الراوي
شرع في شرط فقال وانما قبل الخبر حجة بشرط الطعن الراوي وهي ابو الفضل والفهم والعدالة والاسلام العقل الحر

في بدن الآدمي يضيئ بطريق مبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ
بسبب ذلك النور طريق يبتدئ من ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس
مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ من طريق الى انه لا بد من صانع
ذي علم وحكمة فيبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى
المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يتبدء به بطريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ الى المطلوب للقلب
فيدرك القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب يدرك العقل آلة على طريق اهل الاسلام
عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقها بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد
الاشراق بالشمس والسراج عند الحكما المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس
الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل هنا اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي المعتوه والمجنون لان الشرع علم انهم لا يعلمون الا
للتصرف فيما هو انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع للرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في
رواية لكونه عاقلا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيخ يحق سماعه
من اول له الى آخره بتمام الكلمات الهيئة التركيبية وانما قال في ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في مجلس
مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الذي
بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبي
في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على
حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود الضروري
حفظه وله راجع الى السمع المجهود مصدر بمعنى الجهد هو الطاقة اي ثم حفظ ذلك السمع بقيد الطاقة
البشرية له ثم الاثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه بعد فهمه ومراقبته بمذاكرته اي مع
مذاكرته حال كونه مستقرا على ساذة الظن بنفسه بان لا اعتماد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني ذاكرته
مذاكرة حال كونه مستقرا على ساذة الظن بنفسه بان لا اعتماد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني ذاكرته

وهذا كله الى حين اداته اى الى حين ان يؤدي به ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحد اكان او جماعة فمن تفرغ ذمته عند السدنع وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد كذا الى يوم التناد اوالى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فيهم معناه لانه ماثبت في الاصل الا بامة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام والظن في نفسه عجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر هنا كما لها وهو حجان جهة الدين والعقل على طريق العموم والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة اواصر على صغيرة سقطت عدالته والمصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على فلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها جميع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين في الالحاد في الحرم وسرقة البعيرة وذلك اكل الربوا وعلى رض اضاف الى فلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر والزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة ودون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر من كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر لعارض ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه انما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص مما لا تطيق الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص وطعن الخصم فلا يكفي هذا القدر اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالسنة كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى الخبر اختيارا والايمان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى لك ايمانا قال الله تعالى يعرفون انباءهم حصول العلم الملجئ للكفار منوع لعدم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام اوركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بل
من قوله بالبداهة يحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا للمبتدا والاسماء المشتقات من الرحمن والرحيم
والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط في البيان
اجمالا لما ذكرنا الى الشرط الاسلام بيان اشارة الى اجمالا بان لقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تع مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال الجارية اين الله قالت في السماء قال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرتد فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين منه وجها وحل فرجها
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق الصبي المعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل
رواتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهاداتهم في المعاملات
هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بسماع
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو العنعنة امام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من بينهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو انكان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان لا يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه صرح فان ارسل الصحابي يقبل قال رسول الله صلعم كذا وان اسنده يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله صلعم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
امي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبأي طريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول الكل منا في ارسال من رفع اسناده الى شخص آخر يقبل ولا يظن
الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم ولي بل هو فوق ذلك لان العدل اذا الصحيح
ارسل بالاسناد يقبل بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك بذكر اسماء الراوي لم يحل له
تحمل عنه ليفرغ ذمته ومن ذلك ارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان الى ان زمان بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم بالخير فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه يقبل عند العامة كحديث ابي نجاح
الا لجور رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيقبل اسناده على ارساله وقيل لا يقبل الا ان اسنادا كالتعديل
والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان ما يكون الا اتصال ظاهرا
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرط الراوي ومخالفته الدليل مخرقة فانكان النوع الاول
نهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي المغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب
الاصولة والابانحة للكتاب نخالف العموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كحديث من قرأ فلم يصل فيها
نخالف قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نخالف قوله جال يحبون ان يتطهروا الآية في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه ترك الذكر
كحديث القضاء بشاهد ويمين نخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو شهود الحادثة المشهورة

لحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة شهيرة مستمرة كان يحفظ
الوف من الرجال لم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت وما ول تاويل ان المراد بالصدقة
النفقة عليهما كما قال النفقة الرجل على نفسه صدقة كان مردودا فسقطها ايضا جواب ان اي يكون
الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم
او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء
بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع حديثها ولكن قبل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر
الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بها وانما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون حرا وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة تترجح
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه ان كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك
فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الاحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني اشترطا ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام النبي عم كان يقبل خبر الهدية من الكفار
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمه العهدة في ملكه فيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية للشبهين
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا لا يشترط فيه شيء منهما فوفر حظا من الجانبين فيه
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا اما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم فان الادلة القطعية قائمة على عصمته من الكذب في
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتمل
على السوية كخبر الفاسق فانه من حيث الاسلام يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف فيه وقسم يترجح احتماله على الاخر

سه وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ١٢

١٥٩

كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر ليتفرع نسبته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اثنان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة
وهو نهاية بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك
فيقول له نعم وهذا احوط لانك اذا قرأت بنفسك كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ لانه لما كان فيه التأسي بالنبي آه كان
طريقة النبي عم والجواب انه عم كان مأمونا عن الخطاء والنسيان فيه لا ... في حقنا ...
الاول ان يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يسمي ... ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة التي هي البينة ان هذا كتاب فلان ورسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان اكمل
من الاخيرين ويكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بينهما لا غيبا ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا فلو اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة او قرأه بنفسه او باعانة الشرح

الصحابي بخلافه فيوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويحمل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا فارتد
ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين ضبطوا لاقامة الحدود وشرح
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم العين وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الجهاد
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل او مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض مع لك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين
كثيرا ويحملون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى ان لا يكون وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بانه كان يجامع اصحاب
الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح هو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال المجرة

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول اهل الشام الحديث السن عندي ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم شطر الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وانما كثر مسائل الفقه كما طعن ذلك الملحد في بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك لقلة قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث من المجموع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا للفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرهما في بحث معارف المقبولات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل وقد يقع التعارض بين الخبر فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فنقول المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحداهما على الاخرى في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الاخرى باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والاحاد الخبر ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الاخرى باعتبار الذات فلكي يتحقق التعارض في الكتاب والسنة المتواترة او في الكتاب والسنة المشهورة او في السنة المتواترة او المشهورة لا بد من اتحاد المحل والوقت والشرط والحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها وبنتها لا تعارض لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا تعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا تعارض ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا تعارض ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تسا قطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يكون المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد ورد في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى ما بعده وهو قوله
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس
بكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يغنم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روي ان النبي صلعم
صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بار بع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار لسائر الصلوة و
عند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رض والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شئ على اصله والقرار
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء وقدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه
قال لرسول الله صم لم يبق من مالي الا حمرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا روي عن ابن عباس رض انه عم سئل عن سؤر
هو فضالة الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس هذا
يدل على نجاسة سورها والقياس ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا لجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في المرة الاخرى مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا الكلام والسند باب الترجيح وجب لقد كلوا احد
من المتوضئ والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا تنجس فوجب استعمال الطاهر والتوضي
به لا ادى لما كان في الاصل معه ثابتا فكذلك لم نزل بالحدث للتعارض فوجب التيمم الى ان لا يقال
ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهر الفات
اصل الآدمي هو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان التيمم والحرام ذا تعارضا
ترجح الحرام فوجب ان يترجح الحرام ولا يقضي الى الشك لانا نقول ان الترجح كان للاحتياط والاحتياط
ههنا في جملة مشكوكا لتيمم وهي اي هو الحمار مشكوكا لهذا الاجل التعارض لان يعني
الجمل اي لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل الاداري بل حكمه معلوم هو وجوب التوضي ضم التيمم
اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال لانه لم يوجد العمل بهما
دليل يصار اليه الا اصل بالحال وليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بما شاء لشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور القرآن
التي اعطاها الله لكل مؤمن عند الشافعي رح لانه شرط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف المتناقض فانه ما تروى عنهم روايتان في
مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا
قيل ولما كان بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها
الترجيح والتوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم تجد الا
بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للخمس المنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس يكون اخذه
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والنموس سهنا داخل في اللغو فيفيد الا مواخذة في النموس
فلما تعارضت الآيتان في حق النموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على
المواخذة الدنيوية فعلم ان في النموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
لعنه حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قلت لم ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف عنى لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد يعنى لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض هذان القراءتين وهما بمنزلة آيتين وجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فيتعين
انقطاع الدم حينئذ يحل الوطى وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام ويحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضى عليها وقت صلوة كاملة ليحكم باطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يميل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن حينئذ على طهرن كما تبين
يعنى بان ان من قبل اختلاف الزمان صيرحا فانه اذا علم التاريخ فلابد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التى فى سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى هذا يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا الى ان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال احتجا على على من شاء

بالمثبت ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ الحنفية
والمسيح جميعا والدلالة تعطف على قوله صحيحا اى من قبل اختلاف الزمان والدلالة كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالحرمة كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وبناء على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى والمثبت اولى من النافى لانه عمل
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان اى يتساويان فنجد لك لصيرا الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى بالنسبة الى النافى
ويبقيه على الاصل لما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصالى قاعدته فى فلك فرع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليل يا بكان بينا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون بينا على الاستصحاب الذى ليس بحجة اكان ثابتا
حالة الكلام عن ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون بينا على الاصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم
يجز

فقال يكون الاباحة
اصلا فى الوضع لان عباده الله
اصلا فى الاشياء من الزمان ولو كان الاباحة
فانه كان للاباحة اصلا ثم نسخ بشريعة عيسى ثم نسخ بشريعتنا
لكن شرعنا ابقاء على ما كان فى شريعة عيسى عليه السلام قبل شريعتنا
المخلص عن المعارضة قال عنه الكرخى اصحابنا ما يحكى ابى عاذ يكون وجوه
ويتعارضان لكن قال ابن ابان والقاضى عبد الجبار من المتزلة
والصحيح قول يصار الى الترجيح الخ والضبط والكلام
من المثبت ما لا يكون مشتملا على حرف السلب ومن النافى ما كان يشتمل عليه
ونفظا وقيل المرجع ما ورد به الدليل ومن النافى ما ورد به الدليل
ليس بحجة الدليل ويكون هذا موافقا للظاهر على المرجع واذا قال
ولكان ثابتا
ثم الراوى بالمثبت الخ قوله فى بعض المواضع كما فى
قوله على ما يجئ قوله قال بعض اصحابنا كما فى
قوله على الاستصحاب اى الاباحة
بالكان يعلم
النفى قوله
علم انه اى لان الراوى

ظاهر الحال فضم احد الصوتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان فيحتاج لبعد ذلك الى رفعه فجاء ح مذهب ابن ابان والاصلا
الى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا ما عرف ان المراد اعتماد على الدليل بل بناء
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فجاء ح مذهب الكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين للكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينا المصنف تبعا لهما لكن اورد على غير ترتيب الملف فجارا ولا
بمثال قوله الا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعايشة رضي الله عنها
في نكاح عبد فلما اعتقت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل يبقى زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار الحنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام لكن العبودية عارضة ولكن لما التقت الروايتان على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ويبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي وهو رواية انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فان ظاهر انه يبقى كذلك وليست
للعبد علامة دليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع وكان عالما مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة ثم بنى بها
واختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ثم قضه فقيل انه قضه ثم تزوج به اخذا بالشافعي رح حيث
قال لا يحل النكاح في الاحرام لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان قد بنى على الاحرام حين النكاح اخذا بالحنفية رح حيث يحل النكاح للمحرم ان لم يحل الوطي

فالاحرام انكان عارضا في بني آدم فالحل اصلا لكنه لما التقت الرواة انه عم كان الحرم
وانما الاختلاف في اتقاره لنقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للاحرام
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وبهما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بليلة وهي محرمة
ليس بغير المحيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روى انه عم تزوجها وهو حلال الان من اخبر بهذا لا شك انه قد رآه على ما بين المحلين وفي بعضها
تعارض الخبران على السواء فيحتاج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وحمل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا تفاوت
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لهذا الوجه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
خبران فيه فيقول احدهما انجس وحرام فلا شك ان خبر مثبت للامر العارضي ما اخبر به قائلا الا بدليل
ثم جاء الآخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان تفحص عن حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فمتى كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وانكان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وحلبة منصبة في
الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا شك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء
فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فمتى كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد نبهنا
في تحقيق الامثلة ح بالامر بدعليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او
كان احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او كان احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا التفاوت لان العبرة

في هذا الباب بالعدالة وهي لا تختلف بالكثرة والندرة والجرحة فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثير ترجح على عدد لعدد لكان في درجة الاحاد واما ان كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي احد اليوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فنجعل كالخبرين ونعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روى انه نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروى انه نهى عن بيع ما لم يقبض فلم نقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المتمكنة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاقتراء وهو ما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد لكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثل الاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان لفظ الطائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان التفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا عند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول لفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل والجواب
قيل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فنبقى بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا والبيان لتغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المتاخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو
يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في الثناء وكهذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الف تاما وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لافتقاره بمعنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه لو قال لمن حلف على يمين رأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الآن انشاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روى انه نعم قال لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله تعالى وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال الوجعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن انشاء الله فتنقض بيعتك فتحير
الدوانيقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعند اللقيح متراخيا وعند الكرخي يجوز ذلك في الاختلافي ويقضي

قوله فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض الا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا عند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول لفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل والجواب
قيل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فنبقى بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا والبيان لتغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المتاخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو
يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في الثناء وكهذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الف تاما وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لافتقاره بمعنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه لو قال لمن حلف على يمين رأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الآن انشاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روى انه نعم قال لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله تعالى وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال الوجعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن انشاء الله فتنقض بيعتك فتحير
الدوانيقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعند اللقيح متراخيا وعند الكرخي يجوز ذلك في الاختلافي ويقضي

قوله قال اي بيان تغيير والاستثناء والصفة وغاية قوله من التنجيز المعلوم عند عدم الشرط قوله الى التعليق
بيانا قال ذلك اي بيان التغيير قوله ليس كذلك اي بيانا منفصلا عرفا قوله وقع الافضال بتعقيب
عطيته فهو كالموصول قوله ذلك اي بيان التغيير قوله ان دخلت عطف على قوله ان
بيان التغيير قوله والتغيير قرنه على الظرف اللفظ من المتن الظاهر
قوله قال من حلفت على اليمين الخ قال الترمذي عن ابي هريرة
من الذي صلى الله عليه وسلم قال من حلفت على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
يمينه قوله اي الاستثناء الكفارة مخلصا قوله ايضا اي كما ان يبطل اليمين قوله
قال في التلويح صح موصولا لا منفصلا قوله قال ابن عباس رضي الله عنهما
قال في التلويح وقد روي عن ابن عباس انه قال لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله
قوله وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال لابي جعفر بن منصور الدوانيقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن انشاء الله فتنقض بيعتك فتحير
الدوانيقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعند اللقيح متراخيا وعند الكرخي يجوز ذلك في الاختلافي ويقضي

يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالشرط اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان لتغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان لتقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان لتغييرا اى كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فتقييد بشرط الوصل وعنده لعين تغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام الا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسئلة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل بقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باى صفة كيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان لبقرة بني اسرائيل من قبيل التقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان ثمة لبقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وصفت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام تناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعه في الدين والموافقة لا من كان من نسبه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عليه السلام لما غلظ عليه الامر اشفقه عليه حتى سال من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي ان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تعم كل معبود سواه

فقال عبد الله بن الزبعرى ألست ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية منزاحيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لا اخص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى لما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ذكر فكره واشتغل بحث الاستثناء فقال الاستثناء منع النكلم بحكم بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء منع التكلم بقدر المستثنى منه حكما يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقد رد المائة كانه لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح منع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه لا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله فلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدة الاستثناء تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا الا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقض من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو يوجب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خشونة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان ولان قولنا لا اله الا الله لو حمل على النفي كان اثباتا فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير واثباتا له لان المعنى رح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثبات الله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى
ح لا الا الله فانه موجود ولنا قوله ثم قلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في
القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش بعد غرقهم فلو حملنا
هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون لا في الاخبار فعلمنا ان التمسك بالاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح قال اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم الباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم الباقي بعد النفي اثبات
باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن بمنكر ذلك لان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة
من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعد كما ان الغاية
بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود بما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله ما
وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون بانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلهة آخر قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين بهذا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو الا الصحيح استخراجه من الصدر
بان يكون على خلاف جنس ما سبق وبهذا سمي منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء
عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وبهذا معنى قوله فجعل مبتدأ وقال
الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي
تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى يدخل اخلائي الجنة
فيكون كلاما مبتدءا ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام المعنى فان كل ما عبدوه
عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا هكذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفا بعضها
على بعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع

١٤٣

175

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل ألف من الألوف عند
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق إن دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لأن
كلا من الاستثناء والشرط بيان التغيير فينبغي أن يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
إلى ما يليه بخلاف الشرط لأنه مبدل لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملا في الجميع فينبغي أن لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة بخلاف الشرط فإنه
لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملا وإنما يتبدل به الحكم من التنجيز إلى التعليق فيصلح أن يكون متعلقا
لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك أنه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل لا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير أي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له أي السكوت إذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو إما أن يكون في حكم المنطوق
أي البيان إما أن يكون في حكم المنطوق أي الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن صدر الكلام أوجب الشركة مطلقة في تركة
الأبوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الأم بالثلث صار بيانا لأن الأب يستحق الباقي فكأنه قال فللأب
الثلثان أو يثبت بدلالة حال المتكلم أي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير يعني أن الرسول عم إذا رأى أمرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات أو رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم أنه مباح مشروع ثم قال الأمر بالآثار وفي حكم سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الإنكار وكون الفاعل مسلما لا كافرا وإن ابنة القبط تزوجت رجلا فولدت والأم جارية للغير
ورفع هذه القضية إلى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الأب أن يفدي الأولاد بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع أولادها وكان في ذلك محضر من الصحابة فكان إجماعا على أن منافع ولد المغرور لا تضمن
بالإتلاف أو ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذونا له في التجارة عند نا للانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس ودفع الغرور واجب
وقال زفر لا يكون ماذونا للان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وانما يكون لغرط الخيط
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعمالا واطول عبارة يدل على ما هو
المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا للان المائة ايضا دراهم فكانه قال على مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام ولكثرة استعمالا كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بيان
الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة فان كثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا للان المائة ايضا ثوب بل يرجع الى المقابل
في التفسير وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا
درهم وسن المائة ما بيناه وقد ذكرنا فرقا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد
ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لان الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الا الا انه اطلقه فصار ظاهرا في البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل نهى عن شرب الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك صار نسخا فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب
الشرع ليعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله
تعالى تبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذي تلوناه قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بالعواقب
الآن هو باطل لما بينا وغرضهم ذلك الا ان نسخ شريعة موسى عليه السلام يكون بمنزلة نسخ القرآن الا ان الله تعالى علم عباده مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء اليوم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسقاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه ثم القائلون
المريض اني أبدلك على الغداء دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الاخوات
حواحلا لاوكذا نكاح الاخوات للناح حلا لاثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم بجعل الوجود العدم
لفسنه بانيكون مراما ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان لامتنعا لذاته كما
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ وليلتحق بما نيا
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق بالتوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظير تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتمتعوا سبع سنين وامثاله حكاية عن قول يوسف عم وكل ذلك غلط الا
من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تعم فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتابيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحق تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صيغة الفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح يمنع النسخ وكذا النبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض
عليه هو عم وقد ذكرنا في نظير التابيد الصريح قوله تعم في حق الفريقين خالدين فيها ابدا او دوامه
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل جوابا بان ذلك فيما اذا اكتفي بقوله خالدين كما في الصفاة
واما اذا اقرن بقوله ابدا فانه نص محكم في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار دال على الاحكام الا
في نظيره قوله تعالى في الحدود في القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ شرطه من عدم قبول
القلب عندنا وذون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يمكن فيه اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فصل زمان يمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر نبيين صلوته في ليلة المعراج ثم نسخ بارادة على
الخمس في ساعة ولم تتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها واذا تمكن النبي عم من اعتقادها فقط

وانه امام لانه ميكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان
حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى
وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع
في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع يصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب
والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني
رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب
والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد
يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد باخر القياس المرجوع اليه لكن
لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالرأي الا انما طلب منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح
ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب
بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك
بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نشيء الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب
فهي ارابع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كما انه لو جاز
نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف يؤمن به في تبليغه ولو جاز
نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لامفر عنه في التفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به ومسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله نعم اذا روى لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله نعم لتبيين للناس نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله تعالى كلام رسوله او رسوله مدة كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اى بعد التسع نسخ بما روت عائشة رضى ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وكذا كل ما روي في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التقرير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو نسخ من القرآن في حق وجوب الرسول عم بالقضاء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في حين ثلثمائة آية والآن لا تعدل عليها بل
الخمسة في حين من سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة الآن لا تعدل عليها بل
عشر آيات او الحكم دون التلاوة مثل قوله لكم دينكم ولي دين نسخه قد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرين آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وستون آية من القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على ما صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى الاربعين ابن الكثير وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت لك كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب الحنفية ترح وان تبيه الشافعية باطول منه
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات باوبت متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان فتح لايديهما ونسخ وصف في الحكم بان ينسخ عموم اطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان تخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن للابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص بيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر المنسوخ وعنده
يجوز بخبر الواحد القياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد هو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين الظهار بالقياس على كفارة القتل التقييد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق وشتان ما الكثير بنيانه وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون زيادته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجز هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف من تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكر هذا بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال فصل افعاله التي عم بها الزلة اربعة اقسام مباح وتحب وفرض وانما
استثنى الزلة لان المبالغة في اقتداء الامة به الزلة ليست مما يقتدى بها فعل ام لم يفعل
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصد الحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كغسل من جنابة اتى الكبرة
فحرمته ثم قام عليها فانه كان من قصده الزنا ثم استقر عليه كما كان من قصده سوء عم بالضرب ثم التبطي فقتله
بالقتل لم يكن القتل مقصوده ثم بقي عليه ثم قال ابن عمر شيطان الكرى التقيد بالنسيان لان
حقه عم لم يكن شيئا احيانا الا بثبت دليل فيه شبهة كانت الافعال كلها مقتضية لخروجه عن الخطاب في اقتداء امته

لم تقصد عنه سهوا ولم تكن طبعا ولكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف حتى يظهر ان النبي
عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب او الوجوب وقال البعض يجب اتباعه مالم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة ليتيقنها اللا فاول الدليل على الوجوب او الندب المتمسك بهذا كله وبين ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان منها واجبا علينا يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا وما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقة في اظهار كلام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو
جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم بآية قاطعة في
الشك الاشتباه في انه جبرئيل عم اولا وهو الذي انزل عليه بلسان الملك روح الامين عم يعني القرآن
الذي قال الله تعالى في حقه نزل به روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم بشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او يتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان هذا
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهام
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع كذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع والباطن

قال ماينال بالاجتهاد والتامل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من جنسه لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلمنا انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو ايضا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه الى ان اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يجوز له الاجتهاد الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الراي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الراي نزل الوحي متنبها على الخطاء ومقررا على الخطاء فقط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انهم معصومون عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيرهم بل البيان بالرأي من المجتهد لامته فانهم يقرون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه نظائر كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكر رضي الله عنه هم قومك واهلك فخذ منهم فداء يتقوى به علينا وعلهم ان يهديهم الله للاسلام بعد ذلك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك وطردوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر واصحاب الصنادید وقد اثخن الاسلام وقوي فلا يقبل منهم فداء ولا يرجى منهم اسلام فمال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قول ابي بكر رضي الله عنه وقبل الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بكى هو وابو بكر رضي الله عنه فقال لهما ابكي اخذنا الفداء

قال ماينال بالاجتهاد والتامل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من جنسه لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلمنا انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو ايضا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه الى ان اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يجوز له الاجتهاد الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الراي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الراي نزل الوحي متنبها على الخطاء ومقررا على الخطاء فقط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انهم معصومون عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيرهم بل البيان بالرأي من المجتهد لامته فانهم يقرون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه نظائر كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكر رضي الله عنه هم قومك واهلك فخذ منهم فداء يتقوى به علينا وعلهم ان يهديهم الله للاسلام بعد ذلك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك وطردوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر واصحاب الصنادید وقد اثخن الاسلام وقوي فلا يقبل منهم فداء ولا يرجى منهم اسلام فمال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قول ابي بكر رضي الله عنه وقبل الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بكى هو وابو بكر رضي الله عنه فقال لهما ابكي اخذنا الفداء

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقرر على الخطأ بل تنبه عليه بنزول الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكاره لما مر ويؤيد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام فالفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم او في الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزمنا علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا مطلقا والمختار هو ما ذكره المصرح بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهوا انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تعم وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان كان ذلك ان جزاء الظلم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تفرع عليه الكثير
من الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعم وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التوراة
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعم وتبسمت ضاحكا من قولها اي من ناقة صالح عم وقوله تعالى
على اثرهم برسلنا بطريق الهداية جائزة وكذا قوله تع انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعم فبظلم الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال في ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي ثبت انها
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا ثبت في كتابنا
[illegible]

١٨٣

[illegible]

صارت تلک حجة من دیننا وقد قال الله تعالی لنبینا علیه السلام اولئک الذین هدی الله فبهدٰهم اقتده ثم شرع فی بیان تقلید الصحابة رضی الله عنهم الحاقا باتباع السنة فقال التقلید للصحابی واجب یترک به القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدهم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر فی حقه وان لم یسنده الیه ولئن سلّم انه لیس مسموعا منه بل هو رأیه فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرهم لانهم شاهدوا احوال التنزیل واسرار الشریعة فلهم مزیة علی غیرهم وقال الکرخی لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرک بالقیاس لانه تعین جهة السماع منه بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانه یحتمل ان یکون هو رأیه وخطأ فیه فلا یکون حجة علی غیره وقال الشافعی رح لا یقلد احد منهم سواء کان یدرک بالقیاس او لا لان الصحابة کان یخالف بعضهم بعضا ولیس احدهم اولی من الآخرین فتعین البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یعقل بالقیاس یعنی ان ابا حنیفة رح وصاحبیه کلهم متفقون بتقلید الصحابی کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر یدرکه فعملنا جمیعا بما قالت عائشة رض اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازه ولکنا قلنا بحرمته جمیعا عملا بقول عائشة رض لتلک المرءة وقد باعت بعد ما شرت بثمانمائة من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم یتب واختلف عملهم ای عمل اصحابنا فی غیره ای فی غیر ما لا یدرک بالقیاس مما یدرک بالقیاس فان بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر رأس المال فان ابا حنیفة رح شرط اعلام قدر رأس المال فی السلم وما کان مشارا الیه عملا بقول ابن عمر رض وابو یوسف ومحمد رح لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وهی کفایة فلا حاجة الی التسمیة والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یده فانهما یضمنانه لما ضاع فی یده فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة ونحوها تقلیدا لعلی رض حیث ضمّن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابو حنیفة رح انه امین فلا یضمن

مشترک کالقصار فی منتهی الارب قصار گازر قوله اذا ضاع الثوب ای بلا صنعه قوله فانهما ای الصاحبین قوله تقلیدا لعلی رضی الله عنه وکالامام المسلمین الی بکر الصدیق وعمر الفاروق رضی الله عنهما قوله حیث ضمن الخیاط الخ کما رواه ابن ابی شیبة کذا قیل واورده علی القاری ایضا قوله فلا یضمن فان الضمان اما ضمان م

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالراي اما في مالا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غيران يثبت ان ذلك بلغ غيرهم
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فمن اختلف العلماء في
تقليده لبعضهم تقليد دونه لبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل ما شاء منهما ولا يتعدى الى الشق الثالث وهو
صار باطلا بالاجماع المركب من مذهبي الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كثير كان مسلما عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رضه تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضه فاتى علي رضه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار عتيقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضه انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رضه فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين يمشي معي الى
قاضيه فيقضي عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رضه لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا ينبغي ان
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا يلزمه ذبح شاة الا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة راي سيرته صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا يلزمه ذبح شاة الا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة راي سيرته صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كلام ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض ولم تظهر فتواه
ولم يزاحموه في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي
عصر الحيين من امة محمد صلعم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو ان تكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا الحكم ان ذلك الشيء من باب القول او شرعوا في الفعل الحكم بان هذا الشيء
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصته وهو ان تكلم البعض وفعل البعض وسكت البعض
بعضهم على قول او فعل وسكتت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة
ايام مجلس العلم وسميت هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له لو اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان جلا مهيبا فهبته ونعتني وزرته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا للحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم
ان لم تقولوا ولا خير لي ان لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس وانما الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صحته لقوله مجتهدا اذ قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الراي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء الخبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا قيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق والبوسف رح في روايته معه وفي روايته مع محمد رح والشرط اجتماع
الكل وخلاف الواحد ينافي كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد
كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار
والجواب ان معناه لقد تحقق الاجماع بمن شذ وخرج منه ودخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت بالدليل
شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر
جاحده وانكان في بعض المواضع بسبب العوارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقولك
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ووصفهم بالوسطية والعدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشاله وقد نقل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قبح الجهل الموصوف
من الشعرات اشال ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون لمدرك
مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا وهو نقلهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الدليل والاصح المختار

قال فيتغير في الصف الاول اجتماع الكل اي كل المجتهدين الاولياء يكون اجماعا لانه اقل الجماعة وقيل اقل الجمع اثنان لانه اقل ما يتعقد به جماعة كما في نحو الشرح

قوله فتم يتحقق الاجماع السابق

قوله فرع الاتفاق

قوله الاتفاق اذا تخلل

قوله فيما اجماعا بجميع

قوله بل الاجماع

قوله يتناول الكل فلا

قوله فقد تحقق

قوله فيكفر جاحده اي جاحد

انه لا بد من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الاحاد او القياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز نسخ الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عليه
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك ذهب وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم من
المصالح انه لا بد لنقل الاجماع اليضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف بجماع
كل عصر على فقد كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث
المشهور او لافرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وبذا المستقيم يمنعان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عليه السلام ولا يكون في زمن الصحابة فبعد ليس الا احاد او متواتر ثم هو على تسليم الاجماع في
نفس المجمع قطع النظر عن نقله لا يفيد الا الظن لان الاجماع انما يكون حجة لانه يفيد القوة والضعف واليقين والظن فالاجماع الصحابة نصا على ان
يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ونحن لا نسلم الاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه ثم الذي
نقل البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده انكان من الائمة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من تقدم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول من بعدهم فيما اختلفوا فيه حتى اجمعوا
اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

قوله فيكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك ذهب وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم من المصالح انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف بجماع كل عصر على فقد كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور او لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وبذا المستقيم يمنعان الاجماع لم يكن في زمن الرسول عليه السلام ولا يكون في زمن الصحابة فبعد ليس الا احاد او متواتر ثم هو على تسليم الاجماع في نفس المجمع قطع النظر عن نقله لا يفيد الا الظن لان الاجماع انما يكون حجة لانه يفيد القوة والضعف واليقين والظن فالاجماع الصحابة نصا على ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ونحن لا نسلم الاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه ثم الذي نقل البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده انكان من الائمة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من تقدم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول من بعدهم فيما اختلفوا فيه حتى اجمعوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بالبعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن البعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي لبطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانشأ من اختلاف قولين وهو اقسام منهم منها يسمى لعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد لم لا يكون الاختلاف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمد وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير ومايتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يعدى منه وانما يعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكر كون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب اما المعقول فنقول ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه هو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لننكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فيه حاصل المعنى فتأملوا يا اولي الابصار احوال الكفار وتأملوا انكم ان تقصدوا العداوة والكفر والتكذيب تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار فهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل من الاولي الابصار فكذلك

من الشارع بسبب اشتراك العلة قوله فيتعدى اي الحكم وهو العقوبة قوله كل اي الى الابصار الذين يوجد فيهم تلك العلة اي العداوة

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس بالدليل المعقول والحاصل ان قوله فاعتبروا ايا اولى الالباب لما امر بالاعتبار على ما هو من كل رد شيء الى نظيره ان كان في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا انما ثبت باشارة النص للاعتبار به وان اختص بالتأمل في العقوبات لورود ه فيها كان اثبات حجية القياس عقلا انما ثبت بدلالة النص لا بالقياس لانه يلزم الدور وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غير بالها شائع بيان لان الدال المعقول بوجه آخر وهو ان تأمل مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن سببها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غير بالها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لما يلزم الدور وبيانه ابيان القياس في كونه رد شيء الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن بكل منهما قوله مثلا بمثل وروى الحنطة بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال مما تعلق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شرط الا يجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون للمعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر ودون الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع بصاع حكم النص وجوب المتسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بنار على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت المتسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة
على وجوب المتسوية القدر والجنس لان ايجاب المتسوية في القدرين بهذه الاموال يقتضي ان تكون
امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى فذلك القدر
والجنس فيما القدر تقوم المماثلة الصورية والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول عليه
بالحنطة والقدر مدلول عليه مثلا مثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف الفضل وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون
الداعي الى وجوب المتسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لان المجرد الذراع لما لم
يجز بهذا الحكم الثاني غير مراد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب المتسوية
وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره مثل الاشياء الستة
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربا فيما
عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان
مطعوما او غير مطعوم لشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المناسب
في قوله فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار
العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا معه ولا عليه فلما قدم المدينة مضوا العهد

في وقعة أحد فأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح فأبى عنهم عليهم الا الجلاء فأخرجهم الى من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله اى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اى القى الله فى قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة محملوا اثقالهم هذه على حال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما فى قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر بدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام قبل حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار فى قوله فاعتبروا يا اولى الابصار اى يا ايها المتأملون فى المعقولات من الاعتبار وهو التأمل فى الشىء ليعرف به غيره والقياس الشرعى هو التأمل فى علة النص ليعرف بها حكم الفرع لتثبت حكم النص فيه الاصول فى الاصل معلولة وهو لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا للعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا لعلة قاصرة لا توجد فى الفرع الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد من ذلك من لالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله عم لحنظلة ساعة وساعة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل يكون القدر والجنس علة ولا بد من دليل فى ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى عبر كن به مطلوبا لانه اذا كان معلولا لعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلاثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معللا لا لاثنا

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن ذلك الاصل والا تسا

ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه

الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسيرات لغة وشريعة كما ذكرنا وشروط وركن

وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاصل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرط ان

لا يكون الاصل منصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه دخل

على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه بخبرية مثلا مقصورا عليه بحكمه بنص آخر اذ لو كان

حكمه منصوصا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على

حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على

حكم المقيس عليه منصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم

المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه منصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي

ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا

الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى منه اعرابي وافاه الثمن فانكر الاعرابي البيع

وقال لهم شهيد فقال من يشهد لي ولم يحضر فيه احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله

انك وفيت الاعرابي بثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله

انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء الثمن فقال

فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا

على غيره مع ان المنصوص وجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه

غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس

اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره

كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ

القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه

لقوله عم للذى اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك اليد
فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص فيه هذا الشرط وانكان واحدا
تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا للغوية الثاني تعديته بعينه
بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا اقوى منه والرابع عدم وجود النص
في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو الذي جمهور
الاصوليين اقتدار بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست
شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص
لا فرعا لشيء آخر وهذا وانكان مما يقتضيه لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للملوطة لانه ليس حكما شرعيا تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم
شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محترم وهذا المعنى موجود
في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتفنيح الماء يجري عليها اسم الزنا وحكمه اليه
ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا
وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و
المجوزون لهم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال بعضهم احد
من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يستقر فيه الماء فقال ان لطبنك ايضا يستقر فيه
الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لم سمي الحجر حجرا فقالوا انه يتجرى يتحرك على وجه الارض
فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى حجرا فتحجر وسكت والاصوب ظهار الذي يستقر
على الشرط الثاني اي لاستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي عند الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم
انما لم يجعل الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه كونه لكون هذا التعليل لغير اللغة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقها في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي واسطة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم
والتعديه الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ مذكر الصوم
لكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان او اجاءه الى قلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرغنا هما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس
ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعديه الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وهنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان يقاس
على رقبة كفارة القتل ويقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس
مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم
بالقياس النص جميعا كما هو حد اجتهاد الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول المنقول فيهما على ما
لو لم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا سابعا
فاطلق الرابع وتنبيها على انه شرط واحد وعنى بقاء حكم النص ان لا تغيير عما كان عليه سواء تعدى الى الفرع
فعم ونسخ فصار النص المعلل من وجه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل يوجب اصولا تعدد بها فاعلم
ان لا تغيير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس وعدتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير وانتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال وان
يثبت ذلك الا في الكثير لان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر فلا يصلح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح ياول في المستثنى
ويقول معناه الا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنتين وكذا بالحفنتين اكثر
الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن ناول في المستثنى منه ونقدر هكذا الا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض له اصلا لانا في المستثنى لا في المستثنى منه فبقي على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى
منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالبعض اي
بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا بمجرد التعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصدقة جواب سوال آخر تقديره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم علمتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما
كان كذلك يجوز اداره فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صدقة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانا نقول
وعلم رزق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من البزاعة والتجارة والكسب

ثم اوجب المسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك ولكن لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تو في الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا باذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم الحبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم ودلالة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها
للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه لما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع
مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك الحكم مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس بالصيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على
العجز عن التسليم وجعل الفرع نظير الاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك
المعنى في الفرع وفيه بحث من وجهين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم وانما اصل الاركان الاربعة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ينفك عن الاصل كالشدة علة لوجوب الزكوة في الذهب الفضة لا ينفك عنهما
لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين ضرب الذهب والفضة وبهما
وعليهما فيكون مبنى على الفناء الزكوة لعلة الثمنية . الشافعي رح لعلل حرمة الربوا بهما
وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانهما دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما
وجد انفجار الدم سوا كان للمستحاضة او لغيرها من سائر السيلين حيث الوضوء واسما
عطف على قوله وصفا مقابل لما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في هذا
المثال هو قوله عليه السلام فانهما دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه فقط الدم كان
مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر
جليا وخفيا والظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو الغير كل احد
كالطواف المسوالهرة في قوله عم انها من الطوافين عليكم والوصف الخفي هو الغير بعض
دون بعض كما في علة الربوا عند القدر والجنس عند الشارع الطعم المطعوم والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزى ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة فى انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك فى انه قسم للوصف اما الجلى والخفى وكذا الفرد والعدد نقدا وردوه على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم كما فى وصفا واسما وحكما على ما سياتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له يجوز فى النص وغيره اذا كان ثابتا به اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطواف فى سور المرة وان يكون فى غير النص ولكن ثابتا به كالاشارة التى مرت الآن ثم شرع فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف ودون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على سبيل التفنن اللف غير مرتب اولا بذكر العدالة بقوله ليظهر اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان يظهر اثر الوصف فى جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان يظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به ثمة فبالطريق الاولى وجملته ترقى الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين

ذلك الحكم وتتحقق عليه كاثر عين الطواف في يمين سور الهرة والثاني ان لظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس فك الحكم وهو الذي كره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم
النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يوثر جنسه في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة لعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض
تاثير في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس فك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الربعين
وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح
فقال ويقتضي بصلاح الوصف للائمة وهي ان يكون على موافقة العلل المعقولة عن مجامع ال
صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عم والصحابة
والتابعون ولا تكون ثابتة عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح
وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي النكاح
وعند نا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون
ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا
والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولي
عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغير عاجزة
عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات الولاية مثل تاثير
الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل
ان وصف الصغر الذي نقول في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في
سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة كما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاقرار

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى ليس كون الوصف علة صلاحه وعدالته وبالمسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد وان الحكم مع الوصف وجودا وعدما اوجودا
فقط وانما قال فلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه على كل تقدير ليس هو بحجة عندنا
مالم نظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولنظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى اى
مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للتعليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت لعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة بانتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة والاعلى نفى الحكم كقول الشافعى رح
فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكلما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكون بحضرة رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس بعدم المالية تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص حتى يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء وقط والضمير هو الذى فى قوله من المال الدليل بشوبه بالنزل الذى لا يثبت بالمال فلما كان المال مما يثبت
بشهادة النساء وقبالا ولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
وشبهه التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اقول لا وجه لكون محترز فى قوله الا فى حال لانه لم يتقصد به من
غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محترز بها بان علة الضمان فى هذه الصورة ليست الا الغصب فانتفاء الضمان
لانتفاء احد جزئى العلة وهو الغصب فى الولد ضرورة وبهذا ظهر ان المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا ضمان فيه على الغاصب لان علة الضمان فيه وهى يد المسلمين فانتفت بانتفاء احد جزئيها
وهو كونه مملوكا للمسلمين لانه ليس لاحد من المسلمين يد على البحر فانتفى الضمان لانتفاء العلة
المسلمين بالمثل وهو ضعيف هنا والاحتجاج بانتفاء الحال عطف على التعليل بالنفى اى مثل الاطراد والاحتجاج بانتفاء الحال

قال امرأتين ورجل اى ان
قوله وكلما هو ليس بمال
قوله فى اثباته اى فى اثبات
قوله فى عدم صحته اى عدم صحة
قوله اى كونه اى كون
قوله استثناء مفرغ من قوله
قوله يعنى اى مما يعلم من قوله
قوله بالنفى اى بنفى العلة
قوله فان عدم

في عدم صلاحيته للدليل معناه طلب صحبته الحال للماضي بان يحكم على الحال مثل ما حكم في الماضي
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بحيث انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح الا
بقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بحجة فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا نبي بعده احد
ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله
ورفع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقاءه ما وعدم مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ملك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم عندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة للالزام الخصم حالية فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله كما في الشفعة
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في الباقي
الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
لانه بينته لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان الدليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عندنا يصلح
للدفع والالزام جميعا فيما خذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في النقض ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح فهو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لقيام
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته بما صحاب الحال وهو يصلح دفعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه وما احتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صحته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين من كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقولهم صوموا الصيام

الى الليل فلا تدخل المرافق فى وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا

وهذا عمل بغير دليل اى هذا الاحتجاج الذى احتج به زفر هو عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من ليله فان قال ليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من ليل فان قال ليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا دليل تعلم ان المتنازع فيه من هذا القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك جاز العمل وان قال لا اعلم فقد اجرى حكما وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحية الدليل التمسك بالامر الجامع الذى لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع كقولهم فى مس الذكر الى قول الشافعية فى حمل مسألتنا قضا للوضوء انه مس فرج فكان حدثا كما اذا مسه هو بيول فهذا قياس فاسد لانا لم نعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قياسا على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ فى الاصل الناقض هو البول ولم يوجد فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى المستنجين بالماء فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان من اسباب الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بالاشك فى فساد عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك فى فساده

بل هو بديهي كقوله اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات المثلث
ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا تنادي به الصلوة كما دون الآية لانتهاء به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس بين بيهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما
تجزئ ما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله
مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل
عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم دلالة الدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم بنبيه عدم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفي والاثبات في العقليات مدعى
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل وما لا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور لا يحتج اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى ولو شاء لهداكم وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هذا الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ وتخليط بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او
وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم مشروع او وصفه فلا بد لهنا من ستة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتنا ه باشارة النص لان لا فضل لما حرم بمجموع القدر والجنس شبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اى تحرم لشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الوجب فان الانعام موجبة للزكوة وصفها وهو السوم لا ينبغي
ان تتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان تتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتناه بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيهما اى في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان تتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا ولي
وشاهدي عدل ولكونه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبيتار تصغير تبر التي تانيث الابتر
والمراد بالصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة امر لا
ولا ينبغي ان تتكلم فيه بالرأي العلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بجاري وانه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات وصف الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا تكلم فيه بالرأي انما اثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم الا ان تطلع حين سئل
الاعرابي بقوله هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع والمراد من جملة تعليل لتعدية حكم النص اى ما الا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بالرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح الانبياء بدونه
والتعليل لما يوجد في الوجود جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لتحريم الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عندنا لبيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

قال التعليل اى هذا التعليل الذي ذكرناه في اثبات الحكم قال الشافعي رح التعليل اعلم ان النزاع انما هو في
وانما الخلاف المنصوص بالنص او الاجماع فيجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا لا يجوز
يالاصل الاتفاق ولا نزاع فيه وصلحت الفائدة اى فائدة التعليل وهي التعدية
عن بزدوي علم ان شرع ان هذه الحدود الخ يعني ان هذه الحدود ثبتت بالتعليل
قوله لانكار من لم يقل بالتعليل اى التعليل
قوله موقوفة اى ثبوت صحتها اى صحة العلة
قوله اى بالاجماع على صحتها اى صحة العلة
قوله ولا يتوقف فانها

قوله اذا خشي احدكم الصبح الخ في المشكوة عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى
قوله ان الله تعالى زادكم الخ رواه الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعلها الله لكم فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر رواه الشيخان في حديث طويل ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مراقد الاسلام فقال صلى خمسا في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع
قوله ولا نتكلم فيه بالرأي الخ اى لا نتكلم في الوتر بالرأي
قال حكم النص اى ما النص فيه
قوله ليسايره اى الفياس
قال جائز عند الشافعي رح
قوله لا يتوقف اى التعليل

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان ليس الشرع الا بدا نيكون سببا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل الا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا اثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول منها باطل يعني ان اثبات سببية وشرطية حكم
ابتداء بالرأي وكذا النفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع واما كون
سببا وشرطا او حكم شرعي نص واجماع وارد نا ان تعديته الى محل آخر فلا شك ان لك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ وضع القياس اما في السبب الشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فانكار المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو ظاهر مبني على كونه باطلا انه باطل ابتداء للتعدية والا فالمراد بالبطلان مطلقا ابتداء تعديته
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من مبنى التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان اثارة على
سبيل القياس الجلي اثارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى هذا
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي خلافه فيترك العمل بالقياس الجلي
الى الاستحسان فحينئذ نظر كلواحد ليقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلف منكم فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع هو ان يرى الناس شيئا بان يخترع شيئا
بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتظهر الاوانى مثالا
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها الضرورة الابتلاء بها فانه يحرج في تجنبها وطهارة سؤر

(١) اي المسلم

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما
تناول بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تتناول بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مفيدة على القياس وانما الاشتباه في
تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد عدنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره لان المدار على قوة التاثير
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة العقبى باطنة لكنها لما رجحت على الدنيا بقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء ومثلته كثيرة منها استثناء سباع الطير من نجاسة السؤر الثابت بالقياس
فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما
سوى الادلة الاربعة وقد بنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الا صل
في هذا انه ان قرأ آية السجدة ليسجد لها ثم لقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع ان ركع
في موضع آية السجدة وهو التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين المشايخ
يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود تشابها في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع
دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة عند الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده
وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة
يعمل هذا العمل الا خارجا فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستمرة صحة وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام
سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي فيابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني بكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالف وقال المشتري اشتريتها بالفين فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين منكرين من وجه فيجب التحالف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي العقد بينهما وهذا حكم اتحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف ورثتهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان بين المورثين والاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع عدمه فلما كان بعد قبض المبيع غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح لان المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه فسخا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان البلية بالقياس فالاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما دل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد
بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله
اخرى المختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه انما كلف به في ترتيب المقدمات بذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر معاتبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له
اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة على الغنم حرث قوم فحكم داود
عم بشيء والخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا اتينا حكما وعلما اي ففهمنا ملك الفتوى سليمان آخر الامر كلا وحدنا داود وسليمان
اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قبل له ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قبل له وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن ذكر القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ذلك لا يجلد
ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان القول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب هنا لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعند انا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفرض يلزم تصويب كل مجتهد ذلا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة هنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض ازاد على دعوى العلة
ثم لم يبد وجه النقض ادعى المانع فلما قبل اصلا انجلاف ببيان عدم وجود الدليل انه لا يلزم
فلا يتم ما قض فلهذا القبيل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وفي النوم انه
لا يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك مع انه يلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فاجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طريق رأينا نحن اجاز
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم المانع وهو الاثر لعيني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر الان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه سعي الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه الا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجانا
ما جعله اصم والمانع الحكم دليلا على عدم العلة وبقي على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع و
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان ما جعله سوقه ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم لعدم الرضا المالك عند الشيخين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص مع تخلف الحكم مع وجود العلة وهنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان حالة بالوجود
الحكم خمسة لسلامة علته الا عارض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما وهو
عدم الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك لكنه يتم به
من لزم الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
والتمام حتى يمكن التصرف في المبيع لا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان له الرد بالفسخ
فلا يكون لازما تم المانع المصرح عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان فوته فقال ثم العلل قد تعرى
طريقه وسوقه على كل منهم ضروب من الدفع قال الطريقة للشافعية نحن نسميها على ما جئ به الى القول بالتاثير

والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم تجيبهم عن الدفع وهذا احدث هذا سائر المناظرة والمحاورة وقد انتظم عام المناظرة من هذا البحث للاصول ولجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد ازدياد ها بين الشاء الله تعالى اما الطرق فوجوه وقفها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه للمعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى بتعيين النية بان يقول لصوم غد نويت الفرض رمضان فاجاب بوجود العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين انما توجد الفرضية بوجود التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نمنعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين لانسلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لانسلم ان التعيين القصدي معتبر ولانسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كونه صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان ايضا بمطلق نيته لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استقصاء المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات ليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اى لانسلم ان هذا الوصف الذي عينه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشارح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا تفسد صومه بعد الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اى لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشارح في اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لانسلم ان صغر البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي الام
ان هذا الحكم حكم بل الحكم شئ آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فليس بتثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام
الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض
الراس صير الى الاكمال فيكون الهو سنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لانسلم ان
هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لانسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما كانا
في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث ليسن تثليثهما بالركنية ونسلم
الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة
وحكمن وجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب لتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ما نتم قالوا
اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث
حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في ضمنه
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر وان
اسلم يبقى النكاح بينهما والا تقضي الفرقة الا بار الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع
سن اقوى الاعتراضات اذ لا يتطرق المعلل فيها من الجواب بالمناقضة فانه يلجأ فيها الى القول
بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فان اذا فسد الاداء لشهادة
بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان تفحص عن جميع الة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن
الوصف الذي ادعي كونه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم لمنع
الشافعي رح [illegible] فرقا في الغيبة الا لغيبة كان في الغيبة واذا كانت الغيبة قاطعة
في التعديل بالاتفاق فكون في الوصول كذلك فانه ينتقض لغسل الثوب والبدن فانه غير [illegible]
نقض الغيبة فلا بد لمن يحتج الحكم الى ان يأتي بالفرق بينهما والجواب بالتاثير بان غسل الثوب والبدن
بالبيان قوله قوله بين الوضوء الخ اي في الشرع قوله وغسل الثوب والبدن بينهما اي
قوله بان تاثير اي بتاثير قوله غسل الخ متعلق
٢١٥
اي دائم يسلم قوله ولا لا يستقيم
الخ الا بالانتقال الى اعلاه اخرى قوله عنها
المناقضة الخ فان المناقضة حوالة على
الاحراز عنها بالنقض عن عمدة النقض بالكل
بتغير الكلام فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير
اي تاثير العلة في الحكم فان السائل لما لم يسلم
ما ذكر من غير اقامة الدليل والدليل يقتضي
بيان الاثر فيضطر المجيب الى بيانه بالزام الحكم
وانما قال والوضع لانه قد يسقط العلة بالنظر فانه
قوله وبيان الفرق اي في المادة المتنازع
فيها في الاصل قوله ولهذا اي كان فساد
الوضع اقوى من المناقضة قدم عليها قوله
وهو اي فساد الوضع قوله اذا فسد الاداء
قوله الوارد قوله الوجود قوله عدمهم اي عند اهل
المناظرة قوله على معنى متحمة قوله للغ اي طالما
استمرت الى ان الاستقامة قوله فيتبغي ان تقوم
قوله اي لا يفرقان قوله الخ الا ترى الخ قوله
قوله الخ اي في الشرع قوله فيتبغي ان تقوم
قوله اي لا يفرقان قوله الخ الا ترى الخ قوله

وهو معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كما تقدم
فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول الى آخره
لسلوء ولكن لما كان للمخرج اصل اخراجا وجب الغسل فيه بتمام البدن بل اخراج بخلاف البول فانه لما كان
اكثر خروجا وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم قصر على الاعضاء الاربعة التي هي محل
البدن في الحدود ووقوع الاتمام منه فما للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
واما نجاسة البدن بازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ماء حدث في نفسه غير
مطهر بطبيعته فلذا احتاج الى النية واما المؤثرة فليس لمسائل منها بعد المعارضة الا للمعارضة فيه اشارة الى ان
تجري فيها المعارضة وما قبلها اعني القول بوجوب العمامة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في النجاسة من نجاسة السبيلين
نجس خارج فكان حدثا فان ظهر لنا بيان التاثير قلنا ظهر اثره مرة في السبيلين بقوله تعالى
جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر الهرة ليست بنجسة قياسا
على سؤر الهرة لعلة الطواف فان ظهر لنا بيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع اليد السارق في المرة الثالثة لان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان ظهر لنا بيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لاستلفا بالاجماع في تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتوجه على العلة المؤثرة اصلا
واما المناقضة فانها تتوجه عليها صورة وان لم تتوجه عليها حقيقة والاشارة بقوله لكنه اذا تصور منا فع يجب
دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى اثباتا بالوصف ثم بالحكم ثم بالجنس على ما يأتي ليس
كل يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض من بعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها او المجموع
يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة واسراء النقض الصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه النقض بمن به سلس البول فانه خارج

ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريق
الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العرق وانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا لعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكن لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه ما اذا لم يسل يعنى لو يرد علينا من جانب
الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض ايرادا ان الاول فمعناه بطريق النقض الثانى صاحب الجرح
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى
بطريق النقض الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا كالبول والبول المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة فنوعان احدهما اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا لما ذكر صار دليلا للخصم فيسمى ما قضته بالخلل في الدليل لكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصد على الدليل المؤثر ولذلك يسمى معارضة فيها نقض ولم يسم ما قضته فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو الخروج عن المقصد المسمى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى الحكم اسفل وهو الاليق الا ان جعل الوصف في القياس كما شرعيا يقبل الانقلاب لان الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار حين يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس شرطا للاحصان فكما ان المسلمين رجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فيجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليسوا عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فلما ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد منهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما ذكرتم والمعلل الذي هو جمعهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان يرد على علة القلب في المال فطريقه من ابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب لا يصح لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح ولا مساواة بينهما لان الرجم معقولة علته ولا شرط الجلد ليس كذلك فيقضي لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب بعضهم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بكل منهما على الآخر ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان ذلك الوجه الى الخصم فان لم يعده فصار ظهر اليه وجهه ذلك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما ذكر الخصم فيه لنا قضته من حيث ان دليله لم يدل على ما ادعاه هذا هو الذي سميته اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب يجري في كثير من الاجسام في المخالطة العارية والورود كما بينوه في قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما مفروضا استغنى عن تعيين النية لعدد لتعينه كصوم القضاء ويحتاج الى التعيين احد فقط الازائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء انه لا يحتاج الى التعيين لعدد لتعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين لعدد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العدد بمرة وقد تقلب العلة من واحد غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم بمرة عبادة لا تمضي في فاسدها اذا افسدت يجب قضاء عينها سواء غير افسادها الطهر الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب المضي والقضاء بعد فالتزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان لكل واحد من سبب الاستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع بالنذر كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعل الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستوائهما النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فيكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ودلالة الاستواء مختلف ثبوتا ونفيا والاقتضاء الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع النذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما والسبب هذا عكسا اكثبي بهما بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو الشيء على سنة الاول كما تقدم في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو صحيح على ما سيأتي لان ما يطرد وينعكس يلزم من عدمه عدم الطرد والعكس بخلاف ما نحن فيه فان الشيء على خلاف سنة الاول كان خلافا في القلب شبيهها بالعكس انما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والمعارضة التي لصدر الشريعة عن متنه قصد بها في هذا المناظرة معارضة بالغير وهي نوع جائز سماها المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في ذلك الفرع وهو مستقيم ايضا في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بنقيض ذلك الحكم بالزيادة وهذا هو القسم الاول منهما او بغيره وهو القسم الثاني منهما كما سيجيء في الاصل

قوله اي في حكم الفرع قال عارضه بنقيض ذلك الخ اي بما يثبت ضد ذلك الحكم بالزيادة قوله وهو اي القسم الاول منهما كما سيجيء في الاصل قال بالعكس اي بالقلب الذي هو عكس في الحقيقة قوله اي في حكم الفرع قال عارضه بنقيض ذلك الخ اي بما يثبت ضد ذلك الحكم بالزيادة قوله وهو اي القسم الاول منهما كما سيجيء في الاصل قال بالعكس اي بالقلب الذي هو عكس في الحقيقة قوله اي في حكم الفرع قال عارضه بنقيض ذلك الخ اي بما يثبت ضد ذلك الحكم بالزيادة قوله وهو اي القسم الاول منهما كما سيجيء في الاصل قال بالعكس اي بالقلب الذي هو عكس في الحقيقة

قوله اي في الوضوء والفرع اي النفل قال لانه لا يلزم اي النذر والشروع في الوضوء والذي هو الاصل بطريق العموم فانه لا يلزم بهما اجماعا وهذا مستويان في الفرع اي النفل بطريق الوجوب فانه يلزم بهما فالاستواء في الفرع اي النفل بطريق ثبوتا ونفيا والا فليس بصحيح القياس للنفل على الوضوء فان القياس اباحة مثل كما صار المذكورين مثل علة في الآخر وهو لم يوجد قال اي هذا القلب قوله هو اي الشيء على سنة الاول وهو ما لا يلزم بالنذر يلزم بالشروع على سنة الاول وهو ما لا يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر على سنة الاول فان في الثاني صار العدم علة للعدم قوله وهو اي الشيء على خلاف سنة الاول كان في الاول كان الوجود علة للوجود فان العكس الحقيقي ليس بقوي في الاثبات بل هو ضعيف في الاثبات لان العكس الحقيقي انما يفيد اذا تعذر الطرد وتعكس الاول حينئذ فان الاطراد اقوى من العكس كما في الاصل قوله بهذا زيادة قوة في كون الوصف علة بحيث يلتفت اليه الترجيح قوله لان ما يطرد وينعكس الخ اي ما يطرد وينعكس هو العدم عند العدم والوجود عند الوجود والا فالعكس هو العدم عند الوجود قوله وهذا اي كون الوصف علة لعدم اللزوم بالشروع اذ لو كان للوجوب لكان الشارع الخ فان الحاصل حينئذ ان الوصف المذكور علة لعدم اللزوم بالشروع بخلاف الخ اي ما يثبت

باب تغيير علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بالزيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح كن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا تسن تثليثه كمسح الخف وبزيادة هي تغيير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح كن في الوضوء فلا تسن تثليثه لعدم الكمال فقولنا لعدم الكمال زيادة على قدر المعارضة ولكنه تغيير للمقصود ولكن لشكيل ان هذا المثال ليس للمعارضة المحالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد التعيين ولما مثالا لهذا القسم بالمعارضة المحالصة او تغيير عطف على قوله تفسيرا اي زيادة هي تغيير فقد بينه بقوله وفيه نفي لحالم يثبته الاول او اثبات لحالم ينفيه الاول لكن بحجة معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيده بذلك ليكون شاملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لحالم يثبته الاول او اثبات لحالم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في البيتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على البالغة اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لحالم يثبته الاول لانا اثبتنا في الجليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفى المعارض ذلك ولكن بحجة معارضة للاول لانه اثبت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوفي فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير هو قوله وجب ان يستوفي فيه اثبات لحالم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء لكن بحجة معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المغايرة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لان تجدد الملك ابتداء فيتصل بمضمون الشراء من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف عليه قوله نقيض ذلك الحكم اي نقيض حكم المعلل

قوله قال الشافعي رح المسح كن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا تسن تثليثه كمسح الخف وبزيادة هي تغيير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح كن في الوضوء فلا تسن تثليثه لعدم الكمال فقولنا لعدم الكمال زيادة على قدر المعارضة ولكنه تغيير للمقصود ولكن لشكيل ان هذا المثال ليس للمعارضة المحالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد التعيين ولما مثالا لهذا القسم بالمعارضة المحالصة او تغيير عطف على قوله تفسيرا اي زيادة هي تغيير فقد بينه بقوله وفيه نفي لحالم يثبته الاول او اثبات لحالم ينفه الاول لكن بحجة معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيده بذلك ليكون شاملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لحالم يثبته الاول او اثبات لحالم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في البيتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على البالغة اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لحالم يثبته الاول لانا اثبتنا في الجليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفى المعارض ذلك ولكن بحجة معارضة للاول لانه اثبت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوفي فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير هو قوله وجب ان يستوفي فيه اثبات لحالم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء لكن بحجة معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المغايرة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لان تجدد الملك ابتداء فيتصل بمضمون الشراء من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف عليه قوله نقيض ذلك الحكم اي نقيض حكم المعلل

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن منه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في
المرأة التي نُعي اليها زوجها اذا اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول احيانا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا فنقول هذه
المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن منه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني يبتني
على الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر ترجيح
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يجب بالشبهة والصحيح
يوجب بالحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة اعني المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم توجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول
كما اذا علمنا في بيع الحديد بانه موزون فوجب بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد اذ يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا علمنا في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا بالكيل الجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الحمص فان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث سئلنا يا المعارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل الطعم ولم يوجد في الحمص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم
يكن وصفه متعديا فيفسد ظاهرا الا ان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة بينة فيما
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح الا صل

اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عندنا لان
فاذكره على سبيل المماثلة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون حينئذ بدلا ما صادفه
معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم
لانه اتى السائل لعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عندنا لاكثر فاذا
السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه فى ضمن المماثلة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشارح فى
اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن بملكه فى حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز بنا المفارقة قال فى جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة فى علة
الاصل تحاول ان يقول ان علة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال كما
مقبولا فى نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نجوزه نحن على
سبيل المماثلة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه
لا الابطال انت فى الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك
لما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان فهما فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح
احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فانما يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وانما يثبت له
ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس واما المعارضة فى النقليات فقد ذهب بعضهم
فضل احد المثلين على الآخر وصفا بيان فضل احد المثلين لا يكون تعريفا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون فى ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح ليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه هذا
يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق للترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر
لقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان فى جانب قياسا وفى جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث آخر
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده ولا يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بعمومه فيكون الآخر

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
مات المجروح بهما كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الاخرى فانه ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر رجله كان القاتل الجاني
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في النقص الشائع في المبيع
يستحقان بالشفعة سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقتضي بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من توابع الملك فيكون بينهما على قدره وانما وضع المسئلة في النقص وان كان حكم الجراحات عندنا
كذلك لينتفي خلاف الشافعي رح ويقع به الترجيح اي ترجيح احد الفريقين على الآخر اربعة القوة كالاحسان في معارضة القياس الاثري الاحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل احجا على العادل الذي اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى لقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون
وصفا لازما للحكم المتعلق به بان وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين بان نسب الى وقت
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين في النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي رويناه
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا ورد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت تخرج عن العهدة لا يشترط التعيين في الدفع من حيث كونه وديعة
او مغصوبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لاحتمال الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

قوله مقدما الخ اي مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة مات المجروح بهما كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر رجله كان القاتل الجاني اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في النقص الشائع في المبيع يستحقان بالشفعة سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقتضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من توابع الملك فيكون بينهما على قدره وانما وضع المسئلة في النقص وان كان حكم الجراحات عندنا كذلك لينتفي خلاف الشافعي رح ويقع به الترجيح اي ترجيح احد الفريقين على الآخر اربعة القوة كالاحسان في معارضة القياس الاثري الاحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل احجا على العادل الذي اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى لقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون وصفا لازما للحكم المتعلق به بان وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين بان نسب الى وقت فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين في النية فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي رويناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا ورد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه ورد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت تخرج عن العهدة لا يشترط التعيين في الدفع من حيث كونه وديعة او مغصوبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لاحتمال الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

قوله والمغصوب اليه اي الى المالك قوله بان قطع الخ وهما مختلفان قوله ولا يترجح الخ اي ترجيحا قويا قوله بكثرة نصيبه اي بكثرة الشقص قوله ويتصور بدون اليد اي بدون اليد الواحدة قوله فيكون بينهما على قدره اي على قدر نصيبهما قوله ويقع به الترجيح اي ترجيح احد الفريقين قوله بالقوة اي بقوة الاثر قوله فيترجح عليه اي على القياس الجلي قوله فان قيل فعلى هذا اي على ما ذكرتم من ان القوة للاثر قوله لا يتفاوت اي على ان الترجيح بالقوة قوله ان العدالة تختلف اي تتفاوت قوله بالزيادة والنقصان اي في الاقوال والافعال قوله عبارة عن الانزجار اي عن الاتيان بالمحظورات قوله بالاجتناب اي بترك الاتيان قوله والاصرار اي على الصغائر قوله مضبوط اي بالشرع قوله لقوة ثباته اي ثبات الوصف قوله المشهود به اي بالحكم قوله بان وصف القياس الآخر اي بان وصف الحكم في القياس الآخر قوله كقولنا اي كقول الشافعي قوله متعين اي متعين الصوم قوله بان نسب الى وقت اي بان نسب الصوم الى وقت قوله فلا يجب التعيين اي تعيين النية قوله على العبد اي على الصائم قوله في النية اي نية الصوم قوله اولى من قولهم اي من قول الشافعي قوله صوم فرض اي صوم رمضان قوله فيجب التعيين اي تعيين النية قوله فيه اي في الصوم قوله كصوم القضاء اي فانه يجب التعيين في نيته قوله لان هذا اي وصف الفرضية قوله الذي اورده الشافعي رح اي في الصوم قوله مخصوص في الصوم اي بوجوب التعيين قوله بخلاف التعيين الذي رويناه اي نحن قوله فقد تعدى الى الودائع اي وصف التعيين قوله والمغصوب اليه اي الى المالك قوله ورد المبيع الفاسد اي من المشتري قوله الى البائع اي الى المالك قوله باي جهة كانت اي سواء علم بفساد البيع او لم يعلم قوله لا يشترط التعيين اي تعيين الجهة قوله في الدفع اي دفع المبيع قوله من حيث كونه وديعة اي من حيث كونه امانة قوله او مغصوبا اي او من حيث كونه مغصوبا قوله او مبيعا فاسدا اي او من حيث كونه مبيعا فاسدا قوله لانه متعين اي لان المبيع الفاسد متعين قوله لاحتمال الرد بجهة اخرى اي لان المبيع الفاسد يحتمل ان يرد بجهة اخرى

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الكثرة
اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا نيابة سبب بمقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والمبيع
الفاسد بكثرة اصولها اذ شهد القياس واحد لاصل واحد والقياس آخر اصلان او اصول يترجح بها على الاول
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة اوجه الشبه بشيء فان هذه كلها
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل والعدم عند العدم وهو العكس
اذا كان وصفا يطرد وينعكس كان بانيا من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس بقولنا مالا
يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس بقولنا
ما ليس بركن لا يسن تكراره فان الضمضمة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان
يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان
في الذات حقا منه في المحال اي من الرجحان الحاصل في المحال لان المحال قائمة بالذات تابعة لها في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشيء يتفرع على القاعدة المذكورة
ذلك بانه اذا غصب جمل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن
قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يجد ها
المالك بضمنة النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب بالضمن
القيمة ولكن عاينة هذا الجانب اقوى من عاينة المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين ليست كذلك
من وجه نحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه حق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان
الصنعة بمنزلة الذات العين بمنزلة الوصف وانكان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل
وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجريا على الدقة ولما فرغ عن بيان المرجحات الصحيحة شرع في الفاسد فقال والترجيح لغلبة الاشباه والعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منهما الامام الشارح فقال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد حيث هي المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الجانبة بابن العم اولى فلا يتفق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان صيغ الطعم في حرمة الربوا او من المقدر والجنس الا بالعموم التقليل وهو بالصفة والكثير وهو بالكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانا لما جاز عند التقليل بالعلة القاصرة فلا حجان للعموم على الخصوص وان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم عند او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح

طلما ثبت دون القلة والكثرة ضرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع في بحث انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اياي اذ ثبت دفع العلل الكثيرة والمؤثرة بما ذكرنا سلم الاعتراض او دفع العلل العكسية فقط على السليم من كلام البعض كانت غاية ان تجعل الى الانتقال غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لابطال الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالاتلاف انه اتلف مالا فلا يضمن لانه مسلط على الاتلاف من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاتلاف بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها التعدي او اعني التسليط على الاتلاف البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذمي لو دبر شيئا من مال الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او العجز فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ استحق المكاتب العبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

قف

بالعلة المذكورة ويقول ان العقد لا يوجب نقصانا ما فان السرق ان لو كان كذلك لجاز فسخه
لان النقصان انما يثبت بثبوت الحيرة من وجه والحيرة من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المستدل
اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان بالنوع من السرق او انتقل الى حكم آخر وعلة
آخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عند هذا العقد لا يمنع من التعاقب
المانع نقصان السرق لقول المعلل بل اعقد يحاباة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا
في السرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى وانتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال وبهذه الوجوه صحيحة الا ان الاولى
الانتقال انما جوز ليكون مقابلا للبحث في مجلس المناظرة والا فذلك في المرة الاولى للمعلل غير متناهية في نفس الامر
فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابراهيم عليه السلام
قد انتقل من علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الآله فقال ابراهيم عليه السلام الذي يحيي
قال نمرود انا احيي واميت فاراد بالاطلاق الحد المشترك بين القتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام لاثبات الآله الى علة اخرى فقال
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله و
محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين منسوبة من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة لكون الغرض اللعين مراد ما
منع الخليل ان يقول احيي واميت حقيقة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
غير انه تحير لما هوى باعادة الحيوة فهم الآنة تنقل وتحاول اشتباه الحال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا
يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ليتمكن
بالعود الى ما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يحيث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت
فوجب ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس اعني الكتاب والسنة
والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما يثبت به
لو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان ابا بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق

الاحكام الوضعية وقد ذكروا بهذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكر هذا في بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا البحث من بحث فعل المكلف يعني المحكوم
به من بحث المحكوم عليه الذي يعده في بيان الاهلية والاهلية المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء
مساحة اما الاحكام فالمراد بها يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح بإباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى حيث انجبر
به نقص حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة العار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو خلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثلاثة انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول وواجب وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية وقوله
الزوائد في الايمان هي كتكرار الشهادة والاكمل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان المال
شقيق النفس اي بالتقليب فصار كالنفس حتى لا يدخل مستحقه الا بعوض كالنفس
الا بالاقرار فان الاقرار ترجمة عما في الضمير والحسن التقريق

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لعمر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما منها اصول لواحق وهي المزوائد هي نوافل العبادات ومنها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب القتل فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصر منه لهذا يجري الصبي حقوق دائرة بينهما هي العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها تجب ابتداء بل حيث اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها المؤنة الى المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عن يمونه فيمن عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المماليك فانه لما اتم النفقة والولاية وجب ان يتم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومحنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولهذا يجب العشر للسلطان لا لستر الارض منه واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة هو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحل فيها المزارعة على الكسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاستر بها السلطان ونحو احالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وبدوا الآخرة وزادهم حق قائم بنفسه اثبت بداءة من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاهل الفيء وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق ايجب فيتنفي ان يكون المصاب والغنيمة كلها لمدفع لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين مؤنة عليهم التي الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسلم لما خلق الله في الارض من الذهب والفضة فيتنفي ان يكون كلها لمدفع لكن الله تعالى اوجب الخمس للاصناف الخمسة المذكورة في كتابه وملك الصيد والحطب والحشيش والماء المباح في الاواني والظروف حق للمباشر لانه سبب لاحرازها وهو الاخذ والاحراز والاخذ سبب الملك فكان الملك للمباشر لكن للمحتطب والمحتش والمحتطف ان يمنعوا غيرهم من الاحتطاب والاحتشاش والاحتطاف في الموضع الذي اخذوا منه لان الاخذ سبب الملك في الموات فكان سببا للاختصاص بالموضع ايضا لان الاخذ لا يتم الا بالتمكن من الاخذ ثم ملك الاخذ في الموات ليس بمطلق بل هو مقيد بالاحراز بدار او حظيرة او نحوهما لان الاحراز تمام الاخذ وبه يتم الملك فكذا الاخذ وملك المتلفات والمغصوبات وغيرها من الديون وملك البيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي حق منها ايكون حقا لله تعالى المذكور في قرن تقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

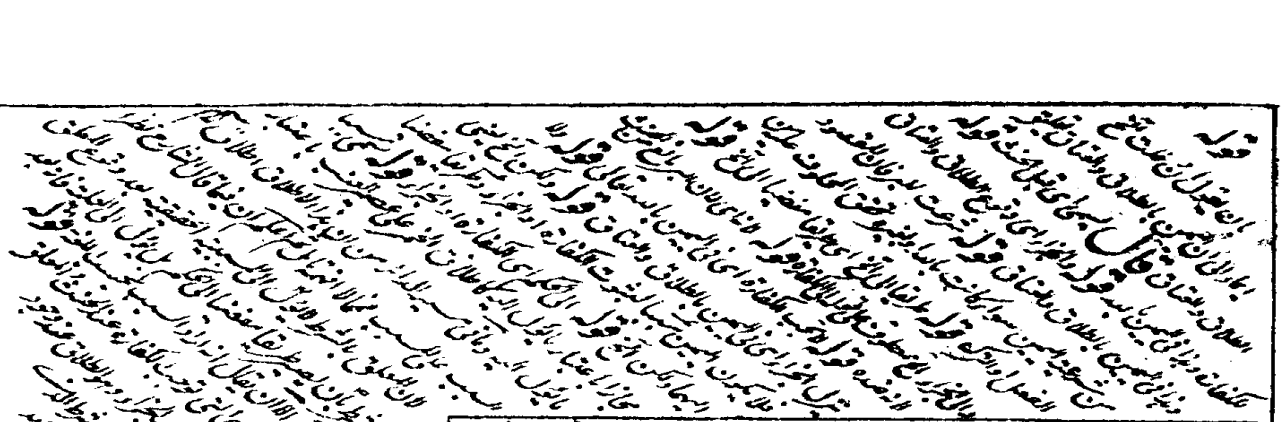
بان لقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل في ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر انهما كان لا يجوز عند محمد وزفر رح لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم لا ينعقد الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصلح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصلح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان الزمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة لدوام القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وتحقيق الاحكام
فاربعة الاول السبب وهو قسمان الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه
بحالة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجود الحكم كما يضاف
الى الشرط ولا يقال فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا بشبهة العلة او سببا فيه نوع
لكن تخلل بينه وبين الحكم علة اضيف الحكم اليها كان السبب سببا حقيقيا كما سياتي كدلالة السارق على مال انسان
ليسرقه وليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة
له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سوء يفعله المدلول له بل لعل المدلول له وفقه
على تركه مع الالة وان وقع منه السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لانه سبب محض لا صنع له في العلة ودلالته
فينبغي ان لا يضمن من يسعى الى سلطان ظالم في حق احد ليغير حق حتى عزره بالا لانه صنع سبب محض لكن
الشارحون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه امام المحرم الدال على صيد فانه
ضمن صيد لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن بتركه
للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب حكم العلة كما في
الضمان على المودع لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة هذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قول له علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كلا منهما سبب لتلف ما تنبلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان
احدا سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى العلة فيما يرجع الى ابدال المحل بان اتلفت
الدابة ولما فيما يرجع الى اجزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ويجب عليه الكفارة والقصاص والدية

قوله فظاهر في الحال الخ قال في التلويح ان التقسيم المذكور في اول الفصل وهو قوله فالحكم اما ان يضاف الى العلة الخ
قوله فالاول السبب الخ قال في التلويح السبب ما يفضي الى الحكم بطريق التاثير والعلة ما يفضي اليه بطريق التوليد
قوله فان كان طريقا الخ قال في التلويح اي ان كان مفضيا الى الحكم بطريق التاثير
قوله بخلاف العلامة الخ قال في التلويح العلامة ما يعرف به الحكم من غير ان يكون مفضيا اليه
قوله فانها دالة عليه الخ قال في التلويح اي على الحكم
قوله لا مفضية اليه الخ قال في التلويح اي لا يكون الحكم مضافا اليها
قوله من غير ان يضاف اليه الخ قال في التلويح اي من غير ان يكون الحكم مضافا اليها
قوله كما يضاف الخ قال في التلويح اي كما يضاف الى العلة
قوله ولا يقال فيه معاني العلل الخ قال في التلويح اي لا يقال في السبب ما يقال في العلل من انها مؤثرة
قوله بوجه من الوجوه الخ قال في التلويح اي بوجه من الوجوه التي يكون العلل عليها
قوله بحيث لا يكون له تاثير الخ قال في التلويح اي بحيث لا يكون العلة مؤثرة في وجود الحكم
قوله اذ لو كان كذلك الخ قال في التلويح اي اذ لو كان السبب مع انتفاء العلة مؤثرا في وجود الحكم
قوله لكن تخلل بينه الخ قال في التلويح اي بين السبب
قوله اضيف الحكم اليها الخ قال في التلويح اي اضيف الحكم الى العلة
قوله كان السبب علة العلة الخ قال في التلويح اي كان السبب علة للعلة
قوله كدلالة السارق الخ قال في التلويح اي كما في دلالة السارق
قوله لانها تفضي اليه الخ قال في التلويح اي للدلالة
قوله لا تاثير لها الخ قال في التلويح اي للدلالة
قوله وهو فعل السارق الخ قال في التلويح اي الفعل الاختياري
قوله فانها سبب حقيقي الخ قال في التلويح اي للدلالة
قوله لانها تفضي الخ قال في التلويح اي للدلالة
قوله لا تاثير لها الخ قال في التلويح اي للدلالة
قوله فعل السارق الخ قال في التلويح اي الفعل الاختياري
قوله لكن تخلل بين الدلالة الخ قال في التلويح اي بين الدلالة
قوله فعل السارق الخ قال في التلويح اي الفعل الاختياري
قوله لا يلزم ان من دل الخ قال في التلويح اي لا يلزم من كون الدلالة سببا
قوله بل لعل المدلول الخ قال في التلويح اي بل لعل المدلول له
قوله على تركه مع الالة الخ قال في التلويح اي على ترك الفعل مع الالة
قوله وان وقع منه السرقة الخ قال في التلويح اي وان وقع من المدلول له السرقة والقتل
قوله لا يضمن الدال شيئا الخ قال في التلويح اي لا يضمن الدال شيئا من المال
قوله لانه صار سببا محضا الخ قال في التلويح اي لان الدال صار سببا محضا
قوله لانه سبب محض الخ قال في التلويح اي لان الدال سبب محض
قوله لكن الشارحون الخ قال في التلويح اي لكن بعض الشارحين
قوله بضمانه لفساد الزمان الخ قال في التلويح اي بضمان الدال لفساد الزمان
قوله بالسعي الباطل الخ قال في التلويح اي بالسعي الباطل الذي يسعى به الى السلطان
قوله وكثرة السعاة فيه الخ قال في التلويح اي في ذلك الزمان
قوله امام المحرم الخ قال في التلويح اي امام المحرم الدال على الصيد
قوله ضمن صيده الخ قال في التلويح اي ضمن المحرم صيده
قوله لانه ترك الامان الخ قال في التلويح اي لان المحرم ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة
قوله كالمودع الخ قال في التلويح اي كما ان المودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن بتركه
قوله للحفظ الملتزم الخ قال في التلويح اي للحفظ الذي التزمه
قوله فان اضيفت العلة المتخللة الخ قال في التلويح اي فان اضيفت العلة التي تخللت بين السبب والحكم
قوله اي الى السبب الخ قال في التلويح اي الى السبب صار السبب حكم العلة
قوله في وجوب الضمان الخ قال في التلويح اي في وجوب ضمان المودع
قوله لان الحكم مضاف الى العلة الخ قال في التلويح اي لان الحكم الذي هو الضمان مضاف الى العلة
قوله والعلة مضافة الى السبب الخ قال في التلويح اي والعلة التي هي التلف مضافة الى السبب
قوله فكان السبب علة العلة الخ قال في التلويح اي فكان السبب علة للعلة التي هي التلف
قوله هذا هو القسم الثاني الخ قال في التلويح اي هذا الذي ذكرناه هو القسم الثاني من السبب
قوله وفيه فائدة الاحتراز الخ قال في التلويح اي في قولنا ما يفضي الى الحكم بطريق التوليد
قوله عن قول له علة لا تضاف الى السبب الخ قال في التلويح اي عن قول يقال له علة لا تضاف الى السبب
قوله كسوق الدابة الخ قال في التلويح اي كما يقال سوق الدابة وقودها
قوله فان كلا منهما سبب لتلف ما تنبلف الخ قال في التلويح اي فان كل واحد من السوق والقود سبب لتلف ما تنبلف
قوله بوطيها الخ قال في التلويح اي بوطي الدابة
قوله في حالة السوق والقود الخ قال في التلويح اي في حالة السوق والقود
قوله وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له الخ قال في التلويح اي وقد تخلل بين السوق والقود وبين التلف ما هو علة للتلف
قوله وهو فعل الدابة الخ قال في التلويح اي وهو فعل الدابة
قوله لكنه مضاف الى السوق والقود الخ قال في التلويح اي لكن فعل الدابة مضاف الى السوق والقود
قوله لان الدابة لا اختيار لها في فعلها الخ قال في التلويح اي لان الدابة لا اختيار لها في فعلها
قوله سيما اذا كان الخ قال في التلويح اي سيما اذا كان احد
قوله سائقا او قائدا لها الخ قال في التلويح اي سائقا او قائدا للدابة
قوله والعلة ليست صالحة للحكم الخ قال في التلويح اي والعلة التي هي التلف ليست صالحة للحكم
قوله فيضاف التلف الى العلة الخ قال في التلويح اي فيضاف التلف الى العلة
قوله فيما يرجع الى ابدال المحل الخ قال في التلويح اي فيما يرجع الى ابدال المحل
قوله بان اتلفت الدابة الخ قال في التلويح اي بان اتلفت الدابة
قوله ولما فيما يرجع الى اجزاء المباشرة الخ قال في التلويح اي ولما فيما يرجع الى اجزاء المباشرة
قوله فلا يكون مضافا اليها الخ قال في التلويح اي فلا يكون التلف مضافا الى السوق والقود
قوله فلا يحرم عن الميراث الخ قال في التلويح اي فلا يحرم السائق والقائد عن الميراث
قوله ويجب عليه الكفارة الخ قال في التلويح اي ويجب على السائق والقائد الكفارة
قوله والقصاص والدية الخ قال في التلويح اي والقصاص والدية على السائق والقائد

بان يقول والله لافعلن كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا

حر لكنه سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من سبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر لا ليكون قنطرة الى الكفارة في اليمين بالله تعالى والجزاء في اليمين بغير الله لانه نافع من الحنث بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يتصل به الحنث الذي هو شرط الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يئول اليه عند الشارح اي اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجه الفاسد ولكن لشبهة الحقيقة اي ليس هو بمجاز خالص بل مجاز لشبهة الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة ومذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشارح رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته ما اذا قال للمرتين ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا ثم تزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ودخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لما وجد قوله انت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شبه الحقيقة قط فلا يتطلب محلا موجودا لبقائه لانه يمين ومحل اذهبته الحنث وهو موجود فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكأنه نجز قائلا انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان فيه شبه الحقيقة وقت التعليق موجودا مجازا لشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا تقوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قيد ما وجد لشبهة لا في محله كالحقيقة لا تتقيد عن المحل فاذا فات المحل بطل وصل الشبهة بمجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع حتى ملكا كالمنصوب فان الاصل فيه البر ثم الضمان الى القيمة امة المثل بعد الهلاك لكن مع وجود المنصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى لا يبرأ عن القيمة والرد عن الكفالة بهلاك المكفول به لو لم يكن لهما شبهة لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز فتضاف الحل فعند فوات المحل يبطل زفر رح لم يثبت لهذا العقد قياس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء ولم يقع الطلاق بعد وجود الشرط فكذا ان بقي انتهاء في المتنازع فيه دليلنا على ان يقع الطلاق ح فاجاب عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا فان



ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء احترازا عن السبب والعلامات وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء كان ذلك علة كاملة تامة فاما باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما ومعنى لا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان الخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما هو المصرح فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اسما لما عار عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك وملك المضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو
مشروع له اجازة وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ وانما قلنا في علة اسما لا حكما لان الايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي دخله ما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ادين هذا بقبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ان يبيع هو او غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك الايجاب المضاف الى وقت مثال ليست له
مثل قوله انت طالق هذا هو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان اضيف اليه ويضاف بالنون كوثوق قبل مطلي الحول مثال سابع له فانه ايضا علة اسما لا معنى
لوجوب الزكوة ويضاف اليه لوجوب المال واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء وجب الاحسان
وهو تحصيل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى احوال الحول عقد الاجارة مثال خامس فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له ويضاف اليه حكما ومعنى لانه مؤثر فيه لهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
وجوب الملك المنافع لو جد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في غير الاسباب اعني لما شبه بالاسباب وهو تغيير لما قبله وذكر للقسم الثلثة
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك في الترتيب علة للعتق فيكون العتق مضافا فاذا الاداء
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الوسط كان شبيها بالاسباب فرض المسألة فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب بجامع ان
كلا منهما علة العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما للحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه معنى لكونه مؤثرا

قوله فاعلم في اصل قوله اي الملك قوله اي الاضافة قوله اي فان هذا الايجاب قوله
لوقوع الطلاق فانه موضوع له قوله ويضاف اليه اي يتأخر قوله اي لتأخر وقوع الطلاق قوله
لتأخره اي لتأخر وقوع الطلاق قوله اي الشارع قوله اي لان نصاب الزكوة قوله اي
الى الفقير قوله اي وجوب الزكوة قوله اي الاحسان اي قوله اي لان فقد الاجارة قوله اي
اي يملك المنفعة قوله اي الثالث قوله اي يملك المنفعة واكمل قوله ويضاف اليه قوله اي
قوله اي لان حكمه قوله اي الاجارة قوله اي يملك المنفعة قوله اي
اي عقد الاجارة قوله اي اي الاجارة علة لملك المنفعة قوله اي اي الاجارة قوله اي
اي شراء القريب علة العتق قوله اي اي الاجارة قوله اي اي الاجارة قوله اي
اي شراء القريب قوله اي من شراء القريب قوله كان شبيها اي
قوله اي اي الاجارة قوله اي اي الاجارة قوله اي اي الاجارة قوله اي
اي الاجارة قوله اي اي الاجارة قوله اي اي الاجارة قوله اي

في البحر لاحكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت استدادا والتركية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كاشرا القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اشهدوا على الشهود خيرا والتعلق انما يجب بالحد فصار كما لو اشهدوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقرانه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم الذي ترك المصرح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها شبهة للاسباب ففي وجهين لذا ذكرنا في السبب والعلة جميعا والخامس صفة لشبهة العلل كالصدور في العلة اي لشبهة من صفتين كالقدرة والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما وحكما وكل واحد منهما وصف شبهة العلل ليس بسبب محض غير مؤثر في العلول ولا كان الجزء الاخير هو العلة لا مجموعهما وربما يقرانه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا الثاني القسم ترك المصرح ولكن بقي قسم آخر ترك المصرح بما ذكر في اليمين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقرانه داخل في القسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضع للحكم بل الموضوع الذي هو ذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فانه كان الملك جزء اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزء اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب او انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما قلنا في السابع علة اسما وحكما لا كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع بقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لان المؤثر في ثبوتها ليس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه دار الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت بما ذكرنا في بيانها السر في قول صاحب الكشف من فخر الاسلام الخلف ثوابع ثم يقول المصرح ليس من صفة العلة الحقيقية فقد جعلها على الحكم بل ابو اليسر جعلها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما وحكما فانها لعلة الحقيقية الا غير التي تعاقب الفعل ولا تقدم

Marked by Nafees Ahmad

وذهب قوم الى انه يجوز تقديمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها متعاقبة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع الخاتم
واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه بوجود علة شرعية او عقلية واما التمثيل او التنظير والتي تقدم
على الفعل فهي سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الذي هو الدليل
مقام المدعو والمدلول الخ اعلم ثمة مسائل العلة والسبب ليلم يميز في اقسامه الآتية بين الدعاء الدليل
فربما التفق فيها حال الدعاء وربما التفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الدعاء الدليل
اما للضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره فما كان في ذلك امر مخفيا لا يقف
عليه كل احد لم يكن الجهل بقيا قيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء المجعول الخ الحدوث دليلا
على المشغول بالجعل البتة والحكمان في بعض المواضع لتعذر الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او شراة
من بيع صحيح ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين بحكم وجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد غير
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فههنا اقيم الدعاء مقام المدعو لان الخلوة والنكاح اعني الدخول والاحتياط كما في
تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحداث
والطهارة والاعتكاف للاحتياط فهو الفرق مثال الاقامة الدليل مقام المدعو اولدفع الحرج كما في السفر
والطهارة هذا مثال الاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعلى انها لم
يكن ثمة مشقة اصلا فيه اذا مرخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وانما كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطي وانما لم تكن له حاجة اليه في الحال فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان
الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي
وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا فدفع

يمكن فى ذلك مع وقوع مشقة كما فى السفير بمكان او ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص فالفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له فى المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم
بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المجتهد فيه مقام الحجة فى قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت حبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار
لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقصور على المجلس والثالث الشرط وهو تعليق الوجود
الوجود باعتبار عدم العلة يعنى ان ما علقه وقوله ويكون خارجا عن ماهيته يخرج البيع بكذا قبل وبعشرة لا يقع
الاول شرط محض لا يكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى شرط هو فى حكم العلل فى حد اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على
صاحب الحفير البير فى الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو ثقل المسلمان
طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة له حكمة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط
والشئ سبب محض ليس بعلة له فالحفر الذى هو الشرط مقام العلة فى حق الضمان اذ حفر فى غير ملكه بلا اذن
حفر فى ملكه او القى الانسان بنفسه عمدا فى البير فهو لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
مائيه اذ الزق كان باقيا وازالته شرط والعلة هى ثقل المائع لا الصلابة الضعيف الحكم اليه اذ هو جبلى للشئ
على نعت الضعف اليه الشرط ويكون حكم الشرط ضمانا لتلف فيه لنقصان الخرق ايضا والثالث شرط محض
الاسباب وهو الشرط الذى تخلل عنه وبين الشرط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واتر به سببا اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البير فانه
فى حكم العلل وسببا اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا فى حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وسببا اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
متاخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض ودخل فى القسم الاول كما اذا اعتق قبيله
عبده فابق فانه شرط للاباق اذ العتق كان ناقلا فانه الشرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال في العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق امره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان بما تلف بهما والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم التعليق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه طالق فان في دخول الدار الذي لم يوجد لا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجد الا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فكذلك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول لما بانها لم تزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء وما في ما بين ذلك فلا عبرة به فرق للطلاق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول لم يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا هذا والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم ينبغي ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وغيبته على ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط قطعا او دلالة وهي ان يوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله للمرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة المنخرطة اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

قوله والملك اي عند انقطاع الملك قوله دون الاول قال كالاولى اي التي لا تتعلق بها وجود حتى يكون شرطا ولا وجوب حتى يكون علة بل تعرف وجود الحكم قوله شرط لزوم في معنى العلامة فانه عرف وجوب الزنا وهو احصن وجد كان موجبا للرجم والعرف علامة قوله لم يجده اي الشرط الذي هو كالاولى قوله من هذه الاقسام الشرط قوله ويضاف اي على الشرط قوله عن معنى الشرط وهو وجود الحكم عند وجود الشرط قال او دلالة بالحال معطوف على قوله صيغة اي بدل الكلام في قوله بصيغته على التعليق ودلالة الحال قوله ليصلح دلالة على الشرط اي التزوج قوله لوقوع الوصف اي الامرأة قوله ان لفظة المرأة في قوله ان تزوجت امرأة فتزوج قوله الغائب بالصفة اي دلالة

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في العين بان يقول بهذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال بهذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ويخص الشرط بجميع الوجوه بخلاف العين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق ثم تزوج هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج الصحيحين والرابع العلامة وهي بالعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب لان الوجود فقولنا بالعرف الوجود احتراز عن السبب وهو مفض للامر
وقولنا من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة والوجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطئ بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثرين انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان هو بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالبيع
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بعد الرجم بحال تعرف على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب لا وجودا ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا رجع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان طلقت الدار فانت طالق وشهد اثنان بوجود الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند التذر
الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين مع شهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي المناسبة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار ولا اعتبار للمخلف عند امكان العمل بالاصل والمانع عن بيان تعلقات الاحكام شرع في بيان الاهلية المحكوم عليه وهو المكلف لما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يصح الخطاب به ونهيه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر تفسيره في السنة انه خلق متفاوتا فاكرم عقولا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء في كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم لو اجدوكم من هو يتحير عقله فيعجز عنه الكبير لكن لما لم الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه به لا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه وحرمته لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وحالة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان ذلك بالعقول قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقوف عن الطلب بترك الايمان الصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وانما يرد عليه السمع من لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح الفرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح ما ذكرناه لما مر بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واذا عاند الله تعالى بالتجربة

قال اصل في بيان الاهلية

قال اي للاحكام الشرعية **قوله** بالشرع والعقل اي مع ورود الشرع والعقل **قوله** اي في الشرائع اي الاحكام الشرعية **قوله** بدون العقل اي بالايمان **قوله** غير موجب اي بالايمان **قوله** فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اي ايمانا ولا كفرا **قوله** دون الطلب اي طلب الحق **قال** في الوقت اي في الوقت المعتبر **قوله** على شاهق اي على جبل **قوله** وان لم يعرف اي الحق **قوله** وانما اي الايمان **قوله** بالتجربة اي بالتامل **قال** اي الشيخ ابو منصور **قوله** ولكن الصحيح اي ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور **قوله** ومذهب ابي حنيفة اي ومذهب ابي حنيفة رح **قوله** ما ذكرناه اي ما ذكرناه من ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا **قوله** لما مر اي في بحث الحسن والقبح **قوله** بقوله نحن نقول اي في بحث الحسن والقبح **قوله** في الذي لم تبلغه الدعوة اي في الكافر الذي لم تبلغه الدعوة **قوله** غير مكلف اي بالايمان **قوله** بمجرد العقل اي بمجرد العقل من غير ورود الشرع **قوله** فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اي ايمانا ولا كفرا **قوله** كان معذورا اي عند الله تعالى **قوله** اذا لم يصادف اي الكافر **قوله** مدة يتمكن فيها اي من التامل والاستدلال **قوله** واذا عاند الله تعالى اي بالتجربة **قال** اي الشيخ ابو منصور **قوله** ولكن الصحيح اي ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور **قوله** ومذهب ابي حنيفة اي ومذهب ابي حنيفة رح **قوله** ما ذكرناه اي ما ذكرناه من ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا **قوله** لما مر اي في بحث الحسن والقبح **قوله** بقوله نحن نقول اي في بحث الحسن والقبح **قوله** في الذي لم تبلغه الدعوة اي في الكافر الذي لم تبلغه الدعوة **قوله** غير مكلف اي بالايمان **قوله** بمجرد العقل اي بمجرد العقل من غير ورود الشرع **قوله** فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اي ايمانا ولا كفرا **قوله** كان معذورا اي عند الله تعالى **قوله** اذا لم يصادف اي الكافر **قوله** مدة يتمكن فيها اي من التامل والاستدلال **قوله** واذا عاند الله تعالى اي بالتجربة

واهماله لدرك العواقب لم يكن معذورا ولم تبلغه الدعوة لان الاهمال وادراكه متنافيان بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الاهمال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمهال المرتد وهو ضعيف

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك واعتقد الشرك لم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد لهذا من قبل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو عندنا لم يضمن وان كان متمكنا حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح انه لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول الاهلية وجوب وهي بناء على ثبوت الله اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي ما دام لم يولد كان جزء من الام يلحق لتبعيتها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي او كان صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه انما المقصود اداؤه فلما لم يتيسر ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع لفقير الزم وجاز والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كاداءه وكان الوجوب غير خال عن حكمه ما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه بمعنى ان ادي بالعقوبة بهذا الفعل من وجه جزاء الفعل الصادر منه بالضرب الايلام الذي هو حرمان الميراث ليكون تعلقا بالحقوق الله خارجة عنها اما ضرورة عجزه اساءته الادب من باب الزواجر لا من باب الجزاء وحقوق الله تعالى

تجب متى صح القول بحكم كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما لهذا المقصود منهما المال ما داء الولي في ذلك كاداء وتبنى لبطل القول بحكم لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي المقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك المنوع الثاني لاهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تتحقق القدرة بهما يكون كاملها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما
فحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان به قاصر والكان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر والكان بدنه كاملا وتبنى عليهما اعلى الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى
انه لو اداه يكون صحيحا وان لم يجب عليه كاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويتبنى عليهما وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كمال الابعد تجربة غليظة اقام الشارع البلوغ الذي يعتمل عنده العقل في
الاغلب مقام كمال العقل تيسيرا والاحكام مبنية في هذا الباب على اسباب تبتنى صحة الاداء على الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار الى ما هو على الترتيب
فقال فحق اهليته الخ حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي العاقل وارتداده هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه بذلك شهد حيث استكم الى الاسلام طوعا بلا
ما بلغت اوان حلم عند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث ابا الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر محض في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانا
بالمنع ولا ضرر لانه لو اسلم وصف الصبي لم يصف الاسلام لعدم عقله لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء
امتناعه كفرا والكان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي لتغير رتبة عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من دار به المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم تتوجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احد يجب به
ولا يجب شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح الاصح رجوعه في حق احكام الدنيا لانها تندرئ
محض وانما حكمنا بالصحة ايجابا لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اعني كونه حسنا في زمان
قبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة وضمان
فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وان كان من غير
حقوق الله تعالى انكان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرة الصبي
غير رضاء الولي اذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنيوي كالطلاق
والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبورا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت لكنه عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس مع قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه بملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات انكان رابحا كان نفعا وانكان
خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى ترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش
مع الاجنبي عند ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل تصرف
يمكن تحصيلها له بمباشرته وليه لا التعبير عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله شرائه فتعتبر فيه عبارته وليه فقط وعندنا لا يكون تحصيله بمباشرته وليه تعبير عبارته وكالاجرة

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت
وعندنا هي باطلة لانها ناضرة محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت
الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك تخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن التحصيل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم
احكام الحيض وبتخيير النبي عم له كان للاجل دعاه بالانظر فوق الاختيار الانفع له ولما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ما في
المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض
الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فيعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون لا يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا لدار بها يفرق بينه وبين امرأته
ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر دواما
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعذره
فيسقط به تحمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه
كان مؤمنا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين صبية الكافر وان لم يعقل

قوله ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية اقول ان قيل
الصبي ناقص الاهلية فكيف يعترض عن قدرة
السماء قوله وهو احد عشر الى قوله والاعضاء ذكر في الكافي
فذا فلا في المرض فلذا لم يذكرها على حدة
انما لم يعرف لما لاختصاصها باحكام كثيرة
الثقل قوله والنسيان اي فيما يتعلق قوله الذي ضد السماوي كما كان
السبب فيه رضي قوله انما ذكره هناك
باصل الخلقة ليس من الامور التي تعترض

في اول احواله كالمجنون اي في الاستدلال للاداء قال وهو اي الصغر عارضا فيما قال وليس
ايمان المجنون قوله لان الجنون فالجنون قوله لان الجنون قوله وان ابويه اي الذي
الصغير قوله وهو اي الصغر قوله لانه ليس بداخل قوله وهو اي الصغر قوله لانه ليس
قوله بالاعذار كالجنون قوله من حقوق الله تعالى قوله والعموم قال وهو اي الصغر
اي وجوب الايمان قال فيسقط قوله كان فرضا
السقوط بحال قال فيسقط بلزوم الايمان كذا
اي لعقلا فلا حاجة الى تجديد ايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الايمان لكان ايمانه من الصغير نفلا وليس كذلك قال وهو اي الصغر

منها وحجب بان الارث بينه وبين ما قدر به المسلمين ومنع عنه الزام الاداء اى منع عن الصبى الزام اداء
الايمان فلو لم يقر فى اوان الصبا اولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحبل مرتدا وجملة الامر ان المنع
عنه العهدة اخلص للامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكام التى سقط عنه عهدة تحمل العقوبة يعنى ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة وحط المالية ولما لا عهدة فيه جاز الصبى
والاضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن
بالقتل عندنا تفريع على قوله ان وضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى ما ورد عليه اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء لعدم
الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية الميراث من المسلم الحر والمجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه لتسقط به العبادات
المحضة لسقوط الاضحى المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى لعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه لكنا اذا لم نعتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة ويجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى المجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن وافاق فى الجنون
الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم قبل
تمام يوم وليلة فى الصلاة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اذا دام يمين حد الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال وحد الامتداد
فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعنى بالم تقصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى
اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند ابى يوسف القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد الاستمرار فى الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم اغمي عليه باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه وهو الصحيح في الزكوة باستغراق الحول الا انه اذا
حد التكرار بما لم تدخل السنة الثانية والبويوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه
وتوكيله بيع ماله وغيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيوعه واشراءه بدون اذن الولي والابطال في الوكالة بتسليم
المبيع لا يرد عليه بالعيب لانه امر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ للمعتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كونه صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال وان المجانين هو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويؤتى عليه كما يؤتى على الصبي نظرا له وشفقة عليه لا على
غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو
ضروري جاء كان ليعلم لا آفة مع علمه بكثيرة فنقول لا آفة تخرج المجنون ونقول نا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذ النسيان لا يمنع بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ضعيفا والافساد صوم به وفي الذبيحة اوجب البخ هيئة يخرج فاقتضى الطبع عفوا تيسيرا

فيتكرر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي لتشبيه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيعلم
بالنسيان فيعفى بالم تكلم فيه انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيها اذ ذلك ان حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان من اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة لتعريف الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في
حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيها بالجنون عرفه للامتياز فقال
وهو ضرب مرض وفتور قوة لضعف القوى لا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا فقد يحتمل الامتداد فكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم
يمتد الحق بالنوم فلم يمنع قضاء الصلوة وان امتد الحق بالجنون فيسقط الاداء والقضاء في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق لا يجب عليه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة
اولى لان مدة استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع عاجز لا يقدر على التصرفات

وانكان بحسب الجنس اقوى اجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقبة لا ترد ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اسلم بقي عليه على اولاده ولا ينفك عنه بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارضا خراجية يبقى الخراج على حاله لا يتغير والبه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به بصير المراد من قوله للتملك الاستذلال اي لسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل هي القصاب التي يسيح بها وسوسته يده وهو صف لا يتجزى ثبوتا وسقوطا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض ودن البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي ثبوتا وسقوطا فان الرجل لو باع عبدا بين اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف الآخر بالاجماع هذا عم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي هو ضده فانه ابعض لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للملكية والولاية وملزما للشهادة والقضاء ونحوه كذا الاعتاق عندهما اعتاق عند ابي يوسف ومحمد رح البعض لا يتجزى قال الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا لزم تجزي العتق في المحل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمثل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وتجزؤ لا سقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجزأ تارة وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وهو الملك القابل للتجزي دون الرق والعتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق ونزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشف الاثر بالقهر بكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ثنائي والملكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا تجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل هذا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية لانه لا يتمول الا العبد من حيث انه مقدور عليه والمالكية من جهة انه مقدور له وهذا ظاهر

قوله وانكان بحسب الجنس اقوى اجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقبة لا ترد ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اسلم بقي عليه على اولاده ولا ينفك عنه بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارضا خراجية يبقى الخراج على حاله لا يتغير والبه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به بصير المراد من قوله للتملك الاستذلال اي لسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل هي القصاب التي يسيح بها وسوسته يده وهو صف لا يتجزى ثبوتا وسقوطا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض ودن البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي ثبوتا وسقوطا فان الرجل لو باع عبدا بين اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف الآخر بالاجماع هذا عم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي هو ضده فانه ابعض لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للملكية والولاية وملزما للشهادة والقضاء ونحوه كذا الاعتاق عندهما اعتاق عند ابي يوسف ومحمد رح البعض لا يتجزى قال الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا لزم تجزي العتق في المحل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمثل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وتجزؤ لا سقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجزأ تارة وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وهو الملك القابل للتجزي دون الرق والعتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق ونزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشف الاثر بالقهر بكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ثنائي والملكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا تجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل هذا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية لانه لا يتمول الا العبد من حيث انه مقدور عليه والمالكية من جهة انه مقدور له وهذا ظاهر

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اى الاخذ بالتسرية وهى الامة التى يوطئها واعدوها للوطء
وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه اضيق حالا
بكاتبه فنبه بهذا على ان ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره ولا فرق منهما جهة الاسلام حتى لو جاءا
نفلا وانكان باذن المولى لان سناهما فيما سوى الصلوة والصيام يبقى للمولى لا تكون لهما
قدرة على اداء بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال اليسير
يشترط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا يتأتى مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على ضمان
المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفى ذلك اضرار للمولى فلا بد من ضمانه وكذا هو مالك
لدمه لانه محتاج الى البقاء والبقاء بالاباء ولهذا لا يملك المولى اتلافه ومن صح اقرار العبد بالقصاص
لانه فى ذلك مثل الحر وهو ناقص فى كمال الحال فى اية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية و
الحل فان فى منته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين بالتعيين لم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا
يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان يجمع بين اربع نسوة وللرقيق نصف ذلك وانه الرق لا يؤثر
عصمة الدم اى ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان فى حال الحرية معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان
اى سببها وهو ما يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والعقوبة بدار الاسلام التى توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم
فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة ودون الدية والقصاص
اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اى فى كل واحد من العصمتين كالحر اما فى الايمان
فظاهر واما فى الاحراز فى دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دار الاسلام كان العبد
ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بتبعية الدار وانما يؤثر فى قيمته اى انما يؤثر الرق فى نقصان قيمته
حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم فمن جنى ان ينقص منه عشرة دراهم حط المرتبة عن مرتبة الحر
ولهذا اى لكون العبد مثل الحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قتله وجد بالسادة

في المعنى الاصلي الذي تبنى عليه القصاص فلا تراعى صفة زائدة في الحر تتعلق بها القصاص كما يجب فلك فيما بين الذكر والانثى وان كان تتفاوت ما بينهما من حيث الذكورة عند الشافعي رح لقتل الحر بالعبد لعدم مماثلة الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله تقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال للمأذون في التجارة للكفار لانه من اهل القتال صار شبيه بالذمي في القيمة فالامان تصرف في حق نفسه لقصدهم بكون في حق نجوه فسماه وانما قيد بالمأذون لان امان المحجور خطأ فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه عنه محمد والشافعي رح يصح لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير سببا لاقتياح نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف آلية المولى بطريق الضمن في بالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون في المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان عليه وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل عين المال بعد الاعتاق وقال الكل في كتب الفقه والمرض عطف على قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبادة اي يكون اهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبادة حتى صح نكاحه طلاقه وسائر ما يتعلق بعبادته ولكنه لما كان سبب الموت انه اي في الحال ان الموت بعجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ويستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء بالمال كان المرض من حيث تعلق حق الوارث والغريم به فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة لحق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قبل الدين الذي هو حق الغريم ومن قبل التبرعات الذي هو حق الوارث ولكن لا سلطنا

قوله في المعنى الاصلي الذي تبنى عليه القصاص فلا تراعى صفة زائدة في الحر تتعلق بها القصاص كما يجب فلك فيما بين الذكر والانثى وان كان تتفاوت ما بينهما من حيث الذكورة عند الشافعي رح لقتل الحر بالعبد لعدم مماثلة الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله تقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال للمأذون في التجارة للكفار لانه من اهل القتال صار شبيه بالذمي في القيمة فالامان تصرف في حق نفسه لقصدهم بكون في حق نجوه فسماه وانما قيد بالمأذون لان امان المحجور خطأ فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه عنه محمد والشافعي رح يصح لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير سببا لاقتياح نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف آلية المولى بطريق الضمن في بالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون في المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان عليه وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل عين المال بعد الاعتاق وقال الكل في كتب الفقه والمرض عطف على قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبادة اي يكون اهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبادة حتى صح نكاحه طلاقه وسائر ما يتعلق بعبادته ولكنه لما كان سبب الموت انه اي في الحال ان الموت بعجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ويستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء بالمال كان المرض من اسباب التي تعلق حق الوارث والغريم به فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة لحق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قبل الدين الذي هو حق الغريم ومن قبل التبرعات الذي هو حق الوارث ولكن لا سلطنا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من في ذلك المرض فيظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوله لا يقتصر على
الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما
يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و
وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال فلا يمنع
صحة هذا التصرف في الحال ضررا بهم فينبغي ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق
الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا يسعى
في قيمته للغرماء والورثة واما اذا كان في المال فاضل عن الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان
الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وينفذ ذلك حيث تم اعتاق الراهن عبدا
مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون
الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه والحيض والنفاس معطوفان على ما قبله ذكر
بعد المرض لانهما يناسبانه من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء
وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس
لانه يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص فتقرر هنا ان لا يؤدى الصلوة والصوم في
حال الحيض والنفاس الا ان الفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء
مع لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا مما لا يتحرج فيه ان الحيض لا يستوعب والنفاس شهرا كاملا بل
نادر لا ينافي احكام الشرع الغير لا حرج اذ قضاء صوم عشرة ايام في شهر مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء الصلوة ...

ه قال يحيى بن معين جد عدى اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطفت على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار المقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والعين التي تعلق بها حق الموصى له فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعني اما المتروك او الكفيل الموجود في حال حيوته لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به لا الورثة وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع لقضاء دين انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو بقي لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال لان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لحجره والمانع في حقه وزوال المانع في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان

في المطالبة الذمة اي قوله وتاه ... من المطالبة الكفالة ولما المطالبة الدنيوية فلا يتحقق ... احكام الآخرة واما الاخذ من المتبرع ... لبقاء الدين في حق رب الدين فان سقوط الدين عن المديون للضرورة ... معذر القدر المضرورة ... حق من عليه الدين دون من له الدين فالدين في حق من له الدين ... من المتبرع كذا قيل قوله ...

الى المشروع حقا للميت بقي له ما يقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم دينه لان الحاجة اليها اسبق لاتصاله بعين ماله فانها تخرج ثم وصاياه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم يجب الميراث بطريق
الخلافة عنه فانه لان رحمه تشفى لقبائهم ولعلهم يوفقون بسبب من المعاش للدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يميل نسبا اى قرابة وسببا اى زوجيته او ولاء بالنسب والسبب يعني يوضع
في بيت المال ليقضي بها حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافي الحاجة فبقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثة
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال ادى لبدل الكتابة
وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون تاما عنه ولا
لورثته وعتق او ولاء المحلوف ومن اشترى ان في حال الكتابة وعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا ترك وفاء لا ينبغي لادائه ان يسعى لوفاء ويؤديه الى المولى قلنا معطوف
على قوله للميت اى وهذا اذا قلنا تفسل المرأة زوجها في عدة البقاء ملك الزوج في العدة وانما لك
يحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا مات المرأة ميت لانه يغسلها زوجها لانها محلوكة وقد انقطعت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون في العدة عليه بعدها وقال الشارح يغسلها زوجها كما تغسل ذي رحمها
لقول عائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك وجاءت ان ذي لغسلتك لقمت بامرك بغسلك وبالاصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون مبتدأ خبره فاعل بالقضى بالحاجة يعني فعل للميت بما تقضى بالحاجة وبالاصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء كلام ومرفوع مبتدأ وخبره انما اورده بتقريب بالقضى بالحاجة وانما
يكون القصاص بما لا اصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو شفاء الصدر للاولياء بدفع شر
القاتل وقد وقعت الجناية على وليه من وجه لانتفاء عين حيوته فاوجبنا القصاص للحال ابتداء
لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل الى ورثته كالحقوق وسبب انعقد بيت لان المستحق حيوته
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفوه الجرح باعتبار ان السبب انعقد للموت

قوله اى الشروع قوله اقوى الاحتمالين ان يكون قوله اى الحكم قوله اى الحق قوله اى الدين قوله اى الشروع

لا يصلح عذرا في الآخرة جهل الكافر بعد وضوح الدلائل على صدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح صدرا في الآخرة وانكان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى احكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق يتمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يكون الزامه بالدليل الجلي على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من جاوز الاصفهان وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله صلعم وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي حرة عن دبر منه
كالجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى بهما قياسا وقد نقلنا كلامه اعلى نحو ما قال سلفا وان كنا
لم نجتر عليه الشافعي الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمتحجم الصائم اذا افطر عند الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو كثرت فيها وله سلفا الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان غلبة حصل في غير موضعه واما اذا افتى فيها ليعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى في بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر وما اذا ظن
انها لا تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده ظنا انها تحل لكل مال سواء ظن انها تحل له او لا بخلاف جارية ابنه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق بالجاهل من اسلم في دار الحرب من كونه عذرا الجهل الشفيع بالبيع فانه اذا علم بالبيع فسكت عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها ولو علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالعتق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعله لم يخبرها به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بالنكاح الموقوف فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى لو علما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل المأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل المأذون اذا لم يعلما بالاطلاق او بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بالحجر بهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من سباع اي حاصل من شرب شيء
مباح كشرب الدردار المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني بحصل الغافل ممنوعة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك فانه ان كان من محظور اي حاصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا يسقط الخطاب بالاجماع لان فيه لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ لا يصير المعنى

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جئتنى فلا تعقل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
نزجره عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا ترى
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله كذا اذا اقر بالحدود الخالصة بعد ما شرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة بعد كالقذف والقصاص
فانه لا يصح الرجوع او صاحب الحق يكذبه فيلزمه بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى فى حال سكره وشهد
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والفرق عطف على ما قبله وهو ان ايجاب ما لم يضف له والاضافة
اضافة غارة يعنى لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقى والمجازى بل يكون لغوا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن تحمل والاولى ان يقال مما لا يصلح له تابعا غير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع لا لان يقول لان صلة له
بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الحد وهو ان يراد بالشئ ما وضع لا ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافى اختيار الحكم والرضا لانافى الرضا بالمباشرة يعنى ان الهازل لا يختار الحكم ولا يريد
به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد لاراض الحكم فصار الهزل
بمنزلة خيار الشرط ابدا فى البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع خيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ليكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقد ان قبل العقد انما يهزل ان فى العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط لانه لم يشترط
ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان لا يعتقد الناس ذلك بيعا ليس
ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
بباتل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره فى عين العقد والتلجئة كالهزل فانها فى الاهلية وهى فى
اللغة ماخوذة من الجار اى الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شئ الى ان يتاتى امرا باطنا فكلا ظاهر فيظهر
الخلق انهما يعتقدان البيع بينهما لاجل مصلحة عرضت اليه لم يكن فى الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا النزل على ان تفرق العاقدان في السراء
يظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع انعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بتفصيل فقال فان تواضعا على النزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرقا
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي بنيا كانا بانيين على تلك المواضعة والنزل يفسد البيع لانه حق
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والنزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا غافلين
الذهن عنها واختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
حالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبر المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع انكان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر وانظهر بحضور الخلق ان الثمن الف ان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة وقع النزل بالاعتبار التسمية وهذا القسم لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنزل باطل والتسمية صحيحة عندهما العمل بالمواضعة واجب والالف
الذي سمي لا يا باطل فيكون الثمن عندهما الفين وعند ابي حنيفة رح الالف بناء على ان اصلها واصلها واتفقا على البناء
المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون متبوعا بالالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع

بالوجميع بين حر وعبد فلا يلزم ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف ان
يقول العقد قام بالف بلا المواضعة فكان ذكر غير الثمن ذكر الثمن بالف وقد فكان ذكره
هو الاعراض اي عن المواضعة السابقة على البناء اي على انه لم يحضرهما اي وقت
العقد او اختلفا اي قال
واحدا ثابتا على المواضعة السابقة
وقال الاخر ما اوضعنا عليها
اي قدر الثمن
عملا بالمواضعة
الخ اي بعتك البيع في الثاني
عملا بما كان في الاول
الخ كلمة ان وصلية
الخ لالتقاء على الانزل
البيع بانه لا يودي الى النزاع
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء التقا على الاعراض عن البناء او على انه لم يحضرهما
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في امر
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى المسمى بالصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر والنكاح شرط لكن لا مطالبة من جهة العبد بخلاف
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجوب خلو العقد عن الثمن في البيع
فلذا وجبت القيمة ولم يعتبر العمل بالمواضعة والنكاح في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين ومعنى صورة المواضعة فان
يواضعا على ان نكيحها وليطلقها او ليعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه على شيء ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها فعلى هذا المتصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور المعفو عن
القصاص النذر ونحوه ان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استباغ
البضع فان هزلا بأصله بان قيل لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
التقا على البناء او الاعراض او عدم ذكر شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يهبها حالا بمائتين ويكون المهر
في واقع الحال التقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان التقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان كل واحد الالفين كان على سبيل النزل والمال لا يثبت مع النزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لان في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على النزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن ليس بمقصود فيه فيكون تصحيحه اصلا مقصودا فيرجح جانب التسمية على النزل وان كان في الجنس بان كان اصنافا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر مسمى وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما تصادقا ان النزل بالمسمى المال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه يجب المسمى حيا لجانب الجد كما في البيع اذا كان المال منيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب به دون الذكر والتسمية فان ذكر لا صلة بان سمى شيئا على ان يقيما هذه العقود ويحضروا الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان النزل لا يؤثر في الخلع عندهما والاختلاف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل النزل لان النزل بمنزلة الخيار فسووا اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل النزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اعتبار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه
لان النزل بمعنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان شاءت المرأة فحينئذ يجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال جماعا اما عندهما فظاهر لان النزل باطل
من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان النزل قد يبطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم جماعا وعلى
ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضر هما شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان فيه نظر في القدر بان يوضعا على
ان يسميا الفين مثلا بدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناء هما على المواضعة بعد المجاز
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان النزل لا يؤثر في الخلع عندهما وانكان مما يؤثر في
المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ويسلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر النزل فيه بمعنى انه
لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وانكان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت حتى ان المال في النكاح وانكان متبوعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعليق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند التفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضر هما وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما ظاهر لما مر
انفا واما عنده فلما ذكر في جانب الجعل ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر لبطلان النزل والاعراض
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل الكلام
في الجنس بان وضعا على ان ذكر في العقد مائة دينار ويكون المبدل فيما بينهما مائة درهم بحسب المسمى عندهما كما
حال سلوا اتفقا على الاعراض على البناء او لم يحضرهما شيء واختلفا ببطلان النزل في الخلع المال يجب بحسب المسمى
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان النزل بالاعراض وان اتفقا على البناء وقع الطلاق فهو لها

للنسيء الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يخبر بما شئ وبسبب النسيء وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات واما ان كان في لك اي المنزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يوضعا على ان يقرا البيع بحضور الناس لم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يوضعا على ان يقرا النكاح والطلاق بحضور العامة ويكون
بينهما اقرار فالظاهر بطلانه لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والخبر عند اذا كان باطلا فالاخبار
بكيفية لبصير حقا والمنزل في الردة كفر اي ذا لملفظ بالفاظ الكفر لا يصير كافرا ويرد عليه كيف
يكون كافرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لانه جاء بها هزلا يعني انه لم يكفر بلفظ هزل به من غير اعتقاد فلن
بعد النزول الكوية استخفافا بالدين وهو كفر بقوله تعالى ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسنة عطف على ما قبله وهو اللغة الخفة والاصطلاح عرفه المصنف بقوله وهو البين بخلاف الخ وبحسب الشرع اي كان بيانه شرعا وهو
التفسير والتقييد اي اخراج الحكم من العموم او الاطلاق او تغيير المال اما فالاول كقوله تعالى في الآية المتقدمة
فيكون مطلقا بالاحكام كلها ومنها ما ذكر عند الشافعي في اول سبع البقر وهو قوله تعالى لا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما اذ في الآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره وهو لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الاولاد والازواج والمماليك التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بالتبذير ثم تحتاجون
اليها فتسألهم وهو قبيح والثاني ان لا يكون الآية من فيه والمعنى ان يكون معنى اموالكم اموالهم واضافتها
اليهم لاجل القيام تبذيرا وخرج لا يكون تمسكا لمن خص فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يتبين منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال ما لم يتبين منه الرشد لانه يصير مبذرا بعد
هذه المدة جدا او في مدة البلوغ اثنى عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضعف
فلك يصير جدا فلا يفيد بتسليم المال بعد مضي هذا القدر اذ عدم اعطاء المال ما جعله عليه ولكنه استظهر الامر لما عنده
وهو كونه مجبورا على التصرفات عنده لا يكون مجبورا عندهما يكون مجبورا على اشياء لا يتوقف بلوغه عندهما

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله النزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله النزل كالبيع جاز
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع ونحن نملك عنده ما فيما لا يبطله النزل واما فيما يبطله
يحجر عليه فنطر اليه كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته ويتبعه سائر تصرفاته لانه يبتنى على بنائه
فيكون كلا على المسلمين بخلاف نفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله والخروج المدينين
موضع الاقامة على قصد السير اوناه ثلثة ايام وانما لانها فى الآلية الى الحطاب لبقاء العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم وما لا يضر فمتعلق الرخصة
ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر رباعيات الاربع وتاخير وجوب الصوم اعدة من
ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن مبيحا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض
اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا مقيما ثم
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قبل ايام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال صحته
تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر
الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة من النبى عليه السلام حيث
المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم الصفر عامة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا قصد
ثلثة ايام بلياليها فكان القياس ان لا تثبت الرخصة بمجرده لكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة
حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والاختيار عطف

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فإن خطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثماً بل يستحق أجراً واحداً ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد أو قصاص فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثماً كإثم الزنا
وإن رأى شبحاً من بعيد فظنه صيداً فرمى إليه فقتله وكان إنساناً لا يكون آثماً كإثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إن أتلف مال إنسان
خطأ ووجبت الدية إذا قتل إنساناً خطأ لأن كلاً منهما من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح طلاقه أي طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع
به الطلاق عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقع قياساً على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحن
نقول إن النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب أن ينعقد بيعه أي بيع الخاطئ كما إذا أراد أحد أن يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا وقبل المخاطب فإنه يثبت وهذا معنى قوله إذا صدقه خصمه وقيل معناه أن
يصدق الخصم بأن صدر الإيجاب منك كان خطأ إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسداً لأن جريان الكلام على لسانه اختياراً فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والإكراه عطف على ما قبله وتحته الأنواع المعترضة المكتسبة وهو حمل الإنسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الإنسان
مباشرته لولا الحمل عليه وهو أي الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ أي
الإكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول إن لم تفعل كذا لأقتلنك أو لأقطعن كذا فيعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الإكراه بالقيد والحبس مدة مديدة أو الضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فإنه يبقى اختياره لكن لا يرضى أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم
بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته ونحوه فإنه لا يعدم الرضا ولا الاختيار كلاهما وإنما الإكراه بجميع هذه الأقسام لا ينافي الخطاب والأهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والأهلية أثبتين من خطر وإباحة ورخصة يعني أن الإكراه أو العمل ينقسم بهذه الأقسام الأربعة في بعض المقام

له مولانا عبد العلي رح ١٢

العمل فرض كل النية اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه ليفترض عليه ذلك واصبر حتى يموت وقيل عليه الاثم
التي نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل حرام كل الزنا قول التفسير صحيح فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجئ وفي بعضه
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه بخير لبس ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه يبيحها والفرق بين الاباحة والرخصة ان
في الرخصة الاباحة لذلك الفعل بان تقع حرمته بل العامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وتبقى الاباحة
الى فكر الاباحة دخولها في الفرض او الرخصة لو كان المراد بها اباحة الفعل سقط الاثم في الصبر حتى الفرض ما كان
بدون الاثم في الصبر في الرخصة فافطار الصائم المكره كان جائزا فرض وان كان مقيما فرخصته لم يجد بيانه اي
الاقدام والامتناع فيبقى الاثم والثواب حتى يكون مباحا جاز لانه في الاختيار الا بقاء الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فاعارضه اختيار صحيح لم يختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان لكن بقاء
الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح انيكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ولذلك حكمه والا فلا يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال في بعض الافعال حتى ينسبوا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فجعل المكره هو آخذ بالفعله ثم فرع على هذا القول على الاول
لا يصلح المكره فيكون آلة لغيره لان المتكلم بلسان الغير لا تتصور فاقتصر عليه اي حكم القتل على المكره بالفتح فان
القتل مما لا ينفسخ لا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة يتوقف
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه الاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فاكراه بها احد يتكلم بها يبطل بالاكراه وتنفذ على المكره بالفتح فقط فكان تحميله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه فيقتصر على المباشر ههنا ايضا والمكره بالفتح الآلة فيفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا فاجازه
بعد زوال الاكراه يصح لان الفاسد يملك بالاجازة والفسخ الاقاريري كلما كان صحيحا بتعدد على قيام المخبر بها وقد فاسدت لانتهاء
على حد عدم ثبوت الخبر بها لانه يتكلم فعلا للسيد عن نفسه لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لان
يتصور مجازا مع قيام دليل الكذب وهذا الاكراه الانعدام تسمى بها كالاقوال فالصلح انيكون المكره فيه آلة يقول كما
والزنا فيقتصر على المكره لان الاثم الخطاب يتصور كذا الحكم بالغير فيتصور فاذا اكره الانسان على الزنا اي كل في الصور عليه الاثم

انكان صائما وكذا لو اكره ان يأكل مال غيره ثم الاكل والآمر لكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره والآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لأن منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جايعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت اليه بالاكل وان كان شبعانا يجب عليه قيل لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جايعا او شبعانا لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فعليه الحد ويكون آثما ولا يتعلق بهذا الفعل الا الامر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الايام الحيض ينبغي ان يكون عليه ايضا مقتصرا على الفاعل وآثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجح على المكره الآمر ام لا والثاني الى القسم الثاني من الافعال بالصلح المكره وشبهه ان كان آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال الخليفة او النفس احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آثما وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا وامرا المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية عند ابي حنيفة رح عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم ما صححه المصنف من الاكراه ولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن نقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيم الى احد اقوال والحرمات انواع حرمته لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قطعا اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا لا حكم له اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه الخطر وقيل اذا زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع فلهذا سقط الاثم عنها وقتل المسلم فانه حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد ليخلص نفسا او عضوا فضلا الاكراه في حكم العمد فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره تصير حلالا لان الاستعمال نوعان

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة
المخمصة والاكراه مستثناة عن فلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح
وحرمته غير ساقطة لكنه ترخص فيه في حالة الاكراه باجراء ما هو اخف فحكم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه فان
احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فاجرا بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه ترخص فيه لدفع الشر لعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك
ثم نصين حرمتيه بعذر وال الاكراه لبقاء عصمة فلم يضمن في حكم الرخصة ولم تعرض لقلم الاباحة لما
قدمنا انها اما دخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا لا ترى الاجل ان الحرمة لم تسقط في القتل اثما لكن
والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لله عز وجل لاعلاء دين الله تعالى و لاقامة
الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في عداد السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى
بقلب حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اهل بيته وازواجه ذرياته وسلم
يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد هذه الحواشي
في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلعم
في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداره في غرة شهر المولد من الربيع الاول
من السنة المذكورة وفي تاريخ كان عمر ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالم ببركة رسوله صلعم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وشفيعا لي المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق
العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ط

تمت

حمد المن وصف نفسه بالبقاء وسكم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي
ان من اجل كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب منار الانوار للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار وشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى ابشرحه جمع من العلماء وقصد لخدمته حشم غفير من الفضلاء منهم
الشيخ الكمال الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بشيخ جيون بن ابي سعيد
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصخدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الايثوي اللكنوي اختصره من شروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح بن الملك وغيرهما وسماه نور الانوار وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر الحادي الاولى سنة ١٠٤٨ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتداءه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على نسخة مكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاءه ايثي حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات الغورب واخذ العلم من علمائها وقرر فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الغورب ثم انطلق الى السلطان عالمكير فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ حليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في الحافظة
قوية يقرر عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى ايثي ودفن فيها
ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي لستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار الهندستان للفاضل الميلمي المولوي غلام علي آزاد البلجرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابي القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه

بابي لسان يحير العبد مدحه ✤ دمي من ايادية ولحمي واعظمي ✤ ومن عشت دهرا تحت اكناف نظله

اروح بافضال اغدو بالنعم ✤ وفزت بعلم منه عز الكتاب ✤ وذاك لعمري حسرة المتعلم ✤ يبشرني في ظاهري وسرائري ✤ بارشاده عن كل ريب وماثم ✤ وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وخبياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار يستضئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد من سكان سكندر فور وفرغ خاتما حين قرر في الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها ۱۲۶۳ حين اقامته في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه ۱۲۶۶ حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط فرغ عنه ۱۲۶۶ حين اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد النصيرية الجلالية فرغ عنه في جونفور ۱۲۶۷ ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا ۱۲۶۱ ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا ۱۲۶۳ ومنها الايضاحات لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها ۱۲۶۱ حين قرري حاشية المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها كشف الاشتباه في شرح السلم لمحب الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه ۱۲۶۷ في اللكنؤ ومنها كاشف الظلمة في بيان اقسام الحكمة فرغ عنه ۱۲۶۱ في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه ۱۲۶۵ في الجونفور وهو متن متين في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد ۱۲۶۸ قرظ عليه علما الحرمين الشريفين وصفوة فضلاء الثقلين ومنها التحلية شرح رسالة العلامة محب الله الالهابادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه ۱۲۶۱ في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه ۱۲۶۱ في حيدرابادومنها ايقاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنؤ ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء فرغ عنه في اللكنؤ ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنؤ ومنها جبر الكلام في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبرابادومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن فرغ عنه في الجونفور ۱۲۶۱ ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس والحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشیته شرح الموجز لابن النفیس فی علم الطب فرغ عنه فی جونفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة فی احوال سفر الحرمین الشریفین فرغ عنه فی سنة ۱۲۶۰
وهذه التصانیف اکثرها متداولة بین الانام مقبولة لدی الخواص والعوام وله تصانیف اخر شرع فیها قبل مرض
موته فلم یمهله الزمان ولم یرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهدایة المسمی بالسبقایة لعطشان الهدایة شرع
فیها سنة ۱۲۶۴ فکتب من کتاب البیوع الی خیار العیب وشرح کتاب الذبائح علی حدة ولعلی لو تم لبلغ عشر مجلدات کبار
ومنها حاشیته بدیع المیزان کتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشی الحاشیة القدیمة کتب منها نحو
اجزاء وما من کتاب من الکتب الدرسیة الاوله تعلیقات مفیدة وکان ولادته فی حادی وعشرین من شعبان سنة ۱۲۳۹
فحفظ القرآن وکان عمره عشر سنین ثم اشتغل بتحصیل العلم بغایة الشوق فقرء کتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققین خلاصة المدققین مولانا محمد امین اسعد اوصله الله الی
غایة ما یتمناه ابن مولانا محمد اکبر رحمه الله العلی الاکبر ابن مولانا المفتی ابو الرحمن مولانا المفتی محمد یعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزیز ابن المفتی مولانا احمد سعید ابن ملا قطب الدین الشهید السهالوی اللکنوی المشتهر اسمه فی الاطراف المعروف
فضله فی الاکناف رحمهم الله نسبه ینتهی الی سیدنا ابی ایوب الانصاری صاحب رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم
فلما توفی والده سنة ۱۲۵۳ اشتغل لتحصیل بقیة العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الکرام منهم قاموس العلم
والکمال بحر الفضل والافضال جد ابیه مولانا المفتی محمد ظهور الله المتوفی سنة ۱۲۵۶ ومنهم المحقق الجلیل الاکمل مولانا
المفتی محمد اصغر المتوفی سنة ۱۲۵۵ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مرکز دائرة التحقیق
شمس سماء التدقیق ذو التصانیف والتالیف مولانا المفتی محمد یوسف ابد الله فیضه وحفظه عن جمیع الآفات التکلیف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققین امام المدققین سند الفضلاء سید العلماء ذو المقام الجلیل الافخر الذی لا تحصر مناقبه
ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله علی رؤس العالمین والبقاء لکن قرء اکثر الکتب الدرسیة حضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصیل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس مجلس الافادة وفاض منه کثیر من اهل الاستفادة وکان کیا
تقیا ذا الطبع السلیم والفهم المستقیم فکان علماء عصره لینبطون ولقوله لیعتنون فاجتهد فی التدریس والتصنیف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ۱۲۶۰ الی البلدة المعروفة بباندا حفظه الله عن شر الاعداء فعظمه رئیسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض الیه انتظام المدرسة فدرس حمد الله تعالی هناک نحو تسع
سنین وکان ولادتی فی تلک البلدة فی سادس وعشرین من ذی القعدة سنة ۱۲۶۳ ثم سافر منها الی وطنه وکنت انا فی
ذلک الوقت ابن خمس سنین فاقام فیه سنة واحدة ثم سافر الی جونفور صانها الله تعالی عن الشرور فعوض الیه رئیس
تلک البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محی السنة السنیة مروج الشریعة البهیة الحاج محمد امام بخش
المتوفی فی المکیة المعظمة سنة ۱۲۷۵ المدرسة الامامیة الحنفیة فدرس هناک نحو تسع سنین وفرغ عن التحصیل کثیر من
الطالبین ثم سافر الی البلدة المعروفة بجید راباد صانها الله تعالی عن الشر والفساد فی سنة ۱۲۷۱ فجعل مدرسا للمدرسة

المنارة ديوان الممالک النظامية اتصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ملاذ ارباب التحقيق الى حقبة السمنية من كل فج عميق وتيار جه اصحاب التوفيق الى سدة العلية من كل مرمى سحيق موید الاربن القويم كاشف الطريق المستقيم **شجاع الدولة مختار الملک النواب السيد تراب علی خان بهادر سالار جنگ** لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفی السنة التاسعة والسبعين بعد الالف والمائتين تشرفت بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه فحضرت بخدمة الشيوخ العظام ذوی المجد والاحترام منهم المشتهر فی المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر المحدث بحر علم الله المتعال مولانا المفتی **محمد جمال** الحنفی المتوفی فی ذی القعدة سنة ۱۲۸۴ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المفسر النبيه مهبط انوار العز نز المنان شيخنا ومولانا **احمد بن زين بن دحلان** الشافعی فتح الله فی عمره ووسع فی قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادی الی السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الحضائل والفضائل مولانا **علی الحريری** ملک ياشبلی المدنی ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوی مولانا **محمد العزب الشافعی** ومنهم مهبط انوار الولی مولانا **عبد الغنی** المجددی الدهلوی نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد مولانا **عبد الرشيد** ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله فی مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد فلما رجع من الحرمين الشريفين الی حيدرآباد فوضه مدار المهام العدالة العالية النظامية ۱۲۸۳ جری بحكم بحبس الانتظام وقضی لغاية العز والاحترام وفی الجمادی الثانية ۱۲۸۳ ترخص مسافرا الی لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقده كما هی دأب ارباب الوطن يصرون علی القيام فی الوطن لكن لما كانت وفاته فی هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك فی الكتاب مسطورا لم يستقر ارادته علی قيامه هناك فرجح الطاعة النواب مختار الملک بهادر فسافر من الوطن الی حيدرآباد فی اوائل الجمادی الثانية ۱۲۸۴ ووصل بها فی شهر رجب، وكان رحمه الله تعالی ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام يخبره الله بالبشارة فی المنام ومن ذلك رآه فی ذی القعدة من السنة الماضية ولم يكن فی ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول للاصحاب يقبض روحی ملک الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل آخر فانی قريب اخبرنی الله تعالی به فمرض مرض الموت فی صفر المظفر ۱۲۸۵ فاشتد مرضه كثيرة وعشيا وكان ذلك امرا مقضيا ورأی فی آخر الجمادی الاولی فی المنام كان رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول ليس عندی زاد لسفر دار البقا فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البر والشفا فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن الدواء عقول اللبيب الی ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجيز فی بجميع ما قرئت لديه من كتب المعقول والمنقول بما اجازه شيوخه الحرم المحترم فی البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الی حضرة رب العالمين ودخل فی اعلی عليين وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالعذا الزمان يصر علی فناء العلماء ويكب علی اقتناص الفضلاء فالله المشتكی من هذا الزمان يصر علی اساءته وان احسن ندم من سباعته وكان قد اوصی ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاہ یوسف القادری من اولیاء الدکن فصلینا علیہ بعد صلوۃ الظہر ودفنا حسب الوصیۃ ولی فی ذکر خصائلہ الحمیدہ وشمائلہ الفریدہ وما وقع لہ من زمان ولادتہ الی آخر عمرہ رسالۃ مستقلۃ مشتملۃ علی فصول

ہی للمہمات اصول سے

وانا الذی راعین باحکام ضنت	والنفس ان ضنیت بذا رحبت وان	لم ترض کانت عنہ ذلک خاسرہ
کانت علیک النفس قد ما حاذرہ	عن بنا البر المہیمن صادرہ	من شار بعدک نلیمت انت الذی
یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا	وزینت فیہ فلیت انی لم اکن	اولیت انی قد سکنت مقابرہ
عینا بہ انسان قطب الدائرہ	سکنتہ اخران عدت متکاثرہ	یا قرطب قد صرت بیت العلم او
یا نفس صبرا فالتاسی لائق	یارب فارحم وانسق نرجیہ	بسحائب من فیض فضلک عامرہ
حاز العلا والمعجزات الباہرۃ	بوفات اعظم شافع فی الآخرہ	المصطفی زین النبیین الذی

فتوجہ ذو المروۃ والاستنان صاحب البر والاحسان **محمد علی نخشبخان** اللکنوی صاحب مطبع اعلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیتہ المسماۃ **بقمر الاقمار** ما عطی لنسخۃ الشرح التی صححہا مولانا المرحوم من نسخۃ نسخت بید المصنف فامتنعت وطلبت وقد جہد غایۃ الوسع والطاقۃ حین الطبع فی التصحیح والمقابلۃ الفاضل المزین عرائس افکارہ بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمہ اللہ القوی آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعہ تاریخ وفات جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندر پوری صانہ اللہ عن الشر المعنوی والصوری المتخلص بہ عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم	رفع اللہ عنہ ما عشرہ	فی الدعا والذی لفیدلہ

ایضاً

در فارسی

کرد رحلت چو فاضل بیمثل	در فراقش چہا الم دارم	ہمچو اوراق گل ز شبنم تر
دامن از اشک گرم نم دارم	تا بسالِ وفات از عاجز	ہاتف غیب گفت غم دارم ۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم	نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر	وہ جامع تہے معقول ومنقول کے
عجب اونکا تہا علم وفضل وہنر	ہزارون ہوی درس سے مستفید	ہوئے اونکے شاگرد سب نامور
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تہی	نصیحت مین اونکے بہت تہا اثر	بخار اونکو عارض ہوا چند روز
نمایان ہوا شمس کا پہر کچہہ ضرر	علالت بڑہی اونکی شام وسحر	

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن
نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر
تھی انیسوین ماہ شعبان کی

دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
خدایا اونہین اپنی رحمت سے دے
بہت حور و غلمان موتی کے گھر

ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل

پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال
ہوا عالم انخانہ قمر

۱۲۶۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل یلعمی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اللہ الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
بسوی روضۂ جنت از ین پر
ز روی آگہی بہر وفاتش

ندا آمد ز ہاتف مات بالخیر
ایضاً از عالم موصوف
والعاقبۃ ھی للمتقین

۱۲۸۵ھ

ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و کمال
جنکو القاب خرد مندی ہنر و دیگر
اونکی جب شیرین زبانی کی صفت کرتی لگا

عرش سے مجکو فرشتے تنگ شکر دیگئی
دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ رحلت
رنج بے پایان دل عالم کو یکسر دی گئے

جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال
ایضاً
چرخ سے آواز آئی داغ دل ہر دے گئے

۱۲۸۵ھ

فہیم و ذکی عالم باوقار
سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
جنہین لوگ کہتے تہے عبد الحلیم

نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ
ہوی سیر باغ جنان سے جو سیر
ملک نے سے بولا کیا گل چراغ

کیا مین نے تاریخ کا جو سوال
قطعہ تاریخ از مشہدی
سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم
وا دریغا حسرتا دردا دریغ خانہ حیف
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت

۱۲۸۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبۂ و برادر من
بود از بندگان خاص خدا
عالم و حافظ کلام شریف

حاجی کعبہ بود او بخدا
سالہا شد شمارہ شغل او بعلم و عمل
گشت سازد فلک اگرچہ وفا

نام او شہرہ بہفت اقلیم
بود عبد الحلیم مولانا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن

شد از ذریب جنت المأوا
بست و نہ بود از ربیع شعبان
کو سفر کرد سوی ملک بقا

۲۹

ہاتفے گفت سال تاریخش
عالم باعمل بمود فنا

۱۲۸۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرفعلی اشرف

جناب مولوی عبدالحلیم آج — ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ — خیال آیا لکھون تاریخ اشرف

کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ ۱۲۸۵ھ

ایضاً

آہ زجور فلک صاحب خلق عظیم — رفت زدنیا دون گشت بجنت مقیم

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب — واقف اسرار دین ازہمہ علم علیم — کز مددش ہم او بیشک و بی گفتگو

بس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم — از ہمہ عالم گذشت رخت زگیتی ببست — ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم

گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او — واقف راہ خدا مولوی عبدالحلیم ۱۲۸۵ھ — تمت

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواصان علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع تردیک و دور و عنایت فرمایان عنیبت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ اندرون کتاب **نور الانوار** بحشی **قمر الاقمار** از تصنیف دلپذیر جناب الد ماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استادنا حاجی **محمد عبدالحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تبزیین تحشی آن بطریقہ خوش سلوب بجنت و شقت سرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع ہادی کے مزین بطبع کرایا مین نے درخواست حسب مراد قانون بستم ۱۸۴۷ء واسطے ادخال بی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت بحشی و تالیف پر نظر فرما کے عرق ریزی مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹھاوین والا حسب منشا رقانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جاوے گی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخہ مطلوب ہون نزدیک خواہ دورہون

*** شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع ہادی کے پاس سے بارسال زرمنگالیون بر رسولان بلاغ باشد و بس

الراقم

محمد عبدالحلیم ابو الشفاء

واسطے سنداس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع ہادی کی ہی ہر مطبع ثبت کی گئی

محمد علی بخش خان مہر مطبع ہادی