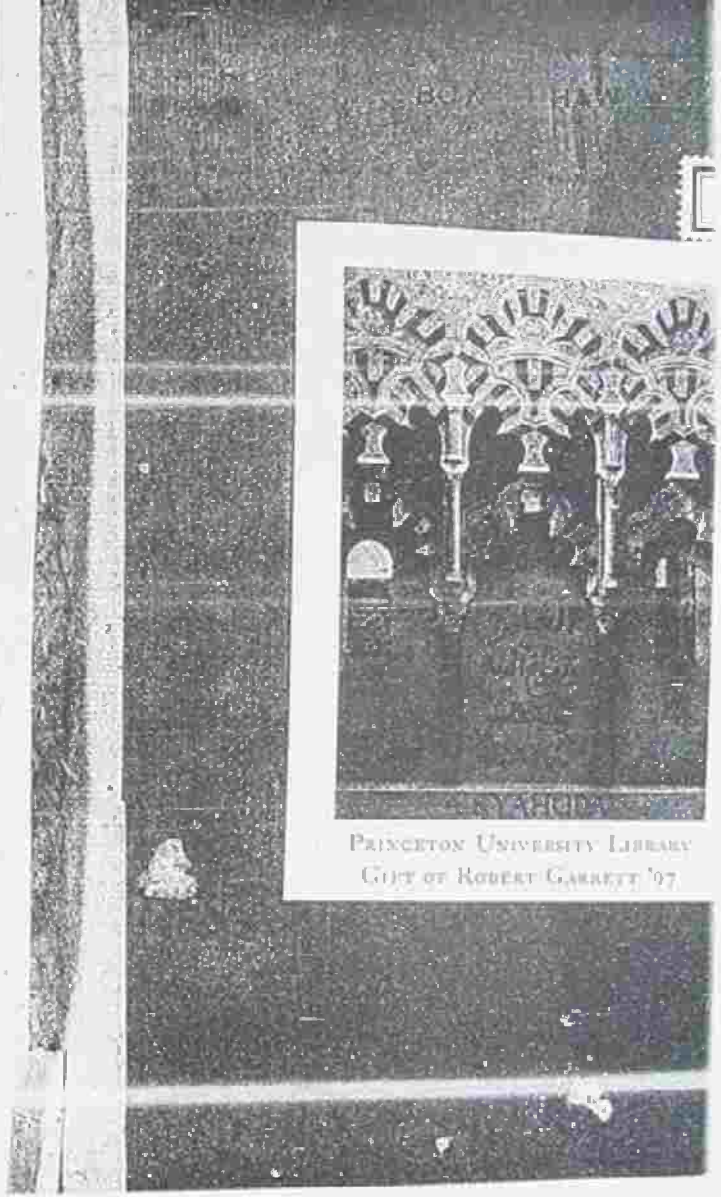
هذا كتاب شرح المنار للنسفي
شرحه العلامة شرف الدين بن كمال القرعي

٣

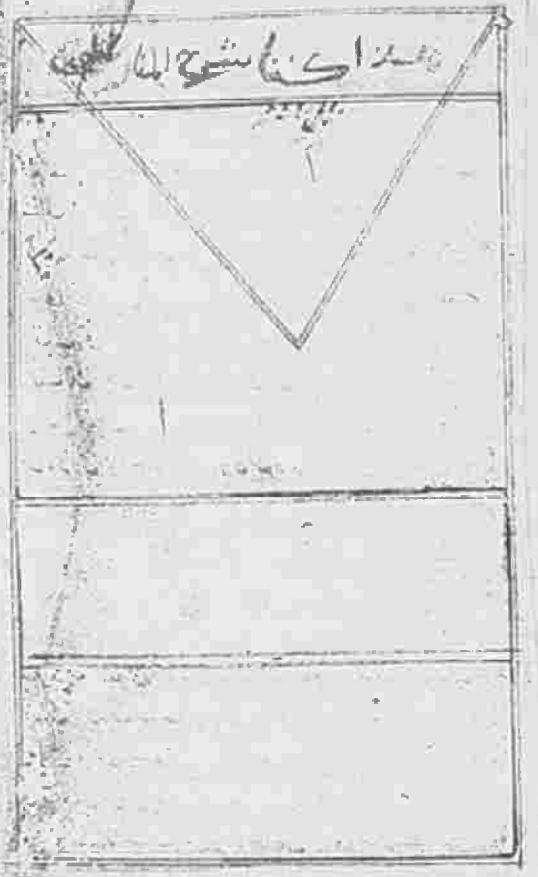
قال في كشف الظنون
منار الانوار
وشرحه العلامة شرف الدين بن كمال القريمي
وهو شرح بالقول وفرغ منه ٧٥٢
فصار احسن شروحه



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
GIFT OF ROBERT GARRETT '97

2

شرح منار ابن كمال الفقيه كذا في كشف الظنون



من كتب حافظ الصدر ...
خزينة ... داود ... ١٢٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرف خواص نوع الانسان بالهداية الى مناهج
استنباط الاحكام الشرعية وسرج قلوبهم بانوار حجته لاستخراج
لطائف النكت واقتباس غرائب العلوم الاصلية والفرعية والزمهم
باستعداد ادراك المعارف الاهلية والحقايق الربانية عن الادلة
العقلية والسمعية وجعلهم ايمة يقتدي بانارهم ويهتدي بانوارهم
في المسالك العلمية والمذاهب العملية هادين الى طرق النجاة داعين
الى سبل الخيرات الستية التي حازت في موارده اهار مصادرها
ابهام ذوي الاوهام الفاسدة الردية وضلت في تيهائها الطوائف
المبتدعة المليّة فسبحانه من قام بانارة منار الدين بايمّ القطعية
واعلى معالم العلم بالبراهين اليقينية واظهر شعائر الشرع في الملة
الحنيفية باحكم قواعد الفقه بادلة الحنفية والصلاة على من اختص
باحسن السجية وافضل العطية الذي ارسل الى الناس كافة رحمة
للبرية موصلا الى السعادات السرمدية الكرامات الابدية والمقامات
العلية محمد بن عبد الله المؤيد من الله بالمعجزات الجلية والحجة
القوية على الدوام اصحابه مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وادلاء الجنة رضوان
الله تعالى عليهم من بعدهم من المجتهدين الذين قادوا اكتاب الكتاب
وتسنموا هبة السنة وبعد فيقول اضعف عباد الله العلي شرف

ابن كمال بن حسن بن علي ابن كنت في حداثة سني مشغوفا باقتباس العلوم
الشرعية واجتناء ثمارها من القواعد المرعية اذهي وسيلة الزلفى
وفيها شرف الاخرة والاولى حتى طالعت اكثر كتب الاصول وتتبعت
ما فيها من الابواب والفصول وقرات بعضها على الايمة الاعلام
وسمعت بعضها من الاجلة الكرام وان المختصر الموسوم بالمنار المنسوب
الى العلامة النسفي تغمده الله برضوانه من بين ما جمع لامهات
المسائل واحوى لمتون الدلايل واضبط لما انتشر في كتاب الشيخ الامام
فخر الاسلام برّد الله دار السلام غيران فيه وفي محصول الامام فخر
الانام بقّاهما الله دار السلام غيران فيه غوامض اسرار محتجبة تحت
استار رموز دقايق تكل مع الايجاز والاختصار والمحققون من مشايخنا
جزاهم الله عنا خير الجزا جمعوا له فوايد يرفع عنها الحجاب ويكشف
عن وجهها النقاب الا ان بعضها في غاية الاختصار غير واف لما في
الكتاب وبعضها قد جرى فيه نوع من الاطناب وكشف المصنف
عليه الرحمة فيه عن دقيق يحتاج الى توضيح وتحقيق فاردت ان اجمع
ما تمس الحاجة اليه وانتخب ما هو المعول عليه واضيف اليه ما سمعته
من اساتذتي المحققين وايمتي المدققين فسودت اجزا يسيرة
في مدة قليلة وطرحتها في زاوية وكان يصدّ عن تبييضها مهابة
العثور وخيالة القصور ولما طرت بجناح همتي الى طواف بيت الله
الحرام ناويا ادا حجة الاسلام قاصدا الى زيارة روضة سيد الانام
عليه الصلاة والسلام وخططت رحلي في ديار الشام صينت
عن استيلا اللئام اتفقت المجالسة مع علمايها الكبار والمباحثة

مع تقابلها الاخبار فرضت بعض الاجزاء المسودة عليهم ليتمرغشى ما عن
سمينها وصحيحها من سقيمها فاطلعوا فيها واستحسنوها غاية
الاستحسان والتمسوا تبييضها في اقرب الازمان لتستكمل بها الطلبة
الاخوان والهمة الخلان فغلبت ملتمسهم والتزمت مقترحهم وبيضتها
في طريق المجازمع مونة الارتحال والاختبار وعدم تيسر اسباب الكتابة
والاعتذار فها انا ذا ايا ما بالنظر والاعتبار في امجاد الله تعالى بما يرتضيه
الاولوا الابصار ان سقط من في قلبه من الحسد دا وما هذا الامن كرامة اكرم
المواطن وزيارة اشرف الاماكن مع النية الصادقة الصادرة من خلوص
الباطن وما كان قصدي من هذا التاليف ان ادون اسمي في ديوان
المصنفين ولا ان ادرج ذكري في طبقات المولفين بل الغرض الحامل
عليه رياضة الطبيعة وامتحان الجبلة وتسهيل الطريق على المتعلمين
وتوسعة الباب على المقتبسين والكريم يقيل عثرتي ويصفح عن زلتي واللئيم
الذي لا يميز بين طيبين الذباب ويفيق الغراب فطعنه لا يعنيه اولوا
الالباب والله ملهم الحق ومعلم الصواب بسم الله الرحمن الرحيم
والاعتماد على كرمه العميم ولطفه الجسيم قوله افاض الله عليه سحائب
غفرانه اعلم ان اصول الشرع ثلاثة لما كان هذا المختصر مولفا في علم اصول
الفقه الذي يبحث فيه عن احوال الادلة الاربعة من حيث تثبت
الاحكام الشرعية واحوال الاحكام الشرعية من حيث تثبت بالادلة
الاربعة شرع المصنف عليه الرحمة اولا في بيان الادلة للاحكام الشرعية
اجمالا ثم بينها ثانيا تفصيلا فالمراد من الاصول الادلة لان الاصل
ما يبتنى عليه غيره وبنا الاحكام على هذه الادلة والشرع وضع الامر

سابق الالباب الى الخيرات باختيارهم المحمود وهو اما بمعنى
الشارع كالعدل بمعنى العادل او بمعنى المشروع كالخلق بمعنى المخلوق
والغرض بيان محتملات اللفظ لا تعيين المراد وان كان الظاهر هنا
ان يكون بمعنى المشروع وهو الفقه فقد رجع اصول الشرع الى اصول
الفقه وهي العبارة المشهورة فيما بينهم وسبب العدول عنها التنبيه
على تعظيم الاصول لكونها مثبتة للموجبات الالهية والتعميم لكون
الشرع متنا ولا لاصول الدين وفروعه ولتواجد احتمال ارادة المعنى اللغوي
من اول الامر وقول من قال الفقه هو الوقوف على الاحكام الشرعية
ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام الشرعية لا للوقوف
مردود لظهور ان المراد من الفقه الاحكام الشرعية المستنبطة من
هذه الادلة لكونه حقيقة عرفية فيها وانما لم يعد العقل من الادلة
مع انه حجة في الاعتقاديات والشرع يتناولها لان عرضه بيان
الادلة المختصة لشريعة نبينا عليه السلام ولهذا قيد والقياس
بالمستنبط من هذه الاصول احترازا عن المعقول المحض فلا يرد
السؤال بشرايع من قبلنا لانها غير مختصة او داخلة في الكتاب
او السنة ولا قول الصحابي لكونه ملحقا بالسنة لاحتمال السماع
ولا التعامل لكونه ملحقا بالاجماع ولا العمل بالاحتياط لانه ملحق
بالسنة اذ هو عمل يتولد عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وانما لم يقيد المصنف القياس بما قيد به غيره وهو المستنبط من
هذه الاصول لانه هو التعدية المخصوصة وهو فعل القايس وليس
بمستنبط منها بل المستنبط منها هو الوصف الصالح للعدل وليس

يصدق احدهما على الاخر ولهذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله
والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط والدليل الشرعي اما مستقل
في الدلالة على الحكم فهو اصل مطلقا او غير مستقل فيها فهو اصل من وجه
والاول اما في المرتبة العليا وهو الكتاب او في الوسطى وهو السنة
لتوقف حجيته ما على الكتاب او في السفلى وهو الاجماع لتوقف حجيته
عليهما والثاني هو القياس لا نه وان كان اصلا بالنسبة الى الحكم في
المقيس لانه فرع على الحكم في المقيس عليه وعلى دليله فهو نوع ممتاز
عن الاصول الثلاثة فصار امتيازه فاندرج بالذكر بقوله والاصل الرابع
وبهذا تبين وجه الحصر والترتيب فان قيل كما ان القياس محتاج الى
الاصول كذلك الاجماع محتاج الى سند شرعي وهو احد الاصلين قلنا
الاجماع وان احتاج في تحققه الى السند الا انه لا يحتاج في الاستدلال
به الى ذلك السند بل يثبت به الحكم من غير نظر اليه بخلاف القياس فانه
لا يمكن الاستدلال به الا بملاحظة احد هذه الاصول على ان الاجماع عند
البعض قد يكون بدون السند بان يخلق الله تعالى علما ضروريا
وانما نال واجماع الامة اشارة الى ان المعتبر في الاجماع اجماع امة محمد
عليه السلام لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة على ما
تفيده الاضافة من الاختصاص قال العلامة صاحب الكشف
والتحقيق عليه الوحي الاستدلال بافعال النبي عليه السلام داخل
في الاستدلالات الفاسدة والمعترض عليه بانه لا يصح الادخال
مطلقا لجواز الاستدلال بها على الندب والاباحة قلنا الاطلاق
ينصرف على الاستدلال بها على الوجوب باقتضاء الكمال عليه الاستعمال

في

في الاصطلاح حتى صار بمنزلة اللقب له قوله اما الكتاب فالقرآن اعلم
ان القرآن يطلق على معنيين المجموع المشخص المعروف عند كل احد
في العرف العام وهو الذي ينتظم الى سور وايات وغير معين بفصول
وغايات فبهذا الاعتبار لا يحتاج الى التعريف لعدم الخفاء فيكون
تعريف الكتاب به لفظيا لكونه اشهر منه وباقي القيود للاحتراز
والتمييز عن المعنى القائم بذات الله تعالى لاطلاق القرآن عليه
في قولهم القرآن غير مخلوق والمفهوم الكلي الذي يصدق على المجموع
وعلى كل جزء من اجزائه في العرف الخاص وهو الذي يبحث عنه
الاصولي لانبنا الاحكام عليه وذلك المفهوم الكلي لا يحصل الا
بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما لا يشاركهما فيها
غيرهما وهي كونه منزلا على رسولنا مكتوبا في مصاحفنا منقولا الينا
نقلا متواترا فلهذا عبّر عن هذه الصفات المذكورة ولم يتعرض للاعجاز
لانه ليس مشتركا بين الاجزاء اذ الاعجاز انما يتعلق بالسورة او بمقدارها
لقوله تعالى فاتوا بسورة وهذا اولى مما يقال انما لم يتعرض للاعجاز
لان اصالته لاحكام لا يتوقف عليه وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف
لانا لا نسلم ان اصالته للاحكام تتعلق بما ذكر من الاوصاف لظهور انه
كان اصلا للاحكام ومثبتا لها قبل تحقق ذلك الاوصاف عند السماع
من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتراز بقوله المنزل على الرسول
عما ليس بمنزل نظمه كالسنة او منزل على غير رسولنا كسائر الكتب
السماوية وبقوله المكتوب في المصاحف ما ثبت تلاوته دون
الحكم وبقوله المنقول الينا نقلا متواترا ما ثبت في بعض المصاحف

ونقل بطريق الاحاد كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيكون قوله بلا شبهة تأكيدا ويدل على دفع ما يقال ان في هذا التعريف دورا لان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن فانه كان متفرقا في صحايف فجمعوه بين الدفتين فيكون تصوره موقوفا على تصور القرآن فيدور وذلك لان تصوره لا يتوقف على تصور القرآن الا بالمفهوم الشخصي وتوقف المفهوم الكلي عليه لا يستلزم الدور فان قيل لا نسلم ان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن بل ما جمع فيه الصحايف مطلقا فلا يتوقف تصوره على تصور القرآن قلنا احد الامرين لازم اما كون التعريف دوريا او عدم كونه مطردا وذلك لان المصحف ان اريد به ما جمع فيه صحايف القرآن فذاك والا لم يخرج منسوخ التلاوة بقيد المكتوب في المصاحف فلا يطرد التعريف كذا قيل واما التسمية فالصحيح انها من القرآن ولكنها ليست من اول كل سورة عندنا بل اية منزلة للفصل بين السور وقال صاحب التلويح عليه الرحمة فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها في اوايل السور اية من القرآن انزلت للفصل بدليل انها كتبت في المصاحف من غير انكار السلف وفي هذا الكلام تعريض المصنفية بان متقدميهم اخرجوا التسمية من القرآن مع ظهور الدليل على كونها من القرآن لكن

المتأخرين لما رأوا ضعف هذا المذهب اختاروا كونها من القرآن من غير رواية عنهم وهذا مدفوع فان صاحب التحقيق قال روي هذا المذهب عن محمد وهو من افاضل المتقدمين وقد صحت الرواية عنه ايضا بقوله ثم تفتتح القراءة وتخفي بسم الله الرحمن الرحيم وقد رواه عن الامام وفيه دليل على ان التسمية من القرآن حيث فصل بها عن الثناء وصلها بالقراءة فقد صحت الرواية عن المتقدمين ايضا فان قيل الاختلاف في كونها من القرآن يورث الشبهة فيه فكيف يثبت كونها من القرآن مع انه لا يثبت بالشبهة قلنا لا اعتبار لذلك الاختلاف لظهور الدليل على انها منه فصح كونها منه في الصحيح من المذاهب لكن نفس الاختلاف مانع من تكفير من انكر كونها منه وعدم جواز الصلاة في الصحيح لفقد الشبهة في كونها اية تامة اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فلا يتادى بها الفرض القطوع به قوله وهو اسم للنظم والمعنى هذه عبارة جمهور الاصوليين وظاهرها ان القرآن اسم لمجموع اللفظ والمعنى لكن مرادهم انه اسم للنظم الدال على المعنى لا لمجرد النظم على ما صرح به المحققون منهم فيكون للمعنى ما خوذا فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل الامام فخر الاسلام العمل ما خوذا في علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله ما خوذا بطريق القيدية دل عليه قوله وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به وكما قالوا الايمان هو التصديق والاقرار ولم يعنوا بان الاقرار جزء الايمان وان المطلق اعليه انه ركن

زايد اذ لامعنى للزيادة الا انه يحتمل السقوط ومن المحال البين وجود
الكل بدون الجزء فلم يعتبر به الا كونه شرطا لاعتبار التصديق فكانه
لم يكن له حتى لو لم يقر لم يكن مؤمنا وان فرض انه مصدق فكما انه
يعتبر في الايمان التصديق يعتبر فيه الاقرار ايضا وبهذا التقرير
يرتفع الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في ركنية الاقرار وشرطيته وان
حققه بعضهم ويندفع السؤال بان المعنى لو كان قرانا لما يكون الحد
المذكور له متنا ولا اياه ومنهم من ذهب الى ان القران اسم للمعنى
فقط وزعم انه مذهب الامام بدليل جواز القراة بالفارسية عنده
حالة القدرة ورد المحققون هذه النسبة اليه وقالوا الصحيح من
مذهبه رحمه الله قول العامة لان اسم النظم والمعنى الا انه لم يعتبر
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة بل اسقط فرضية النظم فيه رخصة
اسقاط اذ هي حالة المناجاة مع رب العزة والكبرياء والغالب فيها
الدهشة والوهلة فربما يعجز عن القراة فيها من يحسن القراة
خارجها والنظم في هذه الحالة غير مقصود وانما المقصود المعنى
فسقط اعتباره في هذه الحالة تيسيرا له وعدم اعتبار النظم في بعض
الصور لا يستلزم عدم اعتباره في القرانية كما انهم اعتبروا الاقرار
في الايمان مع انه غير معتبر في صورة الاكراه لا يقال الرخص مختصة
بالاعذار ولا عذر حالة القدرة والاختيار لانا نقول العذر ثابت
هنا تعذر الاتيان بالعجز عن قراة النظم امر مبطن فيقام اقدامه
على المعنى مقام العجز كما اقيم الاقدام على السلم مقام الحاجة فان
قلت سقوط فرضية النظم في حق الصلاة لا يختص بمذهب الامام

او هو عند العجز متفق عليه لكن العجز التقديري كان عنده في حق السقوط
والتحقيق شرط عندهما فيه فما وجه تخصيصه بمذهبه رحمه الله قلت
وجهه ان النظم ليس بركن لازم عنده في حالة من الاحوال وعندهما
ركن لازم في الجملة فان قلت اذا كان سقوط النظم رخصة اسقاط ينبغي
ان لا تكون العزيمة مشروعة اصلا كما هو حكم سائر رخص الاسقاط
كالعذبة في باب السلم قلت الرخصة سقوط فرضية النظم لا سقوط
النظم وهي منتفية عنده وقيل جواز قراته بالعربي فيها باعتبار ان
المعنى موجود فيه وفيه ما فيه فان قلت في تشبيههم النظم والمعنى
بالاقرار والتصديق في اللزوم وعدمه اشتباه فان المعنى ايضا
يسقط في حال بخلاف التصديق فانه لا يسقط بحال اصلا قلت وجه
الشبه هو ان المقصود بالذات في البابين ما يدل عليها واعترض
بعض المحققين على مذهب الامام بان احد الامرين المحذورين لازم
وهو اما عدم اعتبار النظم في القران او عدم اعتبار القران في
الصلاة لانه اما ان يسمى المعنى قرانا ام لا فان سمي لم يعتبر النظم
في القران وان لم يسم قرانا والتقييد في الصلاة لم يكن القران
معتبرا في الصلاة واجيب عنه بانه اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يوجد تحقيقا او حمل
قوله فاقروا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون
اللفظ لدليل لانه ولا يلزم على الاول الجمع بين الحقيقة والمجاز
لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في صورة المجاز بالقياس او
دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى وفيه اشكال اذ لا يتأتى

فرض القراءة المقطوع به بالذي ثبت بالقياس المظنون ولا يصدق
تعريف دلالة النص المصطلحة على المعنى المجرد ايضا هذا ولكن
يرد الاعتراض في هذه المسئلة من وجه اخر وهو ان التسمية مع
كونها من القرآن في الصحيح لما لم تكن اية تامة عند الشافعي
رحمه الله اورث شبهة فلم يجز به فرض القراءة المقطوع بدرها
لما لم يكن المعنى المجرد قرانا عندها ينبغي ان لا يتادى به القرض عنده
بالطريق الاولى لان خلافها ليس بادني في ايراث الشبهة من خلافه
مع ان خلافه في كونها اية تامة مع الاتفاق في القرانية وخلافها
في كونه قرانا فالصحيح رجوعه رحمه الله عنه على ما روي عنه نوح
ابن مريم فلم لم يورد المصنف في المتن مخالفا للسائر المتون وانما
لفظ اللفظ ونظم النظم مع المعنى رعاية لما لا يخفى قول وانما يعرف
احكام الشرع الى اخره لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى لم يعرف
احكام الشرع الثابتة به الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى
والتقسيمات الواردة على القرآن من حيث يرجع معرفة احكام
الشرع على الاقسام الحاصلة من تلك التقسيمات اربعة وانما
قيدنا بالحيثية لان مرجع علوم شتى ومنبع اقسام لا تتناهى
فلا يصح الحصر في الاربعة مطلقا لكن لما كانت هذه الاقسام المذكورة
محالة مزيد اختصاص باستفادة الاحكام من بين ماله دخل فيها
اعتنى الاصوليون بذكرها على الخصوص وما يقال التقييد بالحيثية
في التقسيم لاخراج القصص والامثال مشكل لانه ما من شيء من
القرآن الا وهذه الاقسام متحققة فيه وان لم يستفد منه الحكم

الشرعي

الشرعي وانما انحصر التقسيم في الاربعة لان التقسيم بحسب النظم
والمعنى اما باعتبار وضع النظم للمعنى او باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتبها او باعتبار استعماله في المعنى فالاول هو الاول والثاني هو
الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع قوله الاول في وجوه
النظم صيغة ولغة اي في اقسامه لان وجد الشيء طريقه وهذه
الاقسام طرق معرفة الكتاب والمراد بالصيغة الهيئة الحاصلة
للكلمة من وضع مخصوص وبالمادة مادة الكلمة والوضع اللغوي
وان كان متناولا للهيئة والمادة الا انها خصت هنا بالمادة بقرينة
انضمام الصيغة اليها وجعلها مقابلا لها قال العلامة صاحب
التحقيق في بعض الالفاظ تختص الهيئة بمادة فلا يدل على المعنى
في غير تلك المادة كرجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من
بني ادم جاوز حد البلوغ ومن هيئة كونه مكبرا غير مصغر ومفردا
غير جمع وغير ذلك فلا تدل هذه الهيئة في اسد وفرس على شيء
واعترض عليه بانه ان اراد بالمعنى مدلول الهيئة باعتبار
الوضع النوعي كما هو مصرح به فممنوع لجي عضد وضع وسبع
على تلك الهيئة مع الدلالة على ذلك المعنى وان اراد به مدلول
الوضع الشخصي للهيئة على معنى ان هذا المعنى مدلول تلك
الهيئة لكن بشرط المادة فسلم لكنه مصرح بخلافه ويمكن ان
يجاب عنه بالتزام الشق الاول لكن دلالة الهيئة على المعنى في
عضد وضع لا باعتبار الوضع النوعي والا لاطردت اذ الوضع
النوعي هنا عبارة عن كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة

كما صرح به الشارح المحقق صاحب التلويح في بحث العام المخصوص فراد صاحب التحقيق بالاختصاص عدم الدلالة على المعنى في كل المواد مطردا باعتبار الوضع النوعي وما قيل الدلالة الصيغية تختلف باختلاف الصيغ والدلالة اللغوية لا تختلف ففيه نظر ، لانتقاضه برجل ورجل وقدم وقدم وماضرب ولم يضرب قوله وهي اربعة لان اللفظ اما ان يكون وضعه لكثير اولواحد الثاني الخاص والاول اما ان يكون بوضع كثير اولا الثاني العام والاول اما ان يترجح بعض الموضوع له على البعض اولا الثاني المشترك والاول المأول قوله والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهذا تقسيم باعتبار الظهور والخفاء والمراد من البيان ظهور المعنى بالنظم اما جليا او خفيا فالاول اما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان جلاؤه بمجرد صيغته فهو الظاهر وان كان بانضمام شيء اخر فهو النص وان لم يحتمل فاما ان يقبل النسخ اولا ، فالاول المفسر والثاني المحكم والثاني اما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي اولنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه واعترض بان الاقسام المقابلة لابد اما ان يكون داخلة في تقسيم وجوه البيان اولا فعلى الاول لزم ان يقال وهو ثمانية وعلى الثاني لزم ان يقال ، واقسام النظم والمعنى خمسة واجيب بالتزام الشق الاول ومنع لزوم ان يقال ثمانية مستندا بان ذكرها لتتميم بيان الاربعة الاول لا قصدي فلا يفرد بالذكر اشعارا بالتبعية وبالتزام الشق الثاني

ومنع لزوم ان يقال خمسة بناء على ماذكر من السند او على انه لا يحصل بهذا القسم معرفة احكام الشرع قبل زوال الخفاء والاشكال والاجمال وبعد زوالها لا تبقى المقابلة هذا وقد اشتبه على بعض الشارحين كون هذه الاقسام من قسم البيان بناء على ان البيان هو الاظهار او ازالة الخفاء وهو لا يتناول خفيه وتنزيل هذه الشبهة بالتقرير الذي مر في ضمن التقسيم اقتفاء للمحققين من الشارحين قوله والثالث في وجوه الاستعمال ذلك للنظم اعلم ان صاحب التنقيح قدم هذا القسم على القسم الثاني مخالفا لجمهور الاصوليين تطبيقا للترتيب الوضعي على الخارجي بناء على ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ووجه ترتيب ان هذا القسم بالنسبة الى القسم الثاني بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوه نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا توفيقا بين الترتيب الطبعي والوضعي او نقول ان الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة ادنى رتبة من المقصود فظهر ان ما قاله بعض الشارحين من ان القسم الثاني من باب المركبات والقسم الثالث من جنس المفردات لا معنى له اصلا والعوارض من وجوه الاستعمال ان يستعمل اللفظ في موضوعه الاصلي او في غيره لعلاقة بينهما امامع وضوح معناه او استتاره فالاول حقيقة والثاني مجاز والثالث صريح والرابع كناية فعلم بهذا وجه الحصر في كل واحد منها قوله والرابع في وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي وقوف

السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام وهذا القسم راجع الى المستدل
او المجتهد دل عليه لفظ الوقوف والاستدلال وقوله الاستدلال
بعبارة النص الى اخره والمراد بوجوه الوقوف طرقه وهي دلالة
اللفظ على المعنى بطريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء
فصح جعله من اقسام النظم والمعنى بلا تسامح قوله وهو اربعة
ايضا لان الحكم اما ان يستفاد من منطوقه او مفهومه فالاول ان كان
مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم تتوقف صحة
النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فيا لاقتضاء والثاني هو الاستدلال
بالدلالة قوله وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل
الكل قيل في قول المصنف قسم خامس تجوز لانه ليس من الاقسام
لعدم اشتراك امور القسيم فيه اذ لا حكم على ما خذ الاشتقاق
مثلا بانه خاص او عام لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة عليه
سماه قسما تجوزا وقد مر ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة لا حقيقة الاقسام قوله معرفة مواضعها اي ما خذ اشتقاق
تلك الاقسام كمعرفة الخصوص في الخاص والعموم في العام والاشتراك
في المشترك وغيرها والفرق بينه وبين قسم الصيغة واللغة
ان المعتبر في ذلك مطلق الدلالة اللغوية وهنا دلالة معينة
بالفاظ مخصوصة وليت شعري في اي قسم من الاقسام المذكورة
في المتن يدخل ما خذ اشتقاقها اللهم الا ان يقال التنويع بيانها في
الكشف او انه اخبار عن وجودها الاوعد ببيانها قوله وترتيبها
اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كبيان تقديم الحكم على

على النص وغيره ومعانيها اي حقايقها الاصطلاحية واللغوية واحكامها
اي الاثار الثابتة بها من القطع والظن والتوقف في احكامها
وانما لم يفرد هذا القسم بالذكر كما افرد سايرالاقسام بل ذكره في كل
قسم لشموله تلك الاقسام وعدم اختصاصه بواحد قوله لنا
الخاص فكذا شرع في تفصيل ما اجمله في التقسيم والمراد تعريف
الخاص الصيغي الوضعي من حيث هو خاص فخرج الاراءي كالجمع الذي
اريد منه الفرد فقوله فكل لفظ جنس جيء به ليعلم ان الخصوص
من اوصاف اللفظ وقوله وضع لمعنى يخرج المهملات والمشترك لانه
موضوع لاكثر منه وقوله معلوم احتراز عن المجمل نظرا الى الظاهر
وان لم يكن داخلا في القسم وقوله على الانفراد احتراز عن العام
فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد فالمراد من الوضع
على سبيل الانفراد كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد من حيث انه
واحد منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا ولا يرد التثنية
لان الافراد في مقابلة المشاركة بين الافراد وهي معدومة في
التثنية ولا اسما الاعداد كالثلاثة مثلا لكونها موضوعة لمعنى
واحد معلوم على الانفراد وتركبها من الاجزاء لا يقدح في خصوصها
كتركب زيد من الاجزاء ان قلت لفظ كل لا بد ذكره في التعريف لانه
للماهية والكل للافراد ولان الحد لا بد ان يصدق على كل فرد من
افراد المحدود والكل لا يصدق على شيء من الافراد فنقول المقصود
بيان التسمية وانما هي للافراد ولهذا صرح في كثير من الالفاظ
بانه اسم لكل على ان فيه اشارة الى تعريف الماهية وقال بعض

الشارحين في ذكر كل فائدة وذلك لان كلمة لفظ صار علما بالاتصاف
بما هو عام وهو وضع فيتناول جميع الافراد التي يتصف بهذه الصفة
والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة جميع وقد يكون
على وجه الافراد كما في كل فلو لم يذكر كل للزم على التقدير الاول
ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها
لمعنى معلوم على الانفراد لا عن كل لفظ منها بل اللفظ الواحد
منها يكون جزء الخاص لانه ذكر كلمة ليندفع هذا ويعلم ان كل
لفظ منها خاص وفيه بحث لان العام على نوعين عام بصيغته
ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا كالرجال وعام
بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا كل ما يتناوله
والعام بمعناه اما ان يتناول مجموع الافراد او يتناول كل واحد
والثاني اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل
فالاول يتعلق الحكم فيه بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد مثل
الرهط الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل
لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ والثاني يتعلق الحكم فيه
بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم كذا قسم العام صاحب التنقيح والشلوبين
ثم عد صاحب التنقيح النكرة الموصوفة بصفة عامة من العام
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فانه ان يجالس كل عالم ولا شك انها
ليست من العام الصيغي والمعنوي بل هو من العام الضروري لتعمها
ضرورة عموم الوصف فانه ان يجالس كل واحد من افراد العالم مجتمعا

ومنفردا لعموم العلة كما ذكرا ذا تقرر هذا فقول الشارح فلو لم يذكر
كلمة كل لزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ الى اخره ممنوع
لا وجه له اصلا فليفهم قوله وهو اما ان يكون خصوص الجنس
الى اخره لما كان الخاص موضوعا لمعنى واحد الوحدة اما جنسية
او نوعية او شخصية انقسم الى الانواع الثلثة من خصوص
الجنس والنوع والفرد كانسان ورجل وزيد وهذا
اصطلاح اهل الشرع بخلاف اصطلاح المنطقيين لان
مقصودهم معرفة الاحكام دون الحقايق فسموا اللفظ
الواقع على كثيرين مختلفين بالاحكام دون الحقايق جنسا
كالانسان الواقع على الرجل والانثى والخنثى المختلف
احكامهم كالاهلية للنبوة والامامة والشهادة في الحدود
والقصاص وغيرها وانما لم يقدم الخصوص العيني مع
انه فرد حقيقة دونهما لانهما كليان وهو جزئي والكلي جزء
الجزئي والجزء مقدم على الكل طبعا فقدم وضعا قوله وحكمه
انه يتناول المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا
اي يتناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غيره بحيث
لا يحتمل زيادة البيان وهو بيان التفسير حتى يلزم من
تحصيل الحاصل لكونه بينا في نفسه وبهذا يندفع ما
يقال ان نفي احتمال البيان مطلقا لا يستقيم لاحتماله
بيان التغيير والدليل على ان المراد به بيان التغيير
تعليله بقوله لكونه بينا في نفسه وليس هذا مصادرة

على المطلان المدعي عدم احتماله البيان والدليل
كونه بينا في نفسه وقوله بتناول المخصوص قطعا
وان كان يستلزم عدم احتمال البيان الا ان ذكر
الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول البعض بانه
يحتمل البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد والقياس
لكونهما بيانا قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره
اي اذا ثبت ان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا
فلا يجوز الحاق التعديل بخبر الواحد وهو حديث
الاعرابي قم فصل فانك لم تصل بامر الركوع والسجود
وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
بحيث يتوقف صحة الركوع والسجود عليه حتى تبطل
الصلاة بتركه كما قال ابو يوسف والشافعي رحمهما
الله تعالى لانه اما ان يلحق بهما بطريق البيان او
بطريق النسخ لا يجوز الاول لعدم احتمالها البيان
لكونهما لفظين خاصين موضوعين لمعنيين مخصوصين
غير محملين وهما الميلان عن حد الاستواء ما يقطع اسم
الاستواء ووضع الجبهة على الارض ولا الثاني لعدم
جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فاذا لم يمكن الحاقه
على سبيل الفرض تعين الحاقه الحاق الفرع بالاصل
فلا يؤدي الى ابطال الاصل لكن خبر الواحد يفيد
الوجوب فاثبتناه انباتا للحكم على حسب الدليل

فيأثم بتركه وينتقض الصلاة بدونه ولا ينتقض والعرض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بيانا لمجمل الكتاب
وهو قوله اقيموا الصلاة فيكون فرضا عليا كخبر
المسح في حق المقدار واجيب عنه بانه لا يخ اما ان يكون
بيانا للصلاة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول
والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حدة وهو باطل
اذ الاتي بالركوع مع التعديل متلاقات بغرض واحد
وان طوله اجماعا ولا الى الثاني لما بين وفيه ما فيه
واجاب عنه بعض الافاضل بان الطمانينة صفة الركوع
والسجود الثابتين بامرهما فان الحقت بالصلاة ما
بدونها الحقت الصفة بدون الموصوف وانه باطل وان
الحقت بعد الحاقهما بامرهما يكون الحاقا بامرهما غير
المجموع بامر الصلاة وقد مضى الكلام في الالحاق الاول
فاذا فسد فسد الالحاق الثاني لتوقفه عليه فاذا
فسد الحاق المجموع تعين الحاق مطلق الركوع والسجود
وهذا الجواب حاصله قريب من الجواب الاول واعلم
ان القول بان التعديل واجب مطلقا على قول الامام
ومحمد عليهم الرحمة لا يستقيم فان قومة الركوع
والجلسة بين السجدتين من التعديل على ما صرح به
جمهور الائمة في كتبهم مع انهما من السنة عندهما
على ما ذكره صاحب الهداية والكافي وغيرهما وكذا

الطمانينة في الركوع والسجود سنة في تخريج الشيخ ابي عبد
الله الجرجاني واجبة في تخريج الشيخ ابي الحسن الكرخي
قوله وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية
في اية الوضوء الى اخره اي لما كان الغسل والمسح
المذكوران في اية الوضوء لفظين خاصين موضوعين
لمعنيين مخصوصين وهما الاسالة والاصابة بطل
الحاق الولاء والترتيب والتسمية والنية بهما على وجه
الاشتراط لانها لما ان تلحق بالكتاب فلا دلالة له عليها
او الخبر الواحد بطريق البيان او النسخ فكلاهما لا يجوز
لما مر فيلحق الحاق الفرع بالاصل فان قلت فلم لم يحكموا
بوجوبها تحاكما بوجوب التعديل قلت اللازم مما ذكر عدم
جواز الالحاق على وجه الاشتراط واما كونها واجبات
او سننا فبحسب اقتضاء الدليل فخبر التعديل وهو قوله
عليه الصلاة والسلام اركع حتى تطمئن راكعا يقتضي
الوجوب باطلاق الامر واما خبر النية فلا دليل فيه على
الوجوب في الوضوء في كونه مفتاحا للصلاة وكذا
الترتيب والولاء لا يثبتان الا بمواظبته عليه السلام
وهي لا تدل على الوجوب والا لكانت المضمضة والاستنشاق
واجبين لان حكايات وضوء النبي عليه الصلاة والسلام كلها
مشتملة عليهما كيف وان المواظبة هي المداومة على الفعل
وهو ليس بموجب عندنا غاية ما في الباب ان يدل على

رجحان الفعل على الترك عندنا غاية ما في الباب ان
يدل فلا يستفاد منه الا كونه سنة وقد صح انه
عليه السلام نسي مسح الراس فتذكر بعد الفراغ
فمسحه بل في كفه قال ان الترتيب ليس بواجب
والمراد من خبر التسمية نفي الفضيلة بدليل قوله
عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه
ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء خلاف خبر
الفاتحة فان الوجوب ثبت باخر الحديث وهو قوله
من لم يقرا بها فهي خداج قاله ثلثا من خدجت
الناقة اذا ولدت ناقصة والنقصان يثبت بترك
الواجب ويستدعي وجود الاصل واعترض على
الاصل المذكور باشتراط النية في التيمم مع ان
النص ساكت عنه واجيب بان النص ينبي عنها
اذ التيمم هو القصد لغة وهو عين النية وردبان
النية عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة
وهذا اخص من مطلق القصد ولا دلالة للعام على
الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان
يقال ان القصد المستفاد من الاية خاص لان
معنى قوله تعالى فتيمموا والله اعلم فتيمموا
للصلاة بدليل فا الجزائية الدالة على السببية كما
يقال اذا دخلت على الامير فتاهب اي لاجل الدخول

والقصد الى الصعيد للصلاة عين النية فاستغيرت
من النص لكن هذا الجواب يستلزم اشتراط النية
في الوضوء ايضا بقوله تعالى فاغسلوا اذ الغسل
لاجل ارادة الصلاة عين النية ولا يندفع بما يقال
ان الوضوء شرط والشروط يراعى وجودها مطلقا
لا وجودها قصدا لانه مشترك الالزام بين الوضوء
ويمكن ان يقال ليس من شرط وقوع الوضوء للصلاة
ان ينويها اذ تقييد الامر لا يستلزم تقييد المامور
به لانك اذا قلت اذا اردت الصلاة فطهر بدنك
واستر عورتك لم يقتض اللفظ ايجاب نية تطهير
البدن وستر العورة للصلاة وان وقعا لاجلها
وكما في المثال المذكور فانه لا يفيد نية التاهب
لاجل الدخول وان وقع التاهب له بخلاف التيمم
فان القصد للصلاة هو عين النية او ملزومها
على انه لا خلاف انه لا يحتاج ان ينوي الوضوء
للصلاة او القيام اليها وانما قال الخصم ينوي
ازالة الحدث او امتثال امر قوله والطهارة
بالجر عطفا على الولاء وبطل شرط الطهارة في الطواف
المفروض بقوله تعالى وليطوفوا غير الواحد وهو
قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف بالبيت

صلاة

صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق لان
الطواف لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو
الدوران حول البيت وذا يتحقق من
المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة كما هو مذهب
الشافعي لا يكون عملا بالخاص بل يكون نسخا
لاطلاقه وذا لا يجوز على ان قوله عليه السلام
الا لا يطوفن لا يقتضي عدم شرعية طواف المحدث
كما هو اصل علمائنا عليهم الرحمة في النهي عن
الافعال الشرعية قلنا ان تمنع فان قلت النص
مجمل لان المراد بالطواف ليس مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون
ابتداوه من الحجر فجاز ان يكون خبر الواحد بيانا
له قلت لا اجمال بالنسبة الى الطهارة اذ الاجمال
انما يكون بالنسبة الى المعاني ولا شك ان الطهارة
لا مدخل لها في معنى الطواف فهو لا يحتمل الطهارة
بوجه ولئن سلم اجماله بالنسبة الى الاشواط
والابتدا فلا ينافي عدم الاجمال بالنسبة الى
الطهارة كما في مسح الراس فانه غير مجمل
بالنسبة الى معناه الموضوع له مجمل بالنسبة
الى المقدار فلا حاجة الى ما يقال انما يثبت العدد
والمبدا بالاخبار المشهورة التي يزاد بها على الكتاب

كما اختاره بعض المتاخرين قوله والتاويل بالاطهار
بالرفع عطفا على شرط الولاي وبطل تاويل القروء
المذكورة في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء بالاطهار وتقريره ان المراد
بالقروء المذكورة في الآية الحيض عند الخلفا الراشدين
وهو مذهب علمائنا رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين دون الاطهار كما هو مذهب زيد ابن ثابت
وابن عمر وعايشة ومالك والشافعي رضي الله
عنهم اجمعين لان الثلاثة لفظ خاص موضوع لمعنى
خاص وهو العدد المعين لايحتمل الزيادة ولا
النقصان فلو حملنا القروء على الاطهار بطل موجب
الثلاثة اما بالزيادة على مدلولها ان لم نحتسب
الطهر الذي وقع فيه الطلاق كما هو اختيار ابن
شهاب من اصحاب مالك او بالنقصان عنه ان
احتسب كما هو مذهب الشافعي فظهر ان قول
البعض بان الاطهار لايزاد على الثلاثة اجماعا
ليس كما ينبغي اللهم الا ان يقال المراد اجماع
الحنفية والشافعية قال صاحب التلويح
وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو ان لانسلم
انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع

لايكون

لايكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي
البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار
انه مما وجب بالعدة لكنه لايفيد الشافعي لانه
لايقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع
فيه الطلاق نعم يفيد الامام في دفع ما يورد من
المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا
طلقها في الحيض اقول يمكن ان يقال هذا المنع
لايفيد لمن قال بوجوب ثلاثة اطهار كاملة
غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو اختيار ابن
شهاب لان لزوم مضي ذلك البعض عنده باعتبار
انه مما وجب بالعدة ولهذا يجري فيه احكام
العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرها
ولو كان بالضرورة لما ثبتت فيه احكامها لان ما
بالضرورة يقدر بقدرها فمجرد مضيها كاف في تحقق
البعض الكاملة فثبت ان اصل الاستدلال صحيح
وما ذكر من المنع غير وارد لكن يمكن ان يعارض
بوجوب الحيض الكاملة غير الحيضة التي وقع فيها
الطلاق واحتساب تلك الحيضة من العدة على
مذهب علمائنا عليهم الرحمة بدليل جريان احكامها
فيها كما ذكر فيدفع ان يقال ان تلك الزيادة حصلت
لوجوب التكميل بدلالة الاجماع المنعقد على تكميل نصف

الحيضة في صورة عدة الامة اذ كل واحد منهما مما لا يقبل
التجزية بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق لعدم
الاجماع على تكميله فوضح الفرق بينهما ولا يندفع بما
يقال ان المقصود بنظر الشارع بيان احكام الطلاق
المشروع وهو الذي وقع في الطهر لان هذا لا يصلح
مخصصا لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن
الآية على ان كون المقصود ذلك ممنوع اذ كثيرا ما
يكون بيان احكام غير المشروع مقصودا على تقدير
الوقوع هذا واولى ما يستدل به على المذهب المنصور
ما استدل به الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي
قدس سره وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض
من نسائكم الآية حيث تعرض عند ذكر الخلف
لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان الاصل
هو الحيض دون الطهر كما في قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء ولا يلتفت الى ما يقال يجوز ان يكون مقام
الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور
بدون الحيض لانه وان كان الطهر غير متصور بدون
الحيض لكن ذكر الحيض دون الطهر في مقام ذكر
البدل يدل على ما قاله الامام رد لانه ظاهر قوله
ومحللية الزوج الثاني الى آخره لما فرع بعض المسايل
على الاصل المذكور وفرع منه اراد ان يجيب عما يرد

تعرضا

نقضا عليه ظاهرا وذلك في المسئلتين المعروفتين
بمسئلة الهدم ومسئلة القطع مع الضمان لا يجتمعان
تقرير الاولى انهم اختلفوا في ان الزوج الثاني هل
يهدم الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث ام لا
حتى اذا طلقها واحدة او ثنتين وتزوجت باخر
ودخل بها وطلقها وتزوجها الاول تعود اليه
بالطلقات الثلاث ام بما بقي من الطلقات فعند
الامام وابو يوسف يهدم ويعود اليه بالطلقات
الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي لا يهدم
وتعود اليه بما بقي من الطلقات والمسئلة
مختلفة ايضا بين الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين ومبنى الخلاف على ان دخول الزوج الثاني
في الطلقات الثلاث منتهية حلا جديدا ام غاية
للحرمة الثابتة بها فقط فالاول مبني على الاول
والثاني على الثاني واحتج الثاني بان الله تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره لان كلمة حتى لفظ خاص موضوعة لمعنى
خاص وهو الغاية والنهاية ولا اثر للغاية فيما
بعدها بل هي منهية فقط وانما يثبت الحكم بعدها
بالسبب السابق كما اذا حلف لا ياكل الخبز شهرا

فذكر الشهر لانها حرمة الاكل لا لاثبات الحل بعده
بل يثبت الحل بعده بالاباحة الاصلية فالقول
بانه مثبت للحل الجديد لا يكون عملا بخاص الكتاب
فاذا ثبت انه غاية للحرمة الثابتة بما فلا وجود
لما قبل الغيا لانها بمنزلة العارض له ووجود العارض
بدون المعروض محال فلا وجود للانها قبل وجود الحرمة
الثابتة بالطلقة الثالثة فيكون وجود الزوج الثاني
وعدمه قبله سواء كما لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى
يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يعتبر
حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة ثانيا حنث
لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر
قبلها فصار وجودها كعدمها وملخص الجواب ان كون
الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد انما يثبت بالحديث
المشهور وهو حديث العسيلة لا بالكتاب لانه ساكت
عنه وتوضيحه ان المراد بالنكاح في الآية العقد وان
كان حقيقة في الوطي بدليل اسناده الى المراة
واشتراط الوطي مع صيغة التحليل بنص اخر
وهو حديث العسيلة ما روي ان امراة رفاعة
قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني
ثلاثا وتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي
فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها

تمت

تهتد بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا
حتى تذوقي عسيلته ويذوق من عسيلتك علق
النبي عليه السلام العود وهو الرجوع الى الحالة
الاولى بالذوق وهو عبارة عن الوطي فيكون شرطا
وفي لفظ العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل
لانه عبارة عن الرجوع الى الحالة الاولى وكانت
حلا وقد تعلق بالذوق فثبت مضافا اليه اذ تعليق
الحكم على المشتق دليل عليه ماخذ الاشتقاق فيثبت
به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول وهذا في الطلقة ثلاثا ظاهر وفي غيرها
يثبت بالطريق الاولى فاشتراط الوطي يثبت
بعبارة هذه السنة المشهورة وصفة التحليل باشارتها
في الطلقة ثلاثا وبدلالتها في غيرها فيكون هذا
عملا بالخاصين لا ترك العمل بالخاص فان قلت
كيف يثبت الحل فيما دونها وان الحل فيه ثابت
واثبات الثابت محال قلت الحل الذي اثبته
الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان
والحل الثابت قبله ناقص يزول بالطلقة
والطلقتين فكان غير الاول فلم يلزم اثبات
الثابت ولا يقال فينبغي ان يملك اربعا او خمسا

من الطلقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول
لانا نقول لما ثبت الحل الجديد بهذا السبب الحادث
انتفى الاول اقتضاء لعدم الفائدة قوله وبطلان العصمة
عن المسروق الى اخره شروع في جواب المسئلة الثانية
وتقريره ان وجوب القطع في السرقة ينافي وجوب
الضمان عندنا حتى ان المال المسروق لو هلك في يد
السارق او استهلكه لم يضمن سواء كان قبل القطع او بعده
وعند الشافعي لا ينافيه والاصل في ذلك ان المال
لتعلقه بالعبد عصمة وحرمة مانعة عن تصرف
الغير فاذا سرق ووجب القطع فهل تبطل تلك العصمة
من جهة العبد وينتقل الى الله تعالى ام لا فلما قلنا
ببطلان العصمة بايجاب القطع التحق المال من جهة
العبد بما لا قيمة له كالخمر فانتفى الضمان فيه
ولما ذهب الشافعي الى بقاء العصمة جمع بين وجوب
القطع والضمان ووجه الورود على الاصل المذكور
ان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا والقطع
اسم خاص موضوع لفعل معلوم وهو الابانة وذا ينبئ
عن بطلان العصمة فالقول به لا يكون عملا بالخاص
بل يكون زيادة عليه بالرأي او بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما
قطعت يمينه فاجاب المصنف بانا ما ابطلنا العصمة

بالقطع

بالقطع وانما ابطلناها باشارة خاص اخر مقرون وهو
قوله تعالى جزاء وبيانه من وجهين الاول ان
الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب
حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه المجازي على
الاطلاق فهو دال على ان القطع خالص حق الله
تعالى ولهذا لم يتراخ فيه المماثلة كما رعيت في
حقوق العباد مالا كانت او عقوبة ولا يستوفيه
الاحاد الشرع ولا يسقط بعفو المال ومن ضرورة
كون القطع حقا لله تعالى على الخلوص انتقال
عصمة المال التي هي محل الجناية من العبد اليه تعالى
عند فعل السرقة حتى يقع الجناية على حقه تعالى
ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة فمتى
تحولت لله تعالى لم يبق للعبد حق والتحق بالاقيمة
له كالعصير للمسلم اذا تخمر وبعبارة اخرى اخصر
من الاولى لما كان القطع حقا لله تعالى فلا بد ان
تكون الجناية واقعة على حقه تعالى لكن الجناية
لم ترد الا على عصمة المال فلو لم ينتقل الى الله تعالى
لا تكون الجناية واقعة على حقه تعالى لا يقال القول
بالانتقال يستلزم القول بامتناع القطع كما في سرقة
الخمر لانا نقول لا نسلم ذلك والقياس مع الفارق
اذ امتناع القطع في الخمر لانتفاء شرطه وهو كون

المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا
لايقطع في سرقة صيد الحرم وحشيشه وان كان معصوما
لله تعالى بخلاف ما نحن فيه الثاني ان الجزالغة ينبي
عن الكمال لانه من جزي بالياء معنى قضى والقضا
هو الاحكام والاتمام فتكون همزته منقلبة عن الياء
لوقوعها بعد الف متطرفة او من جزا بالهمزة بمعنى كفى
فتكون همزته اصلية والشي انما يكون تاما كافيا اذا كان
كاملا فهو يدل على ان القطع كمال المشروع للسرقة وكمال
يستدعي كمال الجناية ليلا يزيد الجزا على الجناية وكمال
الجناية انما يكون بفعل حرام لعينه اذ لو كان حراما
لغيره كان مباحا في ذاته فلو بقيت العصمة في
المال من جهة العبد كانت السرقة حراما لغيره
فلا تكون الجناية كاملة والفرق بين الوجهين
ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزا والثاني
استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى معنى
واحد وهو الاستدلال بكمال الجزا على كمال الجناية
لان الاطلاق يدل على كمال ايضا لكن الاشكال
فيه انا لانسلم ان الجزا يقتضي كمال الجناية بل معناه
انه كامل لو كافى في كونه جزا الفعل الجناية وان
كانت قاصرة واستدل شمس الائمة بوجه اخصر
منهما فقال لفظ الجزا اشارة الى الكمال فيكون القطع

كل الوجب فلو اوجبنا مع الضمان يصير بعضه فيكون نسخا
لما هو ثابت بالنص قوله و لذلك مع ايقاع الطلاق
بعد الخلع لما فرغ من جواب المسئلتين الواردتين على
الاصل المذكور شرع في تتميم التفريع عليه اي
ولكون الخاص بينا لايحتمل البيان صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع ببيانه ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق
عندنا خلافا للشافعي اذ الطلاق مشروع لازالة
ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده
كما بعد انقضاء العدة ونمسك علمائنا بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد فالله تعالى
وصل الطلاق بالافتدا بالمال وهو الخلع بحرف خاص
موضوع للوصل والتعقيب فاوجب صحته بعده
ومن وصله باول الاية وهو قوله تعالى الطلاق
مرتان لايكون عاملا بالنص واعترض عليه من
وجوه الاول ان هذه الاية متصلة في قول عامة
المفسرين بقوله تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها
بعد التطليقتين تطليقة اخرى وح لايتم التمسك
الثاني ان الترتيب في الذكر لايوجب الترتيب في
الحكم والشرعية والا لما شرع الطلقة الثالثة قبل
الخلع وهو خلاف الاجماع الثالث لو اعتبر الترتيب
والوصل يصير عدد الطلقات اربعا لانه يصير

الطلقة الثالثة مترتبة على الخلع والخلع مترتب
على الطلقتين وهو طلاق بائن وذلك خلاف
النص والاجماع وهذه اعتراضات هايلة قد التزمها
اكثر الشارحين ويمكن الجواب عنها بان يقال ان
معنى الاية والله اعلم ولا يحل لكم ان تاخذوا في
الطلقتين او في احديهما شيأ الا ان يخافا ان لا يقيما
حدود الله فلا اثم عليهما في الاخذ والافتداء فيكون
الخلع داخلا في الطلقتين ثم لما وصل الطلقة
الثالثة بالطلقتين واحديهما او كلتاهما خلع فقد
وصل الطلقة الثالثة بالخلع ضرورة فكانه قال فان
طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما
خلع وافتدت فظهر ان وصلها بالطلقتين لا ينافي
وصلها بالخلع بل يوجبه فسقط الاعتراض الاول
والثالث والاعتراض الثاني ساقط ايضا لان قوله
الترتيب في الذكر الى اخره يشعر بان موجب
الفا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد بل
موجبه الترتيب والتعقيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف ولا يلزم
عدم مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لان غاية
ما يفهم من ذلك شرعية وقوع الطلقة الثالثة بعد
الخلع لا لزوم وقوعه بعده فان قيل لو كان المراد

عدم حل الاخذ في الطلقتين لكان المراد بالافتداء هو
الطلاق على مال وقد سبق ان المراد الخلع قلنا الطلاق
على مال اعم من الخلع لوجوده بصيغة الطلاق وصيغة
الخلع فلا ينافي فان قيل فعلى ما ذكر لا يكون المراد
بقوله تعالى الطلاق مرتان الطلاق الرجعي وقد
صرحوا بخلافه بدليل السياق وهو قوله فامساك
بمعروف او تسريح باحسان قلنا انه يتناول بعمومه
الطلاق الرجعي على تقدير عدم الاخذ والخلع ايضا على
تقدير الاخذ كما اشار اليه بقوله ولا يحل لكم الاية
فافهم هذه الابحاث فانها نفيسة قوله ووجب مهر
المثل بنفس العقد في المفوضة اعلم ان المهر بمجرد
العقد الصحيح عندنا وعند الشافعي بالتسمية او
الوطي وفايدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات
احد الزوجين قبل الدخول وهي التي زوجت ولم
يسم لها مهرا سواء تلي او لا من التفويض وهذا التزويج
بلا مهر بكسر الواو بمعنى انها اذنت لوليها بالتزويج
بلا مهر وبالفتح بمعنى ان وليها فوضها اي زوجها
بلا مهر واختيار صاحب المغرب هو الكسر فعند
الشافعي لها الميراث دون المهر وعندنا لها المهر
والميراث واما اذا دخل بها فيجب مهر المثل بالاتفاق
واذا طلقها قبل الدخول تجب المتعة دون المهر بالاتفاق

استدل الشافعي بان المهر حقها فاذا رضيت بعدم
وجوبه صرحا او دلالة بالسكوت سقط كالواجبات
عنه بعد الوجوب واستدل علمائنا عليهم الرحمة
بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم اي احل لكم
سوى المحرمات ان تبتغوهن بالمهور فقد احل
الله تعالى الابتغاء بالاموال والصفة بحرف موضوع
له وهو الباء فلا ينفك عنه والابتغاء لفظ خاص
موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب والطلب يتحقق
بالعقد الصحيح دون الاجارة والمتعة لقوله
تعالى غير مسافحين فتقتضي الاية ان لا ينفك
المال عن الابتغاء فالقول بتراخي وجوب المال عن
الابتغاء الى زمان الوطي لا يكون عملا بهذا الخاص
بل يكون ابطالا له بالراي والتقييد بالصحيح احتراز
عن العقد الفاسد اذ يتراخى فيه المهر الى الوطي
بالاجماع واعترض بان في الاية دليلا على كونه
مشروعا بمال وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال
اذ الباء للالصاق لا للحصر بل هو مسكوت عنه موقوف
على الدليل واطلاق الاية الاخر وانكحوا الايامى
فانكحوا ما طاب لكم دليل على جوازه بلا مال لما ثبت
ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد
واجيب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد

في

في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين
وهنا كذلك ولهذا شرط فيه الاشهاد مع ان
النصوص ساكت عنه فكذا شرط المال قوله وكان
المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العقد قال
علمائنا المهر مقدر في الشرع بعشرة دراهم حتى لو
سمي اقل منها يجب العشرة وبالطلاق قبل الدخول
تجب الخمسة وقال الشافعي غير مقدر بل يجوز
بما اصطلح عليه العاقدان ويفوض الاثبات والترك
الى رايهما حتى لو فقياه او سكتا عنه ومات احدهما
قبل الدخول لا يجب شيء كما ذكرنا في مسئلة المفوضة
ولو سمي اقل من عشرة فلها ما سمي وفي الطلاق
قبل الدخول يجب نصف المسمى فالخلاف في موضعين
في كونه مقدورا وفي كون متولية الشارع واستدل
علمائنا بقوله تعالى وقد علمنا ما فرضنا عليهم في
في ازواجهم لما على الاول فلفظ الفرض فانه خاص
وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير بدليل غلبة
استعماله في الشرع فيه كقوله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قدرناها او يرضوا انهن فريضة
ويقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسميت
سهام الورثة فرايض لكونها مقدرة شرعا فعلم
ان المهر مقدر واما على الثاني فبالضمير في قوله تعالى

فرضنا فانه ايضا لفظ خاص موضوع لذات المتكلم فدل
ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير فدل
المجموع على ان المهر مقدر شرعا وتقدير الشارع يمنع
الزيادة والنقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر
بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وذلك
مجمل في حق المقدار فبينه عليه السلام بقوله لا مهر
اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل اقل المهر مقدرا
شرعا ويفوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه الى العبد
فقد ترك العمل بهذين الخاصين واعترض عليه بانا
لانسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك
بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير قال عليه
السلام ان الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات
اي اوجبها كذا في المغرب ويقال فرض الغارة الثوب
اي قطعته وقال الله تعالى قد فرض الله عليكم
تحلة ايمانكم اي بينها في قول جماعة من المفسرين
وفرض القاضي النفقة اي قدرها فيكون مشتركا
لاخاصا سلمنا انه خاص لكن في القطع كما قال صاحب
الكشاف اصل الفرض القطع فهو حقيقة فيه مجاز
في غيره وعلى التقدير ين حمله هنا على الايجاب
بقرينة وما ملكت ايمانهم وتعديته بعلى اولى
كما فسره به ائمة التفسير وهذا الاعتراض قد التزمه

اكثر

اكثر الشارحين واجاب عنه بعضهم بانا سلمنا ان المراد
به الايجاب بما ذكرته من الترجيح لكن المطلوب حاصل على
ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما
اوجبنا على الازواج من المهور وغير ذلك كل معلوم
مقدور فيكون المهر مقدرا عند الله وذلك مجمل في
حقنا فبينه عليه السلام بالحديث المذكور ولين سلمنا
ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم
لنا فيكون مجملا مبينا بالحديث وانت تعلم ان في هذا
الجواب تسليم الاعتراض ونقض وجه استدلال
الاصوليين مع عدم وضوح حصول المطلوب والجواب
الصحيح ما بلغنا عن بعض المحققين ان الفرض حقيقة
في التقدير شرعا بدليل غلبة استعماله فيه في الشرع
كما ذكرنا في وجه الاستدلال اولا والاصل في الاستعمال
الحقيقة واذا ثبت ذلك ثبت انه مجاز في المعاني
الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالحمل على المجاز اولى كما تقرر في موضعه وقوله وما
ملكت ايمانهم معناه والله اعلم وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم لان الواو بمنزلة تكرير العامل
فيجوز ان يكون الفرض هنا بمعنى الايجاب وثمة
بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد
له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير

من الناس فان معني السجود المذكور الخضوع ويقدر
السجود في وكثير من الناس بمعني وضع الجبهة وهذا
حقيقة وذاك مجاز واما تعديته بعلي فلتضمين معني
الايجاب في التعدية فقط ويمكن ان يقال ايضا الاضافة
بين كون اللفظ مشتركا وخاصا في احد المعنيين لان
تمايز الاقسام المذكورة للكتاب ليس بحسب
الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان
قد لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعني الكثير ووضع واحد
الافراد معني واحد كما في لفظ العيون فانه عام
من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين
الجارية والباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد
يتنافيان كالوضع الكثير والوضع لواحد فانه للفظ الواحد
لا يكون خاصا وعاما باعتبار الحيثيتين لان
الحيثيتين متنافيتان كذا صرح به المحققون من
المتاخرين فاذا لم يتحقق التنافي بين الوضع الكثير
للمعني الكثير ووضع واحد لافراد معني واحد لا يتحقق
التنافي بين الوضع الكثير ووضع واحد لمعني واحد
فجاز ان يكون اللفظ مشتركا بين المعاني باعتبار تعدد
الوضع وخاصا في احدها في الشرع وقد يرجح بغلبة
الاستعمال فيه كما ذكر قوله عملا بقوله تعالى الي اخره

لغ

لغ ونشر مرتب علي المسايل الثلاث المذكورة قبيلة قوله
ومنه الامر اي من الخاص والامر اعتبار ان اعتبار
اللفظ والاسم وهو امر رو هو الذي عرفه المصر عليه
الوحدة واعتبار المسمي وهو الصيغة فبكل من الاعتبارين
يكون الامر من قبيل الخاص لان لفظ خاص وضع
لمعني مخصوص وكذا صيغته فافهم قوله وهو قول
القايل لغيره علي سبيل الاستعلا افعل قيل المراد
من القول معناه المصدري لا المقول بدليل قول
صاحب الكشاف الامر طلب الفعل ممن هو دونك
وتبعه عليه قول صاحب المفتاح الامر عبارة عن
استعمال نحو ليترل وانترل ونزال علي سبيل الاستعلا
والاولي ان يقال المراد منه المقول من المجازات الشايعة
في استعمال لفظ المصدر بمعني المفعول لان كون الامر
من قبيل الخاص يدل علي كون المراد منه اللفظ
لكون الخاص لفظا وهو المناسب لغرض الاصولي
لان استفادة الاحكام من الالفاظ فتعريفه بالصيغة
اولي وقد صرح الامام شمس الايمة بان عند الفقها
لفظ الامر عبارة عن كلمة افعل فلا وجه للاستدلال
علي خلافه بقول اهل العربية فقوله قول القايل
يخرج الفعل والاشارة حتي لا تكون افعاله عليه
السلام موجبة لعدم كونه امرا وقوله لغيره

يخرج قوله لنفسه فانه ليس بامر وقوله على سبيل
الاستعلاء يخرج الدعاء الالتماس وقوله افعل يخرج
قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء اوجبت عليك
ان تفعل كذا او اطلبت منك ان تفعل كذا والنهي
واعلم ان المصنف اعتبر الاستعلاء في الامر وفيه
اختلاف بين العلماء فقال اكثر الاصوليين من السنة
وابو الحسن البصري من المعتزلة وصاحب المفتاح من اهل
العربية ان المعتبر في الامر هو الاستعلاء وقال اكثر
المعتزلة هو العلو وهو مذهب صاحب الكشاف
حتى قال فيه حقيقة الامر نحو حقيقة الطاعة في
انها لا تكون لمن فوقك وتبعهم صاحب المغني حيث
قال الامر هو قول القايل لمن دونه افعل وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين كل واحد
منهما ليس بمعتبر فيه حتى ان قول القايل لغيره
افعل سمي في العرف امرا مالم يبالغ القايل في
التواضع وينسب هذا الى الاشعري ايضا وشمس
الايمة اشترط عدم علو رتبة المامور حيث قال
اذا خاطب المرء بما من هو مثله او دونه فهو امر
واذا خاطب بما من هو فوقه لا يكون امرا والمصنف
اختار المذهب الاول فذكر الاستعلاء في التعريف
واعترض عليه بوجوه الاول ان هذا التعريف مناسب

لقول

لقول المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم أن
يحدوا بالكلام اللفظي والامر في الحقيقة عندنا هو المعنى
القايم في النفس ويكون لفظ افعل دالا على الامر
لا حقيقة الامر الثاني انه غير مطرد لصدقه على
الاوامر المستعملة في المعاني المجازية كالتهديد والتعجيز
والتسخير وغيرها الثالث انه غير منعكس لخروج
صيغ الاوامر غير افعل من العربي وغيره الرابع
قول القايل لغيره افعل من غير استعلاء تهلينا
او حكاية عن الامر المستعلي امر مع عدم صدق
الحد عليه والجواب عن الاول ان المراد تعريف
الامر المصطلح بين الاصوليين وهو القول
المخصوص لا الكلام النفسي لان غرضهم يتعلق به
لاستنباط الاحكام منه ولهذا جعلوه من اقسام
الخاص الذي هو لفظ وعن الثاني والثالث ان المراد
بقول القايل الى اخره كل قول يدل على طلب الفعل
بنفسه سواء كان عربيا او غيره لا الصيغة المخصوصة
فيصدق على كل صيغ الاوامر الدالة على الطلب ولا
تصدق على التهديد لعدم دلالته على الطلب وغيره
لكن يرد عليه الصيغة المستعملة في الندب الا ان
يقال المراد به كمال الطلب وهو في الوجوب واجاب
عنه بعض المحققين بان المراد هذه الصيغة مرادا بها

معناها الحقيقي وعن الرابع بان المبلغ والحاكي سفيران
فلايكون قولهما بل قول الامر المستعلى فيصدق
عليه التعريف قوله ويختص مراده بصيغة لازمة
اعلم ان الاختصاص قد يكون من الجانبين بان
يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ بالمعنى كالالفاظ
المتباينة وقد يكون من جانب واحد بان يكون
المعنى مختصا باللفظ فقط كالاعلام المنقولة
وبعض الالفاظ المشتركة او بالعكس كالالفاظ
المترادفة ولما كان اختصاص لفظ الامر بمعناه من
قبيل الاول اشار الى اختصاص المعنى باللفظ بقوله
ويختص مراده بصيغة والى العكس بقوله لازمة
اي يختص ما هو المراد بالامر وهو الوجوب بصيغة
مختصة بذلك المراد فحصل بالثاني الرد على من
زعم ان الفعل موجب وبالاول على من زعم من الواقفية
انه مشترك فلايكون قوله لازمة تاكيدا لما توهم
ثم صرح بنفي المذهب الاول تفريعا على الاول بقوله
حتى لايكون الفعل موجبا وبنفي الثاني واثبات عكسه
بقوله وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والوقف
الى اخره وتحرير البحث في الاول انه لانزاع في ان
لفظ الامر بمعنى طلب الفعل من الغير استعلاء حقيقة
في القول المخصوص وانما النزاع في انه هل يطلق بهذا

المعنى

المعنى على الفعل بطريق الحقيقة ام وان الفعل هل
هو موجب ام لا فذهب الجمهور الى انتفائهما خلافا لبعض
اصحاب مالك والشافعي فصار الخلاف في مقامين ان
الفعل امر لم لا وانه موجب ام لا والحق التلازم بين
امرين الايجاب ثبت الثبت كلا منهما باثبات الاخر
وبنفي النافي كلا منهما بنفي الاخر فعلى هذا يبتني الخلاف
في ان افعال النبي عليه السلام التي ليست بسهو
مثل الزلات ولا جبلي مثل الاكل والشرب ولا اختصاص
مثل التهجد والضحى ولا بيان مجمل مثل قطع يد
السارق من الكوع ولا معلوم الصيغة من الوجوب
والندب والاباحة هل هي موجبة ام لا فنفاه الجمهور
واثبته البعض المذكور واستدل المصنف على مذهب
الجمهور بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال وتقريره
ان النبي عليه السلام لما واصل في الصوم وواصل اصحابه
ايضا انكر عليهم حيث قال لست كاحدكم اني ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني فدل ان فعله غير موجب
والا لما صح الانكار وايضا لما خلع عليه السلام نعليه
في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم حر
بعد الغداة مالكم خلعتم نعالكم قالوا الا نار ابيناك قد
خلعت نعليك فقال ان جبرايل عليه السلام اخبرني
ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة

عليهم واعترض عليه اولا بان الانكار ما كان للمتابعة
لذاتها بل لكون الاول مخصوصا به عليه السلام واعلم
مخصوص في الثاني ولهذا بين في الاول اختصاصه به
ثم وفي الثاني عليه فالانكار لامر زايد على الاتباع وكيف
يجوز الانكار على نفس الاتباع والتاسي به واجب لقوله
تعالى واسوه وثانيا بان هذا الدليل مشترك الالزام
لانه لو لم يكن الفعل موجبا لما فهمت الصحابة وجوب
الاتباع ولما اتبعوا في خلع النعال مع ان فيه ترك السنة
ولانكر عليهم جوابهم بقولهم خلعت فخلعنا عن السؤال
عن سبب الخلع ولم ينكر بل بين العلة الخاصة وثالثا
بانه لو صح هذا البيان لما جاز الاتيان بمثل فعل الرسول
عليه السلام وهو خلاف المذهب ويمكن ان يجاب عن الاول
بان الانكار لو كان مخصوص او علة لما نفى له وجه
لعدم علمهم بالخصوص والعلة وقت الاتباع فكان ينبغي
ان يبين الخصوص والعلة فقط فدل ان الانكار لنفس
المتابعة وعن الثاني بانا لانسلم ان المتابعة مبنية
على فهم الوجوب لم لا يجوز ان تكون مبنية على فهم الندب
لاعتقادهم ان فعله عليه السلام قربة ولئن سلمنا
ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي كما سيجي ولا نسلم
انه عليه السلام لم ينكر عليهم كيف وان قوله مالكم خلعتم

اولم

اولم خلعتم انكار هكذا قيل لكن المنع الاخير غير وارد عليهم
يعرف بالتامل واجيب عن الثالث بان الانكار لظنهم ان
الخلع من هيئات الصلاة وكون صوم الوصال منسوخا
صريحا فالانكار لخصوص في المورد لا للموافقة المندوبة
وفيه اشكال لعدم دلالة الانكار على المدعي فلا يتم
الاستدلال قوله والوجوب المستفيد الى اخره لما فرغ
من الاستدلال على مذهب الجمهور اشار الى الجواب
عن تمسك المخالف بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة فقال لانسلم ان الوجوب بالفعل بل بهذا الامر
وهو قوله عليه السلام صلوا ولو كان الفعل موجبا
لما احتيج اليه فايراد هذا الامر بعد الفعل دال على
لزوم الصيغة حيث اريد الوجوب فهذه الحجة عليهم
لا لهم قوله وسمي الفعل به لانه سببه جواب
عن احتجاجهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اذ الرشد يوصف به الفعل لا القول وقوله تعالى اتعجبين
من امر الله اي فعله والاصل في الاستعمال الحقيقة
يعني سلمنا ان الامر يستعمل في الفعل لكنه مجازا
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الامر سبب
الفعل ولا ينكر استعماله فيه مجازا فان قيل المسبب
هو وجوب الفعل لا نفسه على انه قد يطلق على فعل

لا وجوب فيه اجيب بان الوجوب سبب الوجود فيكون
الامر سبب الفعل واطلاقه على فعل لا وجوب فيه يجوز
ان يكون من قبيل اطلاق المقيد على المطلق فيكون
مجازا بمرتبتين والدليل على كونه مجازا انه اذا دار اللفظ
بين ان يكون مشتركا ومجازا فالحمل على المجاز اولى اذ
الاصل عدم الاشتراك على انه يجوز ان يكون المراد
من الامر في الايتين القول بدليل عليه قوله تعالى
حكاية فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه والرشد الصواب
والقول يوصف به حقيقة وايضا يجوز ان يكون من
قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه وذهب شمس
الائمة الى انه من قبيل المصدر بمعنى المفعول به
فيكون الفعل امرا بمعنى المامور به كقولهم ضرب الامير
قتل هذا انما يتم بان يجوز تاثيرا عن الفعل المامور به
بمطلق الفعل قلت لا حاجة هنا الى هذا التجوز
لصحة ارادة الفعل المامور به هنا بقرينة فاتبعوا
اذ يجوز ان يكون المراد اتباع فعله المامور به ونفي
الرشد عنه وقد يقال العلاقة الاتصال الصوري
لان الامر يكون بالفعل ولا ينفك عنه قوله وموجبه
الوجوب الى اخره لما فرغ عن خصوص المعنى
بالصيغة شرع في خصوص الصيغة بالمعنى واختلف
عبارات الاصوليين فيه فقيل حقيقة الوجوب

والمشهور

والمشهور موجبه الوجوب اى الامر الثابت به
والتوفيق بينهما ان المراد بالوجوب في الاول الايجاب
وان وجوب الفعل وان كان اثرا حقيقة الا انه لما كان
مفهوما من الامر وغرضا منه نزل منزلة المعنى
الحقيقي فقيل حقيقة الوجوب وجملة المذاهب في هذه
المسئلة احد عشر لان صيغة الامر مستعملة في
ثمانية عشر معنى على ما هو المشهور المذكور في اكثر
الكتب والذي وقع الخلاف في كونها حقيقة فيه
اربعة الايجاب والندب والاباحة والتهديد
والمذهب اما الاشتراك او لا فعلى الاول
المذاهب خمسة لان الاشتراك اما بين الاربعة
المذكورة او الثلاثة غير التهديد او الاثنين
غير التهديد والاباحة وعلى كل فالاشتراك اما
لفظي او معنوي لكن المعنوي بين الاربعة غير
متصور لعدم الجامع بين التهديد وغيره فيحصل
خمسة الاشتراك اللفظي بين الاربعة وهو مذهب
ابن شريح وبعض الشيعة ورواية عن الاشعري
والاشتراك اللفظي بين الثلاثة وهو مذهب
البعض والاشتراك اللفظي بين الاثنين وهو منقول
عن الشافعي والاشتراك المعنوي بين الثلاثة بمعنى
الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من

تقدير صح

الشعة والاشتراك المعنوي بين الاثنين بمعنى
الطلب الشامل لهما وهو مذهب البعض وعلى
الثاني اما ان يعين المعنى الواحد او لا يعين ولا يدرى
انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب او فيهما معا
بالاشتراك الثالث مذهب الاشعري والباقلاني والغزالي
عليهم الرحمة والاول اما ان يعين الوجوب او الندب
او الاباحة فالاول مذهب الجمهور سواورد الامر قبل
الحظر او بعده والثاني مذهب الشافعي في احد قوليه
وعامة المعتزلة والثالث مذهب بعض المالكية وعند
بعض الشافعية قبل الحظر للوجوب وبعده للاباحة
والمصنف رحمه الله اشار الى نفي جميع المذاهب غير مذهب
الجمهور بقوله لا الندب والاباحة والتوقف سواكان
بعد الحظر او قبله ثم الوجوب اما ان يعتبر في حق العلم
فقط او في حق العلم ايضا والثاني مذهب الامام
ابي منصور ومتابعيه من مشايخ سمرقند عليهم
الرحمة والثاني مذهب العامة فكل احد عشر مذهبا
قوله لانتفاء الثمرة الى اخره استدلال على المذهب
المختار وبيانه ان الله تعالى ذم ابليس عليه اللعنة
على ترك السجود المامور به بقوله اسجدوا وهو دليل
الوجوب والا لكان لابليس ان يقول ما اوجبتي السجود
لانا لا نسلم كونه حقيقة في الوجوب ومختصا به

والدليل

والدليل لا يدل الا على استعمال الامر للوجوب والنزاع
فيه فالحط غير لازم واللازم غير مطلوب لانا نقول
استعمال الامر المطلق للايجاب دليل كونه حقيقة فيه
اذ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة يدل عليه قوله اذ
امرتك مطلقا دون ان يقول اذا امرتك امر الزام فالحط
حاصل وكذا قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من
امرهم نفي الاختيار عن المامور في امتثال اوامر الله
ورسوله فعلم ان موجبه الوجوب اذ الندب والاباحة
لا ينفيانه فيمكن تطبيق قول المصنف في وجه
الاستدلال بالايتين لكن الاية الثانية هي الموافقة
لتقرير المصنف في الكشف وكذا قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره الاية تدل على ما قلنا لان
الله تعالى هددهم وخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا او العذاب الاليم في الاخرة بسبب مخالفتهم
امره على ما يقتضيه الحكم بالوصف المشعر بالعلية
ولا معنى له الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا عقاب
في ترك غير الواجب وهذا معنى قوله واستحق
الوعيد بتاركه واعترض عليه بوجوه الاول ان هذا
مصادرة على المطلوب لانه انما يتم على تقدير وجوب
الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو عين المدعى الثاني

انما يتم ايضا على تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو
مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب الثالث
انا لا نسلم ان مخالفة الامر هي ترك المامور به لم لا
يجوز ان يكون عدم اعتقاد حقية المامور به او حمله
على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب
مثلا فيحمل على غيره واجيب عن الاول بان استفادة
الوجوب من قوله تعالى فليحذر مما لا يمكن انكارها
اذ لا خلاف ان الامر يستعمل في الوجوب اذا قامت
عليه قرينة والمقام يدل عليه اذ لا معنى هنا للندب
والاباحة بل الحذر واجب عن اصابة المكروه عقلا
على ان الامر هنا للتهديد على مخالفة الامر والتهديد
على ترك غير الواجب فيتم المطلوب وعن الثاني بان المطلوب
حاصل على تقدير كونه مطلقا اذ المدعى ان الامر
المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره
مجازا بمعونة القرائن وهذا الجواب مبني على عدم
الفرق بين مطلق الامر والامر المطلق والفرق واضح
فان الاول عبارة عما صدق عليه الامر والثاني عن
الامر الخالي عن القرينة وبينهما بون بعيد وعن
الثالث بان مخالفة الامر حقيقة هي ترك المامور به
لانه هو المتبادر الى الفهم يقال خالفني فلان اذا
اعرض عنه وترك ولهذا عداه بعن تضمينا لمعنى

الاعراض

الاعراض فسوق لتحذير المومنين الذين يخالفون عن
ويعرضون عن امر الله ورسوله ولا يأتون بالمامور
به بدلالة السياق والسباق والله اعلم قوله
وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه الى الاجماع
المنعقد في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب هنا
ببيانه ان العقلا اجمعوا على ان كل من طلب الطلب
فعل على اكد الوجوه لا يجد لفظا موضوعا لاظهار
مراده الا لفظ الامر فاستعمالهم في طلب الفعل على
هذا الوجه دليل على انه للوجوب كما في مسئلة ولوغ
الكلب فان الاجماع على نجاسة الاناء يدل على نجاسة
فهنا ثلاثة امور منشا الاجماع والاجماع ودلالته
وقيل دلالة الاجماع ان الامة اجمعت على وجوب
طاعة الله تعالى ورسوله ولا شك ان ذلك في الامر
اتيان المامور به فيجب عند وجود الامر الا ان يقوم
الدليل على غيره وقال العلامة صاحب التحقيق واما
الاجماع فلان الامة في كل عصر لم يزل كانوا يرجعون
في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال
بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما
استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكاة على
اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكاة وفيه اشكال
لان هذا الامر ليس بمطلق اذ قرينة الوجوب قائمة

وهو قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية
والجواب بان تمسك ابي بكر رضي الله عنه بظاهر
الامر من غير نظر الى القرينة غير تام على ما لا يخفى ولا
يزول الا بان يقال حاصل الاشكال يرجع الى المناقشة
في المثال وهي ليست من باب المحصلين وقد اورد عدة
امثلة اخرى ايضا واما دلالة المعقول فهي على ثلاثة
اوجه احدها ان تصاريف الافعال الفاظ موضوعة
لمعان مخصوصة كسائر العبارات من الاسماء والحروف
والامر احد تصاريفها وكما ان الماضي والمستقبل اذا كانا
على وجه الصدق يقتضي وجود الفعل لامحاله فكذا الامر
يقتضي وجود المامور وليس ذلك الا بالوجوب اذهو
مفض الى الوجود وفيه شي يعرف بالتامل وثانيها ان
السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل حسن ذمه
وعد عاصيا واستحق العقاب فلولا ان الامر للوجوب
لما كان كذلك وثالثها ان الامر موضوع لطلب المامور
به لغة فيثبت الكامل منه لانه هو الاصل في كل شي ولا
قصور في الصيغة ولاية المتكلم الا اذا قامت القرينة
على خلافه ثم الادلة المقتضية للوجوب قايمة في
الحالين قبل الحظر وبعده فلا وجه لقول الغارق
قوله واذا اريد به الاباحة او الندب هذا الخلاف
ليس في صيغة الامر كما زعم فان من قال بان صيغة

الامر

الامر حقيقة في الوجوب غير مشتركة بينه وبين الندب
كيف يقول بانها حقيقة في الندب بل الخلاف في لفظ
الامر وان صيغته اذا اريد بها الاباحة كما في قوله تعالى
وكلوا واشربوا او الندب كقوله فكاتبوهم هل يطلق عليه
اسم الامر حقيقة فمنهم من قال انه حقيقة حتى ان المباح
والمندوب مامور به واليه مال الامام فخر الاسلام
وذهب الكرخي والجصاص الى انه مجاز وهو مذهب
الامام واصحابه عليهم الرحمة واختيار شمس الايمة
وغيره وجه الاول ان المباح والمندوب بعض الواجب
وهو ما يجوز فعله ويثاب عليه ويعاقب على تركه فيكون
الجايز فعله مطلقا وهو مفهوم المباح والجايز فعله مثاب
عليه وهو مفهوم المندوب جزي الواجب ولا شك
ان الكل اذا كان مامورا به كان الجزء ايضا مامورا به
اذ الجزء قاصر عن الكل لا مغاير له بناء على تقسيم الغيرية
بصحة الانفكاك كما عرف في مسئلة الصفات ووجه
الاخران اسم الحقيقة لا يجوز نفيه عن مسماه لكن
الامر ينفي عن الندب حتى يجوز ان يقال ما امرت
بصلاة الضحى ولا يجوز ان يقال ما امرت بالصلوة
الخمس وصحة النفي من امارات المجاز وهذا الدليل
يحقق ما قيل ان الخلاف في لفظ الامر لا في صيغته
اذ على التقدير الثاني لا ينبغي المطلاء غاية ما في الباب

انه اذا اريد من مثل الندب لا يطلق عليه لفظ
الامر حقيقة فمن اين يلزم ان لا يكون مثل حقيقة في
الندب ولم لا يجوز ان يكون حقيقة فيه ولا يكون امرا
بالحقيقة الا اذا اريد الوجوب والجواب عن الاول
ان معني الندب الثواب علي الفعل وعدم العقاب
علي الترك ومعني الاباحة التخيير بين الفعل والترك
ومعني الوجوب الثواب علي الفعل والعقاب علي الترك
فلا يجتمع الوجوب معهما بل بينا فيهما وتغايرهما البتة
فيكون مجازا فيهما وقد يقال في دفع الاول ان المندوب
طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به فالمندوب فعل
المامور به لكن هذا الانتاج علي تقدير كلية الكبري وهي
ممنوعة ويقال ايضا يصح ان يقال ان الاكل والشرب
مامور به بقوله تعالي وكلوا واشربوا مع انه اريد بهما
الاباحة قلنا ان اريد بهما الزيادة علي ما يحصل به
قوام البدن فهو عين المتنازع فيه وان اريد بهما ما يحصل
به قوام البدن فالامر للوجوب فلا يصلح دليلا فان قيل
يرد علي الاول ان النبي صلي الله عليه وسلم نفي الامر
بالسواك في قوله لولا ان اشق علي امتي لامرتهم بالسواك
مع انه مندوب قلنا المراد لامرتهم امر ايجاب ولا يلزم
من عدم كونه مامورا به مطلقا فلا يرد فان قلت الامر
في الحديث مطلق والتقييد خلاف الاصل قلت قد قامت

القرينة

القرينة عليه وهي المشقة لاختصاصها بامر الايجاب
قوله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف العلماء في
ان الامر هل يوجب العموم والتكرار او لا يوجب الا فعلا
واحدا والفرق بين العموم والتكرار بحسب المفهوم فان
معني العموم في الامر شمول الفعل افراده منه وادناه
ثلثة والتكرار وقوع الفعل مرة بعد اخري واقله
بفعلين في زمانين فالجمعية معتبرة في معني العموم
دون التفريق والتفريق معتبر في معني التكرار دون
الجمعية فهما يجتمعان ويفترقان بحسب الارادة
وان افترقا بحسب الوجود في مثل طلقي نفسك لجواز
ان يقصدا معا واحدهما دون الاخر فبينهما تغاير
بحسب المفهوم والصدق فلا وجه لقول من قال
انهما متلازمان هنا لكن بعض المحققين ذكر هنا
ان التكرار في مثل صلوا وصوموا باعتبار ايقاع الفعل
مرات وذلك لا يكون الا بايقاع افعال متماثلة في
اوقات متعددة فالعموم فيه ليس باعتبار افعال في
بعض تلك الاوقات اذ لا قايل بان الامر يوجب افعالا
في اوقات وافعالا في بعضها بل لا يكون الا بحسب
تلك الافعال في تلك الاوقات فمرجعه التكرار فعلم
ان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
فلهذا اقتصر اكثر الاصوليين علي ذكر التكرار في هذا البحث

وصاحب البزدوي ضم اليه العموم ايضا نظرا الي تغاير المفهومين
وصحة اقترانهما في الجملة والاولي ان يفسر التكرار والعموم
هنا بالعدد المحض لما سيجي من عدم جواز نية ايقاع
الثنتين جملة في قوله طلقي نفسك مع عدم صدق العموم
والتكرار بالتفسيرين المذكورين ثم قيل لاخلاف في ان
الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص يفيد
ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق وهذا ليس بشئ لان
مطلق الامر لايحتمل التكرار اولا لكن القرينة بيان
تغيير لوجوبه لاتفسير لمحتمله كما سيجي ثم المشهور في
هذه المسئلة اربعة مذاهب الاول ان الامر يوجب التكرار
مدة العمر وهو مذهب المزني وابي اسحاق الاسفراني
وغيرهما والثاني انه لايوجبه لاتحتمله ويروي هذا عن
الشافعي والفرق بينهما ان الموجب يثبت من غير قرينة
والمحتمل لايثبت بدونها والثالث انه اذا كان معلقا بشرط
كما في قوله تعالي وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا
بوصف كما في قوله تعالي والسارق والسارقة فاقطعوا
يوجب التكرار متي امكن ذلك بتكرر ما علق به وهو
مذهب بعض مشايخنا وبعض الشافعية ممن قال
باحتمال التكرار فان قيل لما احتمل التكرار في ذاته
عند ذلك البعض كيف يحتمله عند التعليق ولا اثر
له في اثباته مالايحتمله اللفظ قلنا القيد ربما يكون

صارفا

صارفا عن مفهوم الاطلاق ومغير الموجبه الايري ان
الانشا يقتضي الثبوت في الحال واذا قرن بالشرط
لايقتضيه الاعند حصول الشرط والخبر يحتمل الصدق
والكذب واقتران الشرط به يزيل احتماله والرابع انه
لايوجب التكرار ولايحتمله وان كان معلقا بشرط او
مقيدا بوصف وهو مذهب جمهور العلما الحنفية وذكر
بعض الشارحين فيها مذهبين اخرين احدهما ان
المامور به ان كان فعلا له غاية يمكن ايقاعه في
جميع المدة يلزم الاتيان به في جميعها والافيلزم الاقل
وهذا يحكي عن عيسي ابن ابان عليه الرحمة وثانيهما
ان حكمه التوقف وفسر بوجهين احدهما ان يكون مشتركا
بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما علي قرينة
والثاني انه موضوع لاحدهما علي التعيين ولكن لانعرفه
فيتوقف لجهلنا بالواقع ودلايل المذاهب كلها مذكورة
في الشروح اعرضنا عنها مخافة التطويل والمصنف رحمه
الله تعالي نفي المذاهب كلها بقوله ولايقتضي التكرار
ولايحمله سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف
اولم يكن وبين المذهب المختار بقوله الكنه علي وجه
يندفع به مايورد عليه وهو انه لولم يكن محتملا للتكرار
لماصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك كما لايجوز نية
الثنتين عندكم لانه عدد وحاصله انه دال علي المصدر

الذي هو اسم جنس لما سيجي وهو يقع على الادنى المتيقن
به ويحتمل كل جنسه ايضا لكن لا لكونه عددا بل لكونه
فردا حكما لما سنبين قوله حتى اذا قال لها الى اخره
اورد مثالا لتوضيح المذهب وهو ما اذا قال لامراته
طلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها حتى تقتصر على المجلس
ويصح الرجوع عنه لتضمنه معنى اليمين فالامر ينصرف
الى الثلاث عند العاملين بالتكرار حتى جاز ان تطلق
نفسها ثلاثا جملة او متفرقة دواحدة وثنتين لكون
الثلاث متضمنة لما قيل هذا اذا لم ينو شيئا فظاهر
اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى
عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع
عنه بالدليل والنية دليل قلنا ان اراد المنع عنه ديانة
فمسلم وان اراد قضاء فهم لان المنع انما يصح عند عدم منع
اخر له وفيما فيه تخفيف وجد ذلك فلا يصدق قضاء في
صرف اللفظ عن موجبه الى محتمله للتخفيف وعند
الشافعي يصح نية الثنتين والثلاث ولا يثبت احدها
بدون النية فيقع الواحدة عند عدمها وعندنا ينصرف
الى الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وثنتين
ويصح نية الثلاث لا الثنتين الا ان تكون المراة
امة فتصح نية الثنتين فان قلت هذا المثال لا يطابق
المسئلة فانها في امر الوجوب ولا وجوب في المثال

قلن

قلت الخلاف كما وقع في امر الوجوب وقع ايضا في امر
الاباحة يشهد بذلك عموم الادلة المذكورة في الكتب
وانما خص التفريع والتمثيل بامر الاباحة لان الغاية
بين العموم والتكرار انما تظهر فيه حيث جاز جمع الثلاث
على القول الاول فهو تعميم من غير تكرار بخلاف امر
الوجوب فان العموم فيه ليس الا بالتكرار كما مر وايضا
تصوير التكرار في الثلاث والمعنى انما يكون في امر
الاباحة واما امر الوجوب فتكراره مدة العمر قوله
لان صيغة الامر مختصر الى اخره شروع في دليل المذهب
المختار يعني ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل
بمصدر ذلك الامر فان اسقني مثلا معناه اطلب منك
السقي او سقيا فالمصدر الذي يتضمنه الامر سواء كان
معرفا او منكرا صيغة فرد فيكون اسما لهذه الحقيقة
بقيد الفردية اذ معنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان
والتوحد ينافي التعدد فلا يمكن اجتماعهما فلا يكون
موجبا له ولا محتملا اذا دنى مراتب الاحتمال امكان
الاجتماع غير ان التوحد نوعان حقيقي وهو فردية
ادنى الجنس لكونه فردا حقيقة وحكما ولهذا يعد جنسا
واحدا بالنسبة الى سائر الاجناس وان كان فيه كثرة
حقيقة كما يقال التصرفات الشرعية هي الطلاق والعتاق
وكذا وكذا فيكون ادنى الجنس موجبا بنفسه بلا نية

لكونه فردا من كل وجه واعلي الجنس محتملا يثبت بالشبهة
لكونه فردا من وجه دون وجه وما بينهما لا موجبا
ولا محتملا حيث لا فردية فيه اصلا فلا يثبت
وان نوى الا ان تكون المراة امة لان ذلك اعلي
جنس طلاقها فان قيل قد صرح ايمة العربية بان
المصدر موضوع للطبيعة الجنسية من غير اشعار
بالتوحد والتعدد ولهذا قالوا لا يثنى ولا يجمع الا
عند قصد الانواع ذكره صاحب الكشاف غير مرة
وصاحب المفتاح في بحث التشكيك علي لام التعريف
والجنس من حيث هو هو يتحقق مع الوحدة تارة
ومع الكثرة اخري فلا يكون قيد الفردية ماخوذا
فيه اجيب بانه لا شك ان صيغة المصدر صيغة المفرد
لا صيغة التثنية والجمع وقد ثبت من قواعدهم المتفق
بينهم ان اضافة الصيغة الي معني في تسمية لفظ دال
علي اخذ ذلك المعني في مدلول ذلك اللفظ كصيغة
الاستثنا وصيغة التثنية وقد استدل صاحب
الكشاف بصيغة الجمع علي كون مجرد الاجتماع ماخوذا
في معناها وكذا صاحب المفتاح استدل بصيغة الامر
علي معني ام ر وهو طلب الفعل استعلاء ماخوذ في
الصيغة فلما كان المصدر صيغة المفرد بالاتفاق
كان الافراد ماخوذا في معناه بالاتفاق كما اشار اليه

المصنف

المصنف بقوله ومعني التوحد مراعي في الفاظ الوحدان
فثبت بدلالة هذين الاجماعين منهم وجهان في معني
المصدر فلعلما بنا عليهم الحجة ان يختاروا احدهما وهم
من عليه طبعات اهل العربية فلا يضرهم مخالفة غيرهم
واعترض العلامة المحقق صاحب الفلوجي في هذا المقام
نصرة لمذهبه بانا لا نسلم ان المفرد لا يقع علي العدد
فان المفرد المقترن بشي من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعني كل فرد لا بمعني مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضا واحد اعتباري فهو المط اذ لا نعني باحتماله
الامر للعموم والتكرار سوي انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل واجيب بان ما ذكر من المنافاة بين
الافراد والعدد يصلح جوابا عن هذا المنع بقي
سنده فالجواب عنه من وجوه الاول قد قال اهل
العربية مرة ان ذلك المفرد بمعني الكل المجموعي بدليل
وصفه بنعت الجمع مثل الدرهم البيض والدينار
الصفر وقوله تعالي او الطفل الذين لم يظهروا قلنا
ان المنع قوله لا بمعني مجموع الافراد والثاني قد
علم ان المنفي هو التكرار المحض الذي لا فرد بيّن
فيه وهو ما بين اعلي الجنس وادناه فاراده ايقاع
الجميع بايقاع كل فرد ليس من التكرار المنفي فيكون
الحاصل ان احتمال التكرار المنفي ارادة ما هو بين

لكونه فردا من كل وجه واعلي الجنس محتملا يثبت بالنية
لكونه فردا من وجه دون وجه وما بينهما لا موجبا
ولا محتملا حيث لا فردية فيه اصلا فلا يثبت
وان نوى الا ان تكون المراة امة لان ذلك اعلي
جنس طلاقها فان قيل قد صرح ائمة العربية بان
المصدر موضوع للطبيعة الجنسية من غير اشعار
بالتوحد والتعدد ولهذا قالوا لا يثنى ولا يجمع الا
عند قصد الانواع ذكره صاحب الكشاف غير مرة
وصاحب المفتاح في بحث التسليك علي لام التعريف
والجنس من حيث هو هو يتحقق مع الوحدة تارة
ومع الكثرة اخري فلا يكون قيد الفردية ماخوذا
فيه اجيب بانه لا شك ان صيغة المصدر صيغة المفرد
لا صيغة التثنية والجمع وقد ثبت من قواعدهم المتفقة
بينهم ان اضافة الصيغة الي معني في تسمية لفظ دال
علي اخذ ذلك المعني في مدلول ذلك اللفظ كصيغة
الاستثنا وصيغة التثنية وقد استدل صاحب
الكشاف بصيغة الجمع علي كون مجرد الاجتماع ماخوذا
في معناها وكذا صاحب المفتاح استدل بصيغة الامر
علي معني ام رو هو طلب الفعل استعلاء ماخوذ في
الصيغة فلما كان المصدر صيغة المفرد بالاتفاق
كان الافراد ماخوذا في معناه بالاتفاق كما اشار اليه

المصنف

المصنف بقوله ومعني التوحد مراعي في الفاظ الوحدان
فثبت بدلالة هذين الاجماعين منهم وجهان في معني
المصدر فلما بنا عليهم الرجحة ان يختاروا احدهما وهو
من عليه طبعات اهل العربية فلا يضرهم مخالفة غيرهم
واعترض العلامة المحقق صاحب التلويح في هذا المقام
نصرة لمذهبه بانا لا نسلم ان المفرد لا يقع علي العدد
فان المفرد المقترن بشي من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعني كل فرد لا بمعني مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال
الامر للعموم والتكرار سوي انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل واجيب بان ما ذكر من المنافاة بين
الافراد والعدد يصلح جوابا عن هذا المنع بقي
سنده فالجواب عنه من وجوه الاول قد قال اهل
العربية مرة ان ذلك المفرد بمعني الكل المجموعي بدليل
وصفه بنعت الجمع مثل الدرهم البيض والدينار
الصفر وقوله تعالي او الطفل الذين لم يظهروا قلنا
ان المنع قوله لا بمعني مجموع الافراد والثاني قد
علم ان المنفي هو التكرار المحض الذي لا فردية
فيه وهو ما بين اعلي الجنس وادناه فاراده ايقاع
الجميع بايقاع كل فرد ليس من التكرار المنفي فيكون
الحاصل ان احتمال التكرار المنفي ارادة ما هو بين

الاعلى والادنى فتفسيره بانه ارادة ايقاع كل فرد
من افراد الفعل يكون بعيدا الثالث ان سواله مبني
على ما اختاره صاحب تلخيص المعاني في دفع سؤال
التثنية في بين افراد الاسم والاستغراق وجه السؤال
ان افراد الاسم يقتضي توحد معناه والاستغراق
تعدده والوحدة والتعدد بينا فيان فكيف يجتمعان
وانت كاترى ان بناء هذا السؤال على اصلنا هذا فكيف
فاجاب صاحب التلخيص بوجهين الاول انه يجرد الاسم
عن قيد الوحدة ثم يدخل اداة الاستغراق والثاني
انه بمعنى كل فرد وانت تعلم ان كونه بمعنى كل فرد
لا يدفع السؤال لاجتماع المفردية وهي الوحدة والكلية
وهي الكثرة في معنى الاسم فلعل الاصوليين يختارون
الجواب الاول وعلى تقدير تجريده عن احد معنيه
يكون منيرا فيجعلونه مثل اقتران العدد هكذا اجاب
عنه بعض المحققين من المتاخرين قوله وما تكرر
من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب عما استدل
به القائلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده
بالوصف ووجه الاستدلال انه قد ثبت في اوامر
الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة
كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وان كنتم
جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا الزانية

والزاني

والزاني فاجلدوا وامثالها فاجاب المصنف عليه الرحمة
بان تكرر الاحكام فيما استدلوا ليس بمقتضى الامر
بل بتكرر السبب كالوقت للصلاة واراد تها للطهارة
وغيرهما فالتكرر عقلي لا صيغي ولهذا اذا لم يتكرر
التعليل لم يتكرر كما اذا قال اعتق غانما لسواده
لا يعتق عبد اخر له اسود فظهر بهذا ان الاولى
ان لا يخص العبادات في العبارات واعترض بانه
لا شك ان ادا العبادات علينا كالصوم والصلاة
مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخفى اما ان يكون
التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول
باطل لان وجوب الادا لا يضاف الى السبب فتعين
الثاني واجيب عنه بان السبب لما تكرر تكرر نفس
الوجوب ومن المعلوم ان نفس الوجوب يفضي
الى وجوب الادا وهو لا يتحقق بدون توجه الخطاب
فاقتضى نفس الوجوب اليه ايضا فيكون ثبوت
وجوب الادا بالخطاب وتكرر بتكرر السبب بواسطة
نفس الوجوب فلا حاجة الى ما يجاب عنه بان المراد
بالاسباب ههنا العلل لان السبب المحض مع انه لا
يطرد قوله وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر اي
كما ان الامر يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد
كذلك اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل ما دام

باقيا على حقيقته ولا يحتمل ذلك المصدر العدد لما
قلنا وان قلنا ما دام باقيا على حقيقته احترازا عن
اسم فاعل نقل عن حقيقته وجعل علما مثل حارث
وغيره فانه لا يدل على المصدر وانما قلنا لغة احترازا
عن مثل طالق في انت طالق فانه يدل على التطليق
لا لغة بل اقتضاء فلا يحتمل الفرد الاعتباري ايضا
قوله حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة
فرع على الاصل المذكور مسئلة خلافية وهي ان
السارق هل تقطع اطرافه الاربعة اذا تكررت السرقة
ام لا فعندنا لا تقطع بل يحبس في المرة الثالثة حتى
يتوب وعند الشافعي تقطع لان المصدر لما احتمل التكرار
عنده حمل السارق على التكرار بقرينة الايدي
والاضافة لكن الحكم عند قطع السارق في المرة الثالثة
للاجماع على قطع الرجل اليسرى في المرة الثانية
وعندنا لما لم يحتمل المصدر العدد علم ان المراد من
الايدي الايمان لان مصدر السارق اذا لم يحتمل العدد
فاما ان يراد به الفرد الاعتباري وهو كل السرقات
او الحقيقي وهو سرقة واحدة لا سبيل الى الاول
لانه يودي الى ان لا يقطع اصلا لان كل السرقات
لا يعلم الا بتعدد العمر وذلك منتف بالاجماع فتعين
الثاني فح اما ان يراد بالايدي اليدان معا او يد واحدة

لا سبيل الى الاول للاجماع على عدم قطع اليدين بسرقة
واحدة فتلك اليد الواحدة اما اليسرى او اليمنى
او اعم منهما وقد تعين اليمين بالاجماع اذ لا تقطع في المرة
الاولى الا اليمين بلا خلاف وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
لوجوب العمل بالاتفاق فيما اذا كان الحكم واحدا والحادثة
واحدة فقد بان ان المراد بالايدي الايمان مجازا من
التثنية كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا دلالة
للاية على قطع يسرى السارق في الكرة الثالثة كما
قال الشافعي فان قيل عموم اسم الفاعل وهو السارق
يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
بالمجموع قلنا المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل
فرد من افراد السارق قال بعضهم وفيه بحث اما
اولا فلان الشافعي انما اثبت قطع اليسرى بقوله عليه
السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
مرات لا بهذا النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا الحديث
واما ثانيا فلانه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره
بعد ما حد مرة وان زنى العمرة بعين ما قلته في
السرقة ولا يجاب بان الزاني علة للجلد فيتكرر
المعلول بتكرره لكونه مشتركا الالزام بين الزنا
والسرقة والفرق بوجود محل الحد في الزنا وهو البدن

وعدم محل القطع في السرقة وهو اليمين لا يعدي نفعا
لانه لا يدفع اصل السوال وهو عدم جواز ارادة القدر
المتخلل وانما يظهر منه دليل ارادة القدر المتخلل لا غير
هذا حاصل ما قاله مع تطويل ويمكن ان يجاب عنه اما
عن الاول فلان المقصود من التفريع رد ما ذهب اليه
الشافعي من الاستدلال بالاية على اثبات مدعاه على
الوجه المذكور بناء على الاصل المتقدم كما يشعر به تقرير
وجه الاستدلال من الطرفين واما الاستدلال بالحديث
فخارج عن المبحث على انه يمكن الجواب عنه ايضا بان
الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في هذه المسئلة قال
علي رضي الله عنه اني لاستحي من الله تعالى ان ادعه
بلا يد ياكل ويستنجي بها وبلا رجل يمشي عليها وجاء به
بقية الصحابة ولم يظهر منهم الاستدلال بهذا الحديث فدل
على ترافقه كما سيجيء في موضعه ونزل منزلة الاجماع وانما
قلنا بقطع الرجل اليسرى بالاجماع لا بهذا الحديث واما
عن الثاني فلان تكرر العلة لما اقتضى تكرر الحكم يحصل
التكرر من اقتضاء صيغة الامر حامر من ان تكرر العبادات
باسبابها لا بالاوامر فاندفع به اصل السوال فظهر الفرق
بين الزنا والسرقة والله الملهم بالصواب وقوله
وحكم الامر نوعان الحكم اذا اضيف الى الدليل والعلة
يكون بمعنى الاثر الثابت بالشي واذا اضيف الى الفعل

يكون

يكون بمعنى صفة الشي والمراد منه هنا ما هو
الصفة الشرعية بقرينة ان المبحوث عنه هو الصفة
الشرعية فيكون معناه حكم الثابت بالامر نوعان
اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر اي عين الثابت
بالامر والمراد ما علم ثبوته بالامر لما ثبت وجوبه
بداء الوجوب انما هو بالسبب فيصح تسليم عين
الثابت بهذا المعنى وان كان الواجب وصفا في الذمة
لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت
في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلاة في وقتها فيكون العينية والمثلية بالقياس
الى ما علم ثبوته بالامر لما ثبت بالسبب في الذمة
فسقط به ما قيل ان صحة الاداء ينبني على قيام نفس
الوجوب بالسبب مع عدم المانع لا على وجوب الاداء كما
في صوم المسافر وغيره فان التقييد بالامر لا يبقى
التعريف جامعا وقيل ان الشرع شغل الذمة
بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة
حكم ذلك الواجب كانه عينه وفيه اشكال لان هذا
المعنى يصدق على القضاء ايضا فيلزم ان يكون
القضاء تسليم عين الواجب بهذا المعنى فان قيل
كيف يتصور التسليم في مثل الصلاة والصوم وهو
من الاعراض الممتنعة البقاء والانتقال والتسليم يكون

في الاعيان الباقية القابلة للانتقال قلنا معنى تسليم
العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان
بها اذ تسليم كل شئ ما يناسبه وذكر المجاز في مقام التعريف
لظهور المراد بقي اشكالان في التعريف احدهما ان الاداء
كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على المندوب والتعريف
يختص بالاول فلا يكون جامعا الثاني ان التعريف
شامل للموقت وغيره مع ان الاداء والقضاء من قبيل الاول
ولهذا عرفه بعضهم بانه ما فعل في وقته المقدر له
شرعا والا فلا يكون التعريف مانعا وحلهما ان هذا
التعريف على قول من جعل الامر حقيقة في الوجوب
فان موجب الامر هو المنقسم الى الاداء والقضاء فاذا
كان موجب الامر الوجوب كان الاداء مختصا بالواجب
واطلاقه على المندوب مجازا وانه لا يجوز الا بان يعتبر
الوقت في مفهوم الاداء اذ هو شامل لاداء الزكوات
والامانات قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وقال عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد نصف
صاع من بر وليس اداء الامانات الا تسليم اعيانها ولا
اعتبار للوقت فيه فتعريف من قيده به غير جامع ولا
يقال لا بد من قيد اخر في التعريف وهو ان يقال الى مستحقه
لانا نقول قيد الواجب بالامر مغن عنه لان ذكر التسليم
اذ الثابت بالامر وجوب تسليم الافعال لا نفس التسليم

الذي

الذي هو فعل المسلم فوله قضاء وهو تسليم مثل الواجب
به للمثل تعريفان عند المتكلمين احدهما ما يسد
مسد الشيء ويقوم مقامه ويقرب منه قول صاحب
التحقيق المثل ما كان عوضا عن الغائب والثاني
ما يشاركه في الصفات النفسية ويقرب منه قول
الحكماء المماثلة بالاشتراك في الماهية النوعية فقط
والمراد هنا هو الاول ليشمل القضاء لمثل غير معقول
فسقط به ما قيل انه لا بد في التعريف من قيد اخر
وهو ان يقال وهو حقه كما قيد به شمس الائمة ليخرج
صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر
او ظهر اليوم الى ظهر الامس فانه ليس بقضاء مع ثبوت
المماثلة بين الظهر والمثل لثبوتها في الاول ذاتا
ووصفا وفي الثاني ذاتا لا وصفا وذلك لان المتحقق
في هذه الصور المماثلة بالمعنى الثاني لا الاول قوله
ويستعمل احدهما مكان الاخر الى الاخر لا خلاف بين
الاصوليين ان الاداء يستعمل في معنى القضاء نحو نويت
اداء ظهر الامس والقضاء يستعمل في معنى الاداء ايضا
نحو نويت قضاء الظهر الوقتي لكن الخلاف في وجه
الاستعمال فالواقع في كلام القاضي الامام ابي زيد والامام
شمس الائمة ان استعمال كل منهما في الاخر مجاز لوجود
تسليم الواجب فيهما والمفهوم من كلام الامام فخر

الاسلام ان استعمال الاداء في القضاء مجاز ولهذا يحتاج
الى القرينة واستعمال القضاء في الاداء حقيقة لا يحتاج الى
القرينة لان الاداء الغة ينبئ عن شدة الرعاية وهي معدومة
في القضاء والقضاء عن الاحكام وذلك موجود فيهما
والظاهر انه ان اعتبر مفهوماهما اللغويان فالترجيح
مع الثاني وان اعتبر منهوماهما الاصطلاحيان فمع الاول
قوله وهو القضاء بما يجب به الاداء الى اخره الاداء
يجب بامر والقضاء بمثل معقول هل يجب بذلك الامر
ام بامر اخر فقال الجمهور بالاول وقال البعض من
الحنفية واكثر الشافعية بالثاني فاعبارة عن الامر لا
السبب على ما توهم من عبارة المصنف في كشفه والمراد
من السبب فيه هو الامر لان وجوب الاداء بالامر
لا السبب حجة الثاني ان العبادة الموقتة انما عرفت
قربة في وقتها اذ الامر لم يتناولها الا في ذلك الوقت
فلا يعرف لها مثل في وقت اخر بذلك الامر لجواز ان
يكون الفعل مصلحة في وقت دون وقت اخر وذلك ان
التناول اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء
او بالمعنى القياسي والكل منتف هنا اذ لا دلالة لقولنا
صم يوم الجمعة على صوم يوم الخميس احد الوجوه الاربعة
وكذا بالمعنى القياسي لانتفاء شرطه وهو معقولية
المعنى في الاصل اذ كون الفعل قربة في وقت معين مع

تساوي

تساوي جميع الاوقات عقلا مما لا يعقل مع ان
الفرع ليس بمثل للاصل اذ الاداء مشتمل على الفعل
واحراز شرف الوقت الذي فات في القضاء حيث لا يمكن
تداركه كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل
بعد الوقت مثلا للاول فلا بد من نص اخر لايجاب
القضاء وجه الاول يتوقف على اثبات معقولية
بقاء اصل الواجب وسقوط القيد الذي لا يتوقف
عليه المقصد وهو فصل الوقت هنا لا الى مثل بيانه
ان كل موجود يجب بقاؤه سالم يوجد المزيل والمزيل
للحقوق اما تسليمها او اسقاط من له الحق او العجز
عن ذلك بالاستقراء والاولان منتفيان فرضا والثالث
مختص بالقيد فيكون السقوط مختصا به عقلا كما قلنا
بوجوب القيمة في غصب القيمي والمثل في المثلي
اذ في كل مال ثلاثة امور عينية وهو به لا يقبل الاشتراك
وماهية مشتركة بينه وبين جميع الاموال والمقصود
الاصلي منها المالية لانه يصلح لاقامة جميع مصالح
الانسان فعند غصب مال معين يجب رد عينه
ورد الماهية والمالية فقلنا بالسقوط بمقدار
العجز عند العجز عن رد العين ففي الوقت وجب
صوم وصلاة مثلا مع قيد الوقوع فيه وعند خروج

الوقت لا يوجد من المسقطات الا العجز عن القيد لقدرته
على الفعل الذي يوجد في ضمنه اصل الصوم س
والصلاة فيكون بقا وجوب اصلها وسقوط وجوب
القيد معقولا فوجب القضا في الصوم والصلاة
بنا على هذه العلة لا وجوبا ابتدائيا فيتعدى وجوب
القضا بهذه العلة الى ما لا نص فيه وهو المذورات
الموقتة فيجب قضاؤها وهو ثمرة الخلاف على تقدير
الفوات لا التفويت وانما قيدنا القيد بالذي لا يتوقف
عليه المقصود فان بقا اصل الواجب احترازا عن
قيد يتوقف عليها المقصود فان بقا اصل الواجب
عند سقوط هذا القيد ليس بمعقول لخلوه عن المقصود
كما في تكبير التشريق الواجب بصفة الجهر لكونه من
الشعائر الموقوف على صفة الجهر اذا فات عن الوقت
وسقطت الصفة للتعذر سقط اصل التكبير بخلاف
الصلاة في الوقت المعين فان المقصود منها التعبد
وهو العمل بخلاف هوى النفس او امتثال الامر
او تعظيم الله تعالى والثنا عليه وذلك لا يتوقف
على الوقت المعين فاصل الواجب هنا اذا خلا عن
الوقت لا يخلو عن المقصود واما عدم صحة الاداء قبل
الوقت فليس لتوقف المقصود عليه بل لانعدام
سببه وهو الوقت واما الحديث الوارد في قضا الصلاة

وهو

وهو قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فيدل على
ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت على ما يشعر ارجاع
الضمير على تلك الصلاة الواجبة لان الضمير يكون
عبارة عن عين ما رجع اليه فتكون الصلاة الواجبة
بعد الوقت عين المتروكة ولا تكون ذلك الا بان لا تكون
واجبة ابتداء فيدل على طلب تفريغ الذمة لا على
ان وقت التذكر سبب لوجوب القضاء والا لكان
القضا من الواجبات الموقتة واعترض بانه لما بقي
اصل الواجب للقدرة عليه وسقط رعاية القيد للعجز
عنه ينبغي ان لا يجهر الامام في صلاة العشاء اذا
قضاها بالنهار لعدم القدرة على الجهر في نافلة النهار
ولا يلزمه قضا المغرب لعدم القدرة على النافلة
على هيئة المغرب وينبغي ان يجوز اداء السجدة
الصلاتية خارج الصلاة للقدرة على اصل السجدة
واجيب عن المسئلتين الاولين بان القدرة على
القضا تحصل بكون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية
والكمية فانه يجب قضا الظهر مع ان النفل ليس بمشروع
على صفته وهي ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة
على ان الوتر نفل عندهما وعنده وان كان فرضا فله
شبه بالنفل لعدم اختصاصه بوقت على حدة
وعدم الاذان والاقامة له وعن المسئلة الاخيرة

بان السجدة لما كانت اثر التلاوة صارت فعلا
من افعال الصلاة وشيء منها لا تودي خارجها
قيل وفيه نظر لانها لا تخلو اما ان يكون من اركان
الصلاة لكونه اثر الركن او من واجباتها والاول
باطل بلا نزاع وعلى التقدير الثاني ينبغي ان يكون
المودى بدونها لازم الاعادة وليس كذلك دل انه
لم يترك فعلا من افعال الصلاة ويمكن ان يجاب
عنه بمنع لزوم الاعادة في كل واجب قال صاحب
الغنية قراءة الفاتحة ثم السورة واجبة لكن قراءة
الفاتحة اوجب حتى لو تركها في الصلاة يؤمر باعادة
الصلاة ولو ترك السورة لا يؤمر والمراد بكونها فعلا
من افعال الصلاة ان لها حكم افعال الصلاة حتى
لو قهقه في الصلاة الصلاتية ينتقض وضوءه كما لو قهقه
في السجدة الصلاتية بخلاف ما اذا قهقه فيها خارج
الصلاة وقد يجاب عن مسئلة السجدة بوجه اخر
وهو ان المراد من قولهم كل سجدة صلاتية وجبت
في الصلاة لم يقض خارجها انها لم تؤخر وصارت مؤداة
في الصلاة صرح به شارح الهداية صاحب الدراية
ودل عليه اطلاق الايضاح وان كان في الكافي
وغيره خلافه ولهذا لم يجعل صاحب الايضاح ذلك
مذهبا بل جعله رواية عن ابي يوسف والتعليل

بل

بان لها مزية ليست لغيرها الا ينافي هذا التاويل لان
معناه ان القضا خارجها لما لم يكن حكمنا بكونها
مؤداة فيها هذا دليل في اصل الاستدلال اشكال وهو
انه لما نفى اصل الواجب بالامر الاول كان ما اتى به
عين ما ثبت بالامر الاول فكيف يصدق عليه تعريف
القضا وهو تسليم مثل ما وجب بعد وحله ان الواجب
بالامر الاول عبادة مقيدة بقيد وقوعها في الوقت
المعين والفعل الواقع خارج الوقت مقيد بقيد اخر
فهذا المقيد مثل ذاك المقيد وان كان عين مطلق العبادة
لان اصل العبادة غير فايت على ما صرح به شمس الايمة
بقوله واما في اصل العبادة فالتفويت لا يتحقق بمضي
الوقت لكون مثله مشروعا للعبد فالحاصل ان التفويت
في اصل العبادة لا يتحقق لكون مثل الاداء الكامل
على اصل العبادة مقدورا واذا كان المقيد مقدورا
كان المطلق الموجود في ضمنه مقدورا اليه يشير قول الامام
فخر الاسلام حيث قال فان الاداء كان فرضا فاذا فات
كان مضمونا وهو قادر على تسليم مثله حيث جعله
مثلا للاداء الفايت والاداء هو المقيد الاول وكذا الفايت
لا اصل العبادة على ما مر تحوله وفيما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان الي اخره جواب عما استدل
به القايلون بان القضا يجب بنص جديد وصورة

المسئلة اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان اي المعين
ليتم الاستدلال فصام ولم يعتكف لا يجب القضا اصلا
في رواية عن ابي يوسف وزفر وهو رواية الحسن عن
الامام عليهم الرحمة ويجب القضا ويجوز في رمضان
اخر على مذهب زفر وعلى مذهب علمائنا رحمهم الله
يجب القضا ولا يجوز في رمضان اخر والاستدلال بها
على وجهين احدهما ان قضا الاعتكاف ولو كان واجبا
بالسبب الاول لجاز قضاؤه في رمضان اخر كما هو
مذهب زفر لان النذر السابق اوجب اعتكافا بصوم
لم يجب بالاعتكاف ورمضان اخر مثل الاول في
ذلك بخلاف ما اذا كان بسبب جديد وهو التفويت
النازل منزلة نذر مبتدا لانه يقتضي اعتكافا مع
صوم اخر بالاعتكاف وهو غير صوم رمضان وبصوم
رمضان لا بتادي واجب اخر وثانيهما ان القضا
لو كان واجبا بالسبب الاول لما وجب القضا في
هذه الصورة كما قال ابو يوسف والحسن عليهما
الرحمة لان السبب الاول وهو النذر لا اثر له في
ايجاب القضا بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم
ولا ايجابة بالصوم المطلق لعدم الالتزام فوجب
ان يبطل ولما لم يبطل دل انه وجب بسبب اخر
غير الاول وهو التفويت فقول المصنف انما وجب

القضا

القضا بصوم مقصود يمكن تطبيقه على الوجهين
فان قلت يفهم من هذا التقرير ان السبب الاول
والجديد هو سبب نفس الوجوب وهما النذر
والتفويت النازل منزلة النذر فيكون مخالفا لما
قررت اولا من ان محل الخلاف الامر لا السبب
والمراد بالسبب الواقع في عبارة البعض هو الامر
اذ لو كان كذلك لعبر عن السبب الاول بنفس الامر
بوفا النذر وعن الثاني بتجدد تعلقه المستلزم
لتجدد نفس الامر كما قلنا لما كان بيان اقتضا
السبب بيانا لاقتضا الامر بنا على ان وجوب الادا
على حسب نفس الوجوب وكان تجدد النذر يستلزم
تجدد الامر حكما وكان التجدد واللاتجدد في النذر
اظهر ذكر اقتضا النذر وتجدده ولا تجدده مكان
اقتضا الامر وتجدده ولا تجدده وتقرير الجواب
ان النذر السابق يوجب اعتكافا لا اثر في ايجاب
الصوم وهو الصوم المقصود لانه شرط صحة الاعتكاف
وشرط الشي تابع له في الوجوب الا ان الشروط
يراعي وجودها في نفسها لا وجودها قصدا كمن
نذر بالصلاة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء اخر
فلما كان الصوم موجودا في رمضان لم يظهر اثره
في ايجاب صوم مقصود فسقط بعارض شرف الوقت

الذي على شرف الزوال ثم لما انفصل الاعتكاف عن
الوقت فات شرفه عاد ذلك النذر بعينه مستتبعا
صومه المقصودي وعاد شرطه الى الكمال الاصلي فلا
يتادى بالرمضان الثاني فوجب الصوم المقصودي
لذلك لا لان القضا وجب بسبب اخر اذا لم يبطل
عند الانفصال لفوات الشرط اذ اجاب التابع وهو
الصوم لبقا المتبوع وهو الاعتكاف اولى من ابطال
المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلاة وهو متطهر
ثم انتقض وضوه قبل اداء المنذور يجب عليه وضوء اخر
لاداء نذره ولا يبطل نذره فحصل الجواب من الوجهين
بقي هنا اشكالان الاول ان غاية ما ذكر ان الصوم
هنا وجب كوجوبه بالنذر في غير رمضان ولا يلزم منه
عدم تاديه بصوم رمضان اخر بنا على ان الصوم
شرط وان وجب بالاعتكاف والشرط يراعى وجوبه مطلقا
كما ذكر حتى صح صلوات بتحريمة واحدة والصلاة المنذورة
بوضو لغيرها ودخول الحرم باحرام الفرض واداء الاعتكاف
المنذور في رمضان فينبغي ان يصح في رمضان اخر
الثاني في ان ما ذكرت يقتضي ان لا يتادى ذلك
الاعتكاف في صوم قضا ذلك الشهر ويجب له صوم
مقصودي كما لو نذر نذرا مطلقا ابتداء ويقال في حل الاول
بان الصوم وان كان شرطا الا انه في نفسه قربة

مقصودة

مقصودة يلتزم بالنذر فعند وجوبه بالنذر لا يجري
فيه النيابة ولا يتادى بواجب اخر نظرا الى نفسه وانما
تادى بصوم رمضان الاول ضرورة تعينه فاتفقت
عند الانفصال بخلاف غيره اذ هو شرط محض ليس
بقربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر فافترقا
وفي حل الثاني بان امتناع وجوب الصوم المقصودي
في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان
يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الاول لم يزله
الثاني لبقا الخلف وهو القضا فيجوز لبقا احد
العلتين ولكن بهذا القدر لا يزول الاشكال الثاني
لان اتصال المنذور بصوم الوقت انما كان مانعا
من تاثير النذر في وجوب الصوم المقصودي ضرورة
تعين الوقت كما ذكر وقد انتفت في وقت القضا
ولان الاتصال بالقضا غير الاتصال بالاداء لكونهما
غيرين فانتفت العلة بالكلية فينبغي ان لا يجوز
في صوم القضا فرضه والاداء انواع اي ثلاثة انواع
كامل وهو ما يؤديه الانسان على الصفة التي امر
بها كالصلاة بجماعة وهذا اولى مما يقال ما يؤديه
الانسان بوصفه كما شرع لان الوصف المشروع
يتناول الواجبات والسنن والاداب ولا يشترط
في الكمال استيعابها بل يكفي استيعاب الواجبات والسنن

المؤكدة التي في معناها والمراد بالصلاة المعهودة
وهي التي ستت الجماعة فيها من الفرايض والوتر في
رمضان والتراويح لامطلق الصلاة اذ الجماعة ليست
صفة كمال فيها وقاصر وهو خلافه كالصلاة منفردا للوت
الصفة التي امر بها وهي الجماعة ولهذا سقط وجوب
الجهر عن المنفرد والجهر صفة كمال في الجهرية بدليل
وجوب السجدة بتركه فكان سقوط وجوبه دليل ن
القصور ولا يقال يجوز ان يكون الجهر صفة كمال في الجماعة
لاسماع القوم لاني المنفرد لانا نقول لو لم يكن لما كان
افضل في المنفرد واسماع النفس مطلوب للمنفرد
ايضا واليه اشار الشيخ ابو الحسن القدوري رحمه
الله بقوله ان شاجهر واسمع نفسه فان قيل اذا
كان اداء المنفرد قاصرا كان ناقصا فلا يتادى به ن
الواجب الكامل قلنا القصور الراجع الي الماهية
يمنع الخروج عن العهدة لا الراجع الي الصفة والكمال
قوله واداء يشبه القضا كفعل اللاحق بعد فراغ ن
الامام فانه اداء باعتبار الوقت لكنه يشبه القضا باعتبار
فوت ما التزمه بالتحريمة من الاداء مع الامام بفراغه
ولا تنافي بين حقيقة الاداء وشبه القضا حتى لا يجتمع
في فعل واحد وانما لم يعكس لانه باعتبار اصل الوقت
مؤد وباعتبار وصفه قاض والوصف تبع وانما قال بعد

قول

فراغ الامام لانه قبل فراغ الامام اداء محض قوله
حتى لا يتغير تفريع لكونه شبيه القضا يعني اذا
اقتدى مسافر بمسافر في ثم سبقه الحدث فدخل مصر
للوضوء او نوى الاقامة في موضعهما والوقت باق
وقد فرغ الامام لا يتغير فرضه خلافا لزفر لان
المتغير يعمل في الاداء المحض لكونه محلا للتغير لا في
شبه القضاء واعترض عليه بانه مؤد حقيقة وقاض
شبها فالاول يقتضي التغير والثاني لا فلم رجحتم الشبه
على الحقيقة مع اقتضاء الاحتياط لامر العبادة ن
وظهور ترجيح الحقيقة على الشبه خلافه واجيب
بان كل امر قد يؤدي الي الفساد او الكراهة فالاحتياط
في تركه ولهذا قلنا ان اللاحق لا يقرأ ولا يسجد
للسهو لان شبه الاقتداء حرمهما وان كان جهة الانفراد
يوجبهما فكذلك هنا اذا رجح جانب الحقيقة وانتفى
شبه القضا يستلزم الكراهة وهو الخروج من
الفرض على الوجه المكروه لانه اذا قام الي الثالثة
يكون خارجا من الفرض بلا تسليم وشارعا في النفل
بلا تحريم وقد يحتمل ان يؤدي الي الفساد بان يقوم
الي الثالثة قبل ان يقعد فيفسد لوقد الثالثة
بسجدة لخلط الفرض بالنفل قبل اكمال الفرض فكان
الاحتياط في اعتبار شبه القضا والقصر هذا وقد بقي

فيه اشكال وهو ان الاحتياط موجود في الجانبين
كما ذكر فاذا تعارضا فترجيح جانب الحقيقة اولى مع
ان الفساد في اعتبار الشبه قطعي بالنسبة الى جانب
الحقيقة وفي اعتبار الحقيقة محتمل بالنسبة الى جانب
الشبه اللهم الا ان يقال هذا الذي قلنا ليس بترجيح
بل عمل بالسببين فلو عمل بجانب الحقيقة من كل وجه
يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية فوليدوم ان ترد عين
المغصوب هذه الاقسام الثلاثة كما يتحقق في حقوق
الله تعالى يتحقق في حقوق العباد ايضا فلما فرغ
من الاول شرع في الثاني فتسليم عين المغصوب الى
المالك على الوجه الذي ورد عليه الغصب اداء كامل
لان المسلم عين الحق حقيقة قيل لهذا الاولى ان يذكر
الرد مكان التسليم في الغصب كما ذكره المصنف لان التسليم
يستعمل في العقد لا في الغصب ويمكن ان يقال معنى
التسليم جعل الشيء سالما ليد شخص بازالة يد نفسه
وهذا يتحقق في المغصوب ايضا وقد استعمل فيه كثيرا
في كتب الفروع وايضا معنى الرد في المبيع لا يستقيم
حقيقة فينبغي ان لا يستعمل فيه وتسليم عين المغصوب
مشغول بالجناية او الدين اذا قصر لانه سلم عينه
حقيقة لكن لا على الوجه الذي ورد عليه الغصب
الا يرى انه اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي

الجناية

الجناية برئ الغاصب لوجود اصل الاداء واذا دفع الى
ولي الجناية او بيع في الدين رجع على الغاصب بقيمته
لقصور صفته كان الرد لم يوجد واذا امهر عبدا
لغيره بعينه فتسليم ذلك العبد بعد تملكه اداء
حقيقة لوجود تسليم عين المستحق بالعقد ولهذا
يجبر على القبول على تقدير تسليمه ويجبر على التسليم
على تقدير طلبها كما لو كان في ملكه عند العقد
لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك
بمنزلة تبدل العين حكما كما تقرر في قصة ابن
سيرة وغيرها فكان هذا التسليم من الزوج بمنزلة
اداء مال من عنده مكان ما استحقه عليه فاخذ
شبها بالقضاء لهذا لا يثبت الملك فيه للمرأة
قبل التسليم او قضاء القاضي به فلا ينفذ اعتاقها
فينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته لانه مملوكه
قبل التسليم والقضاء لا يقال ان لصاحب الملك
كحق الشفيع فكان ينبغي ان يملك نقض تصرفاته
التي يحتمل النقض كالبيع والهبة كما ان الشفيع
يملك بعض تصرفات المشتري في الدار المشفوعة لانا
نقول الاصل ان ينفذ تصرفات الانسان في ملكه
لكن المانع في الدار المشفوعة بطلان حق الشفيع
من كل وجه ولم يوجد هنا لبطلان حقها في العين

الى خلف قوله والقضا انواع ايضا اي القضا ثلاثة
انواع كالاداء لا بالتقسيم الواحد بل بالتقسيمين
تقسيم القضا اولا الى محض والى ما فيه شبه
الاداء ثم تقسيم المحض الى القضا بمثل معقول
وغير معقول كما قسم الاداء اولا الى محض والى ما
فيه شبه القضا ثم قسم المحض الى كامل وقاصر
وانما جعلوا مقسم المثل المعقول وغير المعقول
هو القضا المحض لان القضا الشبيه بالاداء لا يكون
بمثل غير معقول عرف وذلك بالاستقرا والمراد
بمثل غير معقول ما لا يدرك مماثلته للغايات
بالعقل لان العقل ينفيها لانه من حج الشرع وهي
لا تتناقض قوله كالصوم للصوم نظير القضا
بمثل معقول والفدية له اي للصوم نظير القضا
بمثل غير معقول وذلك ان الفدية عند العجز
الدايم كما في الشيخ الفاني خلف عن الصوم بالنص
وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
اي يطيقونه ولا يطيقونه على حذف الحرف
على ما اختاره بعض المفسرين ولا يعقل المماثلة
بينهما لا صورة ولا معنى اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الصوم شي يفضي الى اتعاب النفس
بالجوع والفدية شي يفضي الى اشباع النفس

فبينهما

فبينهما تناف معنى والدليل على ان وجوب الفدية
بطريق الخلافة لا الاصالة تسميتها فدية فانها
اسم لما يتخلص به المرء مما يلحقه من مشقة
ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم
ولا يلزم تكليف العاجز على تقدير توجه الخطاب
بالصوم على غير المطيق لانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به
على ان القضا يتوقف على انعقاد السبب
في حق الاصل لا على وجوب الاداء الوجوب قضا
الصوم على الحايض بعد الطهر وقد انعقد الشهر
سببا هنا كما في حق المطيق قوله وقضا تكبيرات
العيد نظير القضا الذي في معنى الاداء قال
ابو يوسف من ادرك الامام في ركوع العيد خاف
فوت الركوع لو اشتغل بها قاما فانه يكبر للصلوة
ثم للركوع ولا يأتي بتكبيرات العيد في الركوع لانها
فاتت عن موضعها وهو محض القيام وهو غير
قادر على مثلها من عنده قربة وكل ما لا يعقل
له مثل لا يقضى الا بفعل جديد وقالا يأتي بها
في الركوع احتياطا لان الركوع يشبه القيام
حقيقة لاستوا النصف الاسفل فيه وهو الفارق
بين القيام والقعود وحكما لان مدرك الامام

في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا
الشبه لا يتحقق الفوات فيوتى بها لشبهه الاداء لا بطريق
القضاء اذ هذا الحكم ما ثبت بشبهة الاداء ولهذا
يحتسب تكبيرة الركوع المؤداة في حالة الانحطاط
منها فالاحتياط في ان يأتي بها خلاف الفاتحة
والسورة او تكبيرة الافتتاح حيث لا يوتى بها
في الركوع لانها ما لا تثبت بشبهة الاداء تفيد وجوب
الفدية في الصلاة للاحتياط جواب عما يقال لما
ثبت الفدية بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية
عن الصلاة بلا نص قياسا على الصوم مع انتفاء
شرطه فقال لانا لم ان وجوبها بالقياس بل للاحتياط
وتوضيحه ان ثبوت الفدية عن الصوم بالنص
يحتمل ان يكون معللا بعلة العجز والصلاة نظير
الصوم بل اهم منه لانها حسنة لمعنى في نفسها
والصوم حسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء
فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز الدائم
فاولى ان يجب تداركها بالفدية عنده ويحتمل ان
لا يكون معللا بعلة العجز بل يكون امرا تعبديا
محضا فلا يجب تداركها بها فلما احتمل الوجهين امرنا
بالفدية عنها احتياطا لان اداء ما ليس عليه احوط
من ترك ما عليه ولهذا لم نقل بجوازها قطعا

في

في الصلاة كما قلنا به قطعا في الصوم بل رجونا الجواز
من الله تعالى فضلا كما قال محمد عليه الرحمة عسى
ان شاء الله تعالى فثبت انه ليس بالقياس والا لما
احتيج الى الحاق الاستئناء كما في سائر الاحكام
الثابتة بالقياس واعترض عليه بان بناء حكم على
المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل
على ماخذ الاشتقاق كما تقرر في قوله تعالى الزانية
والزاني والسارق والسارقة وغيرها فيكون معللا
بعلة العجز لامحالة فقولهم ويحتمل ان لا يكون
معللا مشكل واجاب عنه بعض المحققين من
اساتذتي اطال الله بقاه بان اشعار المشتق
المترتب عليه الحكم بالعلية لغير مترتب عليه ممنوع
غايته ان يكون علة للمذكور وهو وجوب الفدية
عن الصوم هنا واما كونه علة لوجوب
الفدية في غير المذكور وهو الصلاة فموقوف
على كونه متعديا والتعدي فرع كونه معقولا
على ما ياتي ان شاء الله تعالى لكن ما زال
الاشكال عني بهذا الجواب لانه اذا سلم ثبوت
العلية للمذكور فلا بد ان يثبت لغير المذكور بالدلالة
لا بالقياس ولا يشترط في الدلالة كون المعنى في
الاصل معقولا حتى قلنا بوجوب الكفارة في

الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان
كان كون الجناية على الصوم بالجماع علة لوجوب
الكفارة المعينة غير معقول صرح به صاحب
الكشف عليه الرحمة بل يشترط في الدلالة كون
المعنى المؤثر معلوما سواكان معقولا او لا فاذا ثبت
عليه الماخذ المذكور يكون المعنى معلوما فيتبغي
ان يثبت الحكم في غيره بالدلالة ويمكن ان يجاب
عنه بوجه اخر وهو ان معنى النص يحتمل ان يكون
عدم الاطاقة كما فسره البعض فيكون النص
لبيان وجوب الفدية في حق غير المطيق كالشيخ الفاني
ومن بمعناه كما هو ظاهر الحكمة ويحتمل ان يكون
الاطاقة ويكون النص لبيان الفدية وجوب الفدية
في حق المطيق كما كان في بداء الاسلام وهو مقتضى
ظاهر العبارة ويكون امرا تعبديا محضا فلا
يكون المعنى معلوما قطعا حتى يتعدى بطريق الدلالة
قوله كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية
هذا جواب اشكال اخر وتقريره ان الاضحية اذا
فاتت بفوات وقتها اوجبتم التصدق بالعين اذا
كانت معينة بالنذر او بنية التضحية من الفقير
وبالقيمة اذا لم يكن كذلك والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس مثله معقولا للتضحية فهو ايجاب مثل غير

معقول

معقول بلا نص والجواب ان في التضحية احتمالين احتمال
كونها اصلا لانها تثبت قربة بالنص واحتمال كون
التصدق اصلا فيها لانها قربة مالية والمشروع في القرب
المالية من الزكاة وصدقة الفطر التصدق
بالعين او بالقيمة فنقل منه الى الاراقة في ايام النحر
تطييبا للطعام وتحقيقا لمعنى الضيافة في يوم
العيد فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد
ولهذا كره الاكل قبل الصلاة ليكون طعام الضيافة
اول المتناول فلو بقيت الاضحية على التصدق
لكانت الضيافة من اوساخ الناس اذ في مال التصدق
وسخ كما في المال المستعمل لازالة الذنوب ولهذا حرم
على النبي عليه السلام وال هاشم وموالهم فنقل
الى الاراقة لينتقل الوسخ الى الدماء وتبقى اللحوم طيبة
طاهرة فاوجبنا التصدق بالعين او بالقيمة
باعتبار احتمال كونه اصلا احتياطا لا باعتبار كونه
خلفا والالعاد الحكم الى التضحية في العام القابل
لحصول القدرة على الاصل قبل وجود الخلف
كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم وهذان الاحتمالان
كالاحتمالين في الجمعة انها اصل بنفسها او الظهر
اصل منقول اليها ولكن ان الجمعة اذا فاتت عن وقتها
وجب الظهر لا لكونه قضاء لها فكذلك التضحية اذا

فات عن ايامها فان قيل لما احتمل ان يكون التصدق
اصلا لخروج عن العهدة اذا تصدق في ايام النحر
كما اذا صلى الظهر يوم الجمعة في منزله قلنا
التصدق وان احتمل ان يكون اصلا الا انه اصل
موهوم اذ الشرع لم يامر به واحتمال كون التضحية
اصلا بنفسها متيقن لورود النص به فالمتيقن
لم يعتبر الموهوم واذا فات بفوات وقته وجب
العمل بالموهوم احتياطا بخلاف صلاة الظهر فانها
منصوصة كالجمعة فيجوز ان يقابلها واعترض على
اصل الجواب بان الشارع نص على الاوامر وحكمته
معقولة فما هذا كيف يجوز ان يكون الاصل
التصدق واجيب بان تلك الحكمة المعقولة وهي
تطيب الطعام لا تمنع احتمال اصالة التصدق
قياسا على سائر العبادات المالية وان يكون
الانتقال الى الاراقة لعارض الضيافة فلا وجه
للمنع قوله ومنها ضمان المغصوب لما فرغ من
بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في
بيان انواعه في حقوق العباد فانه يتنوع في
حقوق العباد تنوعه في حقوق الله تعالى ومن
انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب فانه
قضاء بمثل معقول لاستوايهما في الصورة والمعنى

او

او المعنى المجرد الذي هو المقصود وهو المالية
وهو نوعان كامل وهو الضمان بالمثل صورة
ومعنى كما في المثليات وقاصر وهو الضمان
بالقيمة لوجود المماثلة معنى لا صورة كما في
المثليات المنصوصة والقيميات والاول سابق
على الثاني اذ حق المالك في الصورة والمعنى
فراعى مهما امكن فلا يصار الى الثاني الا عند تعذر
الاول قوله وضمان النفس والاطراف بالمال انظر
القضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الادمي
واطرافه وبين المال صورة ومعنى اما الاول
فظاهر وكذا الثاني اذ الاول مالك متبذل والثاني
مملوك متبذل والملكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز فابى بينهما تلاق معنى لكن وجب المال
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر فان
قلت القضاء تسليم مثل الواجب بالسبب وتسليم
المال في ضمان النفس والاطراف تسليم عين الواجب
قلت لا نسلم بل هو مثله نظرا الى القياس لكن
ثبت مماثلته له بالنص وان كنا لا نعقل وجه
واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير
القضاء الذي في معنى الادي وصورة المسئلة
تزوج رجل على عبد غير عين صحت التسمية عندنا

فاتت عن ايامها فان قيل لما احتمل ان يكون التصدق
اصلا لخرج عن العهدة اذا تصدق في ايام النحر
كما اذا صلى الظهر يوم الجمعة في منزله قلنا
التصدق وان احتمل ان يكون اصلا الا انه اصل
موهوم اذ الشرع لم يامر به واحتمال كون التضحية
اصلا بنفسها متيقن لورود النص به فلم يفت
لم يعتبر الموهوم واذا فات بفوات وقته وجب
العمل بالموهوم احتياطا بخلاف صلاة الظهر فانها
منصوصة كالجمعة فيجوز ان يقابلها واعترض على
اصل الجواب بان الشارع نص على الاوامر وحكمته
معقولة فنحو هذا كيف يجوز ان يكون الاصل
التصدق واجيب بان تلك الحكمة المعقولة وهي
تطيب الطعام لا يمنع احتماله اصالة التصدق
قياسا على سائر العبادات المالية وان يكون
الانتقال الى الاراقة لعارض الضيافة فلا وجه
للمنع قوله ومنها ضمان المغصوب لما فرغ من
بيان انواع القضا في حقوق الله تعالى شرع في
بيان انواعه في حقوق العباد فانه يتنوع في
حقوق العباد تنوعه في حقوق الله تعالى ومن
انواع القضا في حقوق العباد ضمان المغصوب فانه
قضا بمثل معقول لاستوايهما في الصورة والمعنى

او المعنى المجرد الذي هو المقصود وهو المالية
وهو نوعان كامل وهو الضمان بالمثل صورة
ومعنى كما في المثليات وقاصر وهو الضمان
بالقيمة لوجود المماثلة معنى لا صورة كما في
المثليات المنصرمة والقيميات والاول سابق
على الثاني اذ حق المالك في الصورة والمعنى
فراعي مهما امكن فلا يصار الى الثاني الا عند تعذر
الاول قوله وضمان النفس والاطراف بالمال انظر
القضا بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الادمي
واطرافه وبين المال صورة ومعنى اما الاول
فظاهر وكذا الثاني اذ الاول مالك متبذل والثاني
مملوك متبذل والمالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز فاني يتماثلان معنى لكن وجب المال
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر فان
قلت القضا تسليم مثل الواجب بالسبب وتسليم
المال في ضمان النفس والاطراف تسليم عين الواجب
قلت لا نسلم بل هو مثله نظرا الى القياس لكن
ثبت مماثلته له بالنص وان كنا لا نعقل قوله
واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير
القضا الذي في معنى الادي وصورة المسئلة
تزوج رجل على عبد غير عين صحت التسمية عندنا

خلافا للشافعي وجب الوسط وهو مخير بين الاتيان
بالعبد وبين الاتيان بقيمته وبايهما اتى يجبر
المراة على القبول ثم ان تسليم عين العبد ادا
وتسليم قيمته قضا في معنى الادا اما الاول فظاهر
وكذا الثاني لانه تسليم مثل الواجب لكن الاصل
وهو العبد المسمى لما كان معلوما باعتبار الوصف
لم يمكن تسليمه الجنس جميع تسليمه ولما كان مجهولا
باعتبار الوصف لم يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا
يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من
هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى خيرت بينهما فصار
تسليمها ادا معنى لا قضا لان القضا خلف عن الادا
يثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله بخلاف العبد
المعين لانه معلوم بدون التقويم فتسليم قيمته
قضا محض فرطدوعن هذا قال الامام رحمه الله
تعالى هذا تفريع على قوله وهو السابق اي
وعن هذا الاصل وهو ان المثل الكامل سابق على
القاصر قال الامام اذا قطع يد انسان عمدا ثم قتله
عمدا قبل البرء فللولي ان يقطعه ثم يقتله وقالا
يقتله لا يقطعه والمسئلة على وجوه فان كان
القتل بعد البرء فهما جنايتان وفاقا وكذا ان صدرا
من شخصين مطلقا او من شخص واحدهما عمد

والاخر

والاخر خطا مطلقا وان كانا خطاين فهما جناية واحدة
بالاتفاق ايضا وان كانا عمدين من شخص واحد
فهما جنايتان عنده وجناية واحدة عندهما
وهو مسئلة الكتاب فقال ان القصاص مبني
على المماثلة والمثل الكامل هو القصاص
بالقطع والقتل والقاصر بالقتل المجرد ولما كان
الكامل سابقا في هذا الباب فللولي ان يبادي
به فيقطعه ثم يقتله وان يقتصر على القاصر
فيقتله من غير قطع وقالا القطع ربما يسري
الى القتل فلما اقدم الجاني بعد القطع على القتل
قبل البرء فقد تحقق موجب القطع فحكمه حكم السراية
بعينه فكما اذا قطع وسرى الى القتل كان
جناية واحدة ولم يجز له الا القتل فكذا هنا
الا انه يقول نعم القتل بعد القطع تحقق
لموجب القطع كما ذكرا لكن من حيث المعنى والمقصود
واما من حيث الصورة فلا اذ الفعل متعدد الا ترى
ان القتل كما يصلح محققا لموجب القطع يصلح
ماحيا لاثره بمنزلة البرء من حيث ان المحل
يفوت به ولا يتصور السراية بعد فوته ولهذا
لو كان القاطع غير القاتل يجب القصاص على
خاصة وعلى الاخر ش فلو كان محققا البتة

القاطع

لوجب القصاص عليهما فثبت ان الفعل متعدد
فان قيل لو تعدد الفعل بحسب القطع والقتل
لكانا جنايتين في صورة الخطا ايضا فيلزمه
ديتان اجيب بان اعتبار تعدد الفعل انما
هو في باب جزاء الفعل وهو باب العمد فان النظر
فيه الى نفس الفعل ولما كان الخطا موضوعا عنا
في الشرع فالنظر في الخطا ليس الا الى الغاية
وهو غير متعدد ولهذا لو قتل جماعة واحدا خطا
لم تجب الا دية واحدة واذا قتلوا عمدا قتلوا جميعا
واعترض على مذهب الامام بانه ينبغي ان
لا يجوز الاقتصار على القتل عنده لانه يلزم
المصير الى القاصر عند امكان الكامل واجيب
بانه يتعين عليه القطع والقتل عينا الان
للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له
كما ان له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا
كاستيفاء بعض الدين وابراء باقيه وهذا لا يشكل
بالعفو حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك
غير ما وجب له بالكلية فيكون نسخا لا محضا
لحكم الشرع وذا لا يجوز وهذا الجواب يقتضي ان
حق هذا القصاص اذا كان بين صغير وكبير هو لولي
الصغير ينبغي ان لا يتمكن الكبير من الاقتصار

على

على القتل عنده اذ لا يجوز اسقاط حق الصغير
عنده لكن الرواية مطلقة لا تفصيل فيها في
هذه المسئلة الا ان يقال لما كان استيفاء
القطع حقا لهما وله اسقاط حقه سقط حق الصغير
ضمنا وتبعا لاسقاط حق نفسه اذ هو حق واحد
لا يتجزى وان لم يكن له ولاية اسقاط حق
الصغير ابتداء وقصدا كما اذا اسقط حق قصاص
مشترك بينه وبين الصغير يسقط حقه في
القصاص وينقلب الى الدية وكم من شيء ثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا كما عرف قوله ولا يضمن
المثلي بالقيمة الى اخره عطف على مقول قال
وهو للولي فعلها وهذا تفريع ثان على الاصل
المذكور قال الامام لو غصب المثلي ثم انقطع
فالواجب القيمة يوما اختصما لان المثل الكامل
لما كان سابقا على القاصر لا يصار اليه بدون
الضرورة ولا ضرورة الا بالخصومة اذ يحتمل ان
يصبر الى اوانه فلا ينتقل الضمان الى القيمة
الا بالقضاء فيعتبر قيمة ذلك الوقت وقال
ابو يوسف يوم الغصب لانه الموجب للضمان
لا الخصومة فاعتبار قيمة المضمون وقت تحقق
السبب اولى من اعتبارها وقت الخصومة وقال

محمد يوم الانقطاع لان الواجب هو المثل وانما
يتحول الى القيمة للعجز عن ادا المثل وذلك بالانقطاع
فيعتبر قيمة يوم الانقطاع ثم المفهوم من عبارة
الامام فخر الاسلام وصاحب الهداية عليهم الرحمة
ان المعتبر عند الامام قيمته يوم القضا وهو
يخالف ما صرحوا باجمعهم ان الواجب عنده قيمته
يوم الخصومة فيوفق بينهما بحملة على يوم
تمام الخصومة وذلك باتصال القضا بقوله
وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف تفريع ثالث
على الاصل المفهوم من الكلام السابق وهو
ان القضا بالمثل المعقول منحصر في الكامل وهو
المثل صورة ومعنى والقاصر وهو المثل معنى
وما لا مثل له لا صورة ولا معنى لاقضاله ولهذا
قلنا ان منافع الاعيان لا يضمن بالاتلاف
بالتعدي كما اذا غصب عبدا واستخدمه او دارا
وسكنها او دابة وركبها خلافا للشافعي
وبيانه ان المنفعة لا يضمن بالمنفعة ولا بالعين
اما الاول فبالاتفاق حتى ان الحر المماثلة في خان
واحد لا يضمن منفعة احدهما بمنفعة الاخرى
واما الثاني فلان العين ليس مثلا لها لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلوجهين

الاول

الاول ان المثل معنى هو القيمة والمنفعة ليست
بمتقومة لان المنفعة لا تبقى وما لا يبقى ليس
بمتقوم فالمنفعة ليست بمتقومة اما المقدمة
الاولى فلان المنفعة عرض والعرض لا يبقى
زمانين واما المقدمة الثانية فلان ما لا
يبقى ليس بمحرز وكل متقوم فهو محرز فما لا يبقى
ليس بمتقوم ضرورة ان ما ليس بمحرز ليس بمتقوم
كالصيد والحشيش والمال الثاني ان المقصود
من مالية المنفعة على تقدير ثبوتها وهو اقامة
مصلحة الانسان يحصل منها لا على وجه البقا
ومن الاعيان على وجه البقا وبينهما تفاوت
فاحش يمنع من ثبوت المماثلة بينهما معنى فثبت
ان لا مثل لها لا صورة ولا معنى فلا يضمن قوله
والقصاص لا يضمن بقتل القاتل هذا تفريع
ايضا على ان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى
لا يضمن وصورة المسئلة قتل القاتل انسان
اخر لا يضمن لولي القصاص شيئا لا القود ولا
الدية عندنا وعند الشافعي يضمن الدية لان
القصاص ملك متقوم للولي حتى ان القاتل
لو صالح على مرضه على الدية يعتبر من جميع
المال فيضمن بالاتلاف قلنا ان المتلف ليس بمال

ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحيا فلا يضمن بالمال
المتقوم اذ لا مماثلة بينهما صورة ومعنى والضمان
يعتمد المماثلة وانما يقوم في حق من وجب عليه
حتى جاز صلح المريض عنه من جميع المال لحاجته
الى احيا نفسه وحاجته متقدمة على حق الوارث
فلا يزول على تقومه في حق غيره فلا يكون المال
المتقوم مثلا له وانما قلنا لا يضمن لولي القصاص
لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ او بقصاص
منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي
قوله وملك النكاح لا يضمن تفريع ايضا على
ذلك الاصل يعني ان شهود الطلاق بعد الدخول
اذا رجعوا بعد القضا بالفرقة لم يضمنوا للزوج
شيأ عندنا وعند الشافعي يضمنوا له مهر المثل
لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون
متقوما عليه زوالا اذ الزائل عين الثابت قلنا
لا مماثلة بين المتلف وهو ملك النكاح وبين المال
اذ الملك صفة تحصل به القدرة لمن قامت به
على التصرف في المملوك والمال عين متقوم فانتفى
شرط الضمان ولا نسلم ان التقوم لملك النكاح
بل التقوم للمملوك وهو البضع لاظهار خطره لئلا
يتملك مجانا واما ملكه فلا خطر له حتى صح ازالته

بالطلاق

بالطلاق من غير عوض ولا شهود ولا ولي فان
قيل تقوم الملك يتقوم المملوك فتسليم تقوم
المملوك تسليم تقوم الملك وايضا لما كان المملوك
متقوما كان ضمان المال المتقوم في مقابلته
كما في اتلاف سايرالمتقومات اجيب بان الملك
انما يتقوم بتقوم المملوك اذا لم يكن الملك له
ضروريا وكذا تقوم المملوك وهنا ثبوت الملك
ضروري ثبت مع المنافي لانها حرة مثله وملك
النكاح ثبت لضرورة التوالد والتناسل ولهذا
لم يظهر اثره الا في حل الاستمتاع وكذا تقوم
المملوك ثابت ضرورة اظهار خطره فلم يظهر اثره
في حق تقوم الملك خصوصا اذا كان ثبوت الملك
ضروريا ايضا ولا في حق المنافع المتلفة وايجاب
الضمان بمال متقوم في مقابلتها قوله ولا بد
للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر
حكيم اعلم انه لا خلاف بين العلما ان الحسن
والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر
وبمعنى كون الشي صفة كمال وصفة نقصان
كالعلم والجهل عقليان وانما الخلاف في انهما
بمعنى كون الشي متعلق المدح في العاجل والثواب
في الآجل ومتعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل

كالعبادات والمعاصي شرعيان او عقليان فعند
الاشاعرة شرعيان لا بمعنى ان لا فائدة للعقل
فانه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل
بمعنى انه لا حظ للعقل في معرفتها اي العقل
قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغي ان يكون
مأمورا به او منهيا عنه شرعا فالشرع هو المثبت
للحسن والقبح ولو عكس القضية فحسن ما قبحه
او بالعكس لم يكن ممتنعا فالحسن والقبح انما
يعرفان بالامر والنهي فيكون الحسن والقبح
ثابتين بنفس الامر والنهي لا انهما دليلان على حسن
وقبح سبق ثبوتهما بالعقل وعند المعتزلة عقليان
لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه
مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى
ان العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما
استقبحه على القطع والبتات وحاكم بالحسن
والقبح ومقتض للمأمور به والممنوعية شرعا
وان لم يرد بهما انه يحكم على الله تعالى بوجوب
الاصلح وحرمة تركه عند هم وليس له ان يعكس
القضية لانه قد يستقل كما في حسن العدل
وقبح الظلم وقد لا يستقل كما في حسن صوم اليوم

الآخر

الاخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد لان الشرع
حسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص
كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع
به فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض
وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا
لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف
به في العقل الة لمعرفة الحسن والقبح لا موجبا
لهما وحاكما بهما والا لما جاز ورود النسخ عليهما
لان الحسن والقبح العقليين لا يرد عليهما التبديل
فالحاكم والموجب هو الله تعالى الله عن ان يحكم
عليه غيره فالشرع منه في الكل والعقل مبين
للبعض وانما تضاف الاحكام الى العلل في الشرعيات
والعقليات في القطع تيسيرا على العباد لان
ايجاب الله غيب لا لان العقل موجب هكذا
فهم تقرير المذاهب الثلاثة والتفرقة بينهما
من عبارة الميزان وغيره من المتون والشروح
اذا تقرر هذا فنقول ثبوت الحسن للمأمور به
من موجبات الامر عند الاشاعرة بناء على ان
الحسن شرعي عندهم وعندنا من مدلولاته ومقتضيا

لان امر الشرع يقتضي كون المأمور به حسنا
ضرورة ان الآمر حكيم لا يأمر بشيء قبيح قال
الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فدل ان حسن
المأمور به ضرورة حكمة الامر والعقل الة لمعرفته
لا بايجاب الامر في الكل كما هو مذهب الاشاعرة
ولا بايجاب العقل كما هو مذهب المعتزلة فقول
المصنف ضرورة ان الآمر حكيم ينفي كلا المذهبين
قوله وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن
اما ان يكون ثابتا في ذات المأمور به باعتبار
الحسن لانه اما ان يكون او في غيره وهذا
في الحقيقة تقسيم المأمور به باعتبار الحسن
لانه اما ان يكون حسنا لعينه او لغيره والقسم
الاول ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون حسنا لعينه
حقيقة او ملحقا به حكما والاول اما ان لا يسقط
عن المكلف اصلا او يسقط في بعض الاحوال
فسقط به ما قال بعض الافاضل في شرحه ان
القسم الملحق ليس بداخل في المقسم فلا يصح
التقسيم وان الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من
النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني

اللهم

اللهم الا ان يقال ينقسم ثلاثة اقسام بالتقسيمين
اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون شبيها او غير
شبيه فوله كالتصديق والصلاة والزكاة امثلة
لكل واحد من الاقسام المتقدمة على الترتيب
فالاول مثال لما حسن لعينه ولم يقبل السقوط
بحال فانه ركن لازم للايمان لا يحتمل السقوط
سواء كان مكرها او لا حتى لو تبدل بالضد كان
كفرا والثاني مثال ما حسن لغيره واحتمل
السقوط فان الصلاة ينادي بافعال واقوال
وضعت للتعظيم لله تعالى وذلك حسن في
نفسه لكنه قابل للسقوط بان كان في غير
اوانه كما اذا صلى قبل وقته او في الاوقات
المكروهة او كان بغير شروطه الثالث مثال الملحق
بما حسن لعينه حكما التشبيه بما حسن لغيره
وذلك بان الزكاة تمليك المال المقدور الفقير
وذلك خير محض فيكون حسنا لعينه لكن
لا حقيقة لانه من حيث انه تمليك المال قد
ينفك عن العبادة كالتمليك للغني فغلبت الحسن
من حيث يحصل به دفع حاجة الفقير فشابه
لما حسن لغيره لكن حاجة الفقير لما كانت بخلق
الله تعالى لا بصنع الفقير لم يخرجها من ان تكون

حسنة لعينها بخلاف كفر الكافر في الجهاد وانما
مثل للاول بالتصديق دون الايمان كما مثل
به غيره لان في الايمان مذهبين احدهما وهو
مذهب المتكلمين انه التصديق بالقلب والاقرار
شرط اجرا احكام الدنيا والثاني انه التصديق
والاقرار وهو مذهب الفقهاء كافة فظاهر ان التمثيل
بالايمان للقسم الاول انما يستقيم على المذهب
الاول دون الثاني والتمثيل بالتصديق صادق
على كلا المذهبين واعترض بان ايراد الايمان
او التصديق من هذا القبيل مشكل لان الكلام
في الذي ثبت حسنه بالامر وعرف به لا قبله
بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر بالعقل
غير متوقف على ورود السمع حتى لزم الاستدلال
على من لم يبلغه الدعوة والجواب عنه بمنع كون
العقل مثبتا للحسن كما سبق من تحرير المذاهب
ومنع وجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة
قبل مدة الامهال والتجربة ومدة الامهال
والتجربة بمنزلة ورود الامر تقديرا فثبت
الحسن بمقتضى الامر تقديرا قوله او لغيره
وهو اما ان لا يتادى الى اخره شروع في تقسيم
القسم الثاني ووجهه ان يقال ماكان حسنا

لغيره

لغيره لابد اما ان يكون ذلك الغير شرط الوجوب
المامور به او لا الاول هو القسم الثالث والثاني
اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور
به وهو القسم الثاني او لا وهو القسم الاول الا
ان ظاهر عبارة الكتاب لا توافق التقسيم على
هذا الوجه وبه يندفع كثير من الاسئلة الواردة
على عبارة القوم والمصنف يعرف بالتامل
فيها اما القسم الاول فكالوضوء فانه ليس بحسن
في نفسه لانه تبرد وتطهر وانما ثبت الحسن
فيه لكونه موصلا الى ادا الصلاة حتى سقط بسقوطها
والصلاة لا يتادى به واما الثاني فكالجهاد
فانه في نفسه تعذيب العباد وتخريب البلاد
وانما حسن لمعنى اعلا كلمة الله تعالى وقهر
اعدايه وذلك يحصل بنفس الجهاد وانما القسم
الثالث فكالقدرة التي يحصل بها التمكن للعبد
من ادا المامور به فان صفة الحسن يثبت
للمامور به باعتبار شرطه وهو القدرة لان تكليف
العاجز قبيح عقلا وممتنع شرعا فيكون المامور
به حسنا لحسن في شرطه بعد ماكان حسنا
لمعنى في نفسه حقيقة او حكما ولغيره اذ القدرة
شرط الكل فلهذا سمي هذا القسم جامعا وهذا

بنا على ان تكليف ما لا يطاق غير جايز عقلا ه
خلافا للاشاعرة وقد تقرر ذلك في موضعه
قوله وهي نوعان اي القدرة المذكورة نوعان
لان التمكن الذي يعتبر فيها اما ان يعتبر معه
اليسر او لا فان لم يعتبر فهو المطلق وتسمى
القدرة الممكنة وان اعتبر فهو الكامل وتسمى
القدرة الميسرة اما المطلق فهو ادنى ما يتمكن
به المامور به من اداء لزمه بدنيا كان او ماليا
او مركبا منهما كالصلاة والزكاة والحج وهواي
مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل مامور به
سواء كان نفس العين او لغيره لئلا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع حتى لا يجب اداء الصلاة بدون
القدرة عليها ولهذا كان وجوب الاداء بحسب
ما يتمكن منه من القيام والعقود والايماء وكذا
لا يجب الحج بدون الزاد والراحلة اذ التمكن من
السفر لا يحصل بدونهما غالبا وكذا لا تجب الزكاة
الا بقدرة مالية حتى لو هلك النصاب بعد
الحول قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع
قوله والشرط توهمه لا حقيقة اي شرط وجوب
الاداء توهم ما يتمكن به الاداء اي القدرة الممكنة
المتوهمة الوجود لا القدرة المحققة الوجود وهي

التي

التي تكون مع الاداء لا قبله ولا بعده وبيانه ان
القدرة على ضربين محققة وهي التي يصير الفعل
بها متحققا وهي غير شرط لوجوب الاداء لانها لا توجد
بدون الفعل والتكليف قبله ومتوهمة وهي كونه
بحيث لو عزم على الفعل لوجد بالقدرة الحقيقة
ولا شك ان هذه الحالة انما يتحقق لو سلمت الآلات
وصحت الاسباب فلهذا عبرت القدرة المتوهمة بها
وهي ايضا على قسمين ما يكون الفعل به غالب
الوجود ظاهر التحقق ويظهر اثر هذه القدرة
في لزوم الاداء العينه على معنى انه يأثم بترك
الاداء كالكافر مثلا اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض
اذا طهرت وفي الوقت سعة يجب الاداء عليهم
ويستحقون الاثم بترك الاداء وما يكون الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر عادة
وحسا ويظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء
لخلفه الذي هو القضاء لا العينه كما في الصور المذكورة
اذا كان في الوقت ضيق بحيث لا يتسع فيه الا
قدر الحرمة كان الاداء واجبا عليهم لا لذاته
بل لخلفه وهو القضاء لوجود توهم القدرة على
الاداء بحصول الامتداد في الوقت بوقف الشمس
اذ هو في حيز الجواز عقلا ولذا وقع لسليمان عليه

السلام فالحاصل ان القدرة الميسرة شرط لوجوب
الاداء احد قسميها للزوم الاداء العينية والاخر
للزوم الاداء الخلفية وهو القضاء قوله وكامل وهو
القدرة الميسرة للاداء اعلم ان الشارع لم يكتف
في اكثر الواجبات المالية بالقدرة الممكنة بل
اعتبر فيها صفة زايدة عليها تيسيرا علينا فضلا
منه ومنة لان المال محبوب عند العامة
فالتكليف بمفارقته اشق وتسمى ميسرة لحصول
اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهو كامل
بالنسبة الى الاول لانه يزداد الواجب حسنا
باشتراطها وتيسيرها وفرق ما بين القدرتين
ان الاولى شرط محض ليس فيها معنى العلة والثانية
شرط في معنى العلة اما الاول فلان اشتراط القدرة
الممكنة ليس الا للتمكن من الفعل والامكان
اثبات الواجب بدونه فهي لا تغير صفة الواجب
فلا يوجد فيها معنى العلة فكان شرطا محضا فلم
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في
النكاح شرط الانعقاد دون البقاء واما الثاني فلانها
لما اعتبرت للتيسير امكن اثبات الواجب بدون
تلك الصفة مع صفة العسر فاذا اشترطت فكانها

غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فكانت في معنى
العلة لتاثيرها فيها فاشترط دوامها لدوام الواجب
لا لمعنى الشرطية لكن لمعنى العلية لان هذه العلة
مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون
القدرة الميسرة والواجب بدون صفة اليسر لانه
لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة لبقاء الواجب مع ان الظاهر
يقتضي للعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر هذا وقد يورد الدافع بين
قولهم الحكم ينتهي بانتهاء علته كما في مسئلة
سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وبين قولهم بقاء الحكم
يستغني عن بقاء السبب كما في مسئلة الرمل والسعي
من الاسائذة المحققين في دفع هذا التدافع وجوه
الاول ان المراد من السبب سبب النزول والوارد
لا السبب بمعنى العلة الثاني ان قولهم الحكم
ينتهي بانتهاء علته اذا كان ثابتا مع المباني وقولهم
بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب مع عدم المباني
الثالث ان الحكم انما ينتهي بانتهاء علته اذا كانت
مقطوعة بها اما اذا كانت اجتهادية يجوز ان يبقى
الحكم مع انتهاء العلة المجتهد فيها ويستغني
عنها لكن الجواب الثالث لا يستقيم فيما نحن بصدده

واجاب العلامة صاحب الكشف ان ذلك اذا امكن
البقاء بدون العلة كالرمل فاذا لم يمكن فبقاء العلة
شرط قوله حتى تبطل الزكاة الى اخره لما بين ان
دوام القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب المتعلق
بها فرع عليه مسايل وهي ان الزكاة تسقط بهلاك
النصاب ولو بعد التمكن من ادائها وان العشر يسقط
بهلاك الخارج وان الخراج يسقط اذا استاصل الزرع
الغرق لان كل واحد منهما وجب بصفة اما الزكاة
فلاشتراط النماء في وجوبها تحقيقا او تقديرا لئلا
ينتقص به اصل المال مع التمكن من ادائها بدونه
ولايجاب القليل من الكثير واما العشر فلتعلق
الوجوب فيه بحقيقة الخارج الذي هو نماؤها لا برقبة
الارض مع انه من مؤن الارض ولا مال اخر والوجوب
القليل من الكثير مع امكان ايجاب النصف او
الثلثين واما الخراج فلتعلق وجوبه بهما الارض
ايضا لابرقبتها مع كونه من مؤن الارض حتى انتفى
الوجوب اذا كانت سبخة اولم يخرج الارض شيأ
او خرج وصلك بافة سماوية ولم يبق من السنة
مقدار ما يتمكن من الزراعة فدل ان الكل واجب
بقدرة ميسرة فلا يبقى بقاؤها ولا يقال ينبغي
ان لا يجب الضمان في صورة الاستهلاك ايضا لان

اشتراط

اشتراط بقائها انما كان نظرا للمكلف وتيسيرا عليه
فبالتعدي قد خرج عن استحقاق النظر له او جعل
القدرة الميسرة هنا باقية تقديرا نظرا للفقير وزجرا
على المتعدي ورد لما قصده من اسقاط الواجب عن
نفسه قوله بخلاف الاول اي القدرة الممكنة فان
دوامها ليس بشرط لدوام الواجب حتى لا يسقط الحج
بفوات مسلك الزاد والراحلة ولا صدقة الفطر بهلاك
النصاب بعد الوجوب بقدرة ممكنة اما الحج فلان
الاستطاعة التي هي شرط لا يحصل للثاني من الكيفية
بدون الزاد والراحلة على ما هو المعتاد اذ بدونها
يتحقق الهلاك غالبا فاشتراطها للتمكن من هذا
السفر لا للتيسير اذ اليسر لا يحصل الا بمراكب
واعوان وخدم وليست بشرط بالاجماع واما صدقة
الفطر فلعدم اشتراط النماء في النصاب حتى يجب
بثياب البذلة والمهنة ولا يشترط حولان الحول
واليسر لا يتحقق الا بالمال النامي قوله وهل ثبت
صفة الجواز للمامور به الى اخره لا يتصف ذلك
المامور صورة المسئلة اذا ورد الامر بفعل واتى
المكلف بالمامور به لا يتصف ذلك المامور به بالجواز
والاجزاء مطلق الامر حتى يقترن به دليل زايد على
الامر عند بعض المتكلمين من المعتزلة والصحيح

عند الفقهاء انه يتصف بالجواز والاجزاء مطلق الامر
وهذا الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الجواز والاجزاء
فعند الفريق الاول لما كان عبارة عن سقوط القضاء
لم يعرف بمطلق الامر فان من ظن عند ضيق الوقت
انه على طهارة فادى لم تجز صلاته لوجوب القضاء
عليه اذا ظهر انه على غير طهارة مع انه مامور
باداء الصلاة وكذا من افسد حجه يومر بالاداء مع
عدم جواز المودي حتى وجب القضاء عليه وعندنا
لما كان عبارة عن الامتثال بالامر فبانتيان المامور
به اتصف بالجواز اذ الحسن يقتضي الامر كما مر
والاحسن للمامور به الا بعد جوازه شرعا واما
مسئلة الظن فوهم منهم لانا لا نم عدم الجواز حتى
قال محمد في كتاب التحري فيما اذا توضأ بما يحسن
ان صلاته جايزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد وتوضيحه
انه لو مات قبل ان يعلم لا شئ عليه ولا يؤخذ به
لانه اتى بما في وسعه فاما اذا علم فقد تبدل حاله
وتبين انها غير مجزية لعدم الطهارة فبقي تحت
التكليف والوجوب بعد تبدل الحال لا تكون تكرارا
واما مسئلة الحج فليست بحجة لهم لان الثابت
بالامر وجوب اداء الافعال على وجه الصحة فاذا
افسد فقد انعدم الامتثال فوجب القضاء كونه

مامورا

مامورا بالمضي بامر اخر سوى الاول لان الاحرام
انعقد لازما شرعا فخرج عن عهدته باتمامه فاسدا
واتما قال والصحيح عند الفقهاء لان بعض الشافعية
نسب القول بان الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء
الفقهاء فرده المصنف بانه غير صحيح قوله وانتفاء
الكراهة رد لمذهب ابي بكر الرازي وهو ان الامر قد
يتناول ما هو مكروه شرعا كاداء العصر في اخر الوقت
وطواف المحدث فانهما مامور بهما مع انهما مكروهان
فقال الصحيح انه ينتفي به الكراهة لانه ابلغ في
الطلب من الاذن والاذن ينتفي به الكراهة
فبالامر اولى لانه اعلى وكراهة العصر والطواف
للتشبيه بعبدة الشمس ولوصف في الطايف وهو
الحدث لا للصلاة والطواف المامور بهما قوله واذا
عدم صفة الوجوب الى اخره اعلم ان الشئ اذا
كان واجبا ثم نسخ وجوبه لا ينتفي جواز ذلك الفعل
عندنا خلافا للشافعي ووافقنا الامام الغزالي
في هذه المسئلة والغمرة ان وجوب الكفارة سابقا
على الحنث كما في رواية فليكفر ثم ليات منسوخ
اجماعا فبقي الجواز عنده واستدل كلا الفريقين على
المطلوب بان الوجوب يتضمن الجواز ولكن الشافعي
يعني ان الجواز جزء الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع

الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عنه مع الحرج
في الترك فلا يلزم من انتفا الوجوب انتفا الجواز
لجواز انتفا الوجوب بانتفا الحرج في الترك ولهذا يدل
نسخ وجوب اداصوم عاشورا على نسخ جوازه وعلمنا
بمعنى ان الجواز ثبت ضمنا للوجوب وتبعا له ت
وبطلان المتضمن والمتبوع يدل على بطلان التابع
من حيث انه متضمن وتابع ولذا لما نسخ وجوب
قطع الثوب عند اصابة النجاسة لم يبق جوازه ومنعوا
كون الجواز جزء الوجوب مستندين بان الجواز عبارة
عن رفع الحرج عن الفعل والترك معا حتى غير المكلف
فيه فكيف يكون جزءا للوجوب الذي هو رفع الحرج
عن الفعل مع اثباته في الترك حتى لم يغير فيه مع
المنافاة بينهما وجواز صوم يوم عاشورا ليس بموجب
الامر بل بموجب كون الصوم مشروعا فيه حقا
للعبد كما في سائر الايام فان قلت المراد بالجواز في
قول الشافعي الجواز المطلق الذي هو مورد القسمة
للوجوب والاباحة ولا منافاة بينه وبين الوجوب
وانما المنافاة بين الوجوب والجواز بمعنى الاباحة
كما قلتم وليس بمراد قلت الجواز ليس بمتعدد
اذ الكلام في الجواز الذي هو حكم من احكام الشرع
وهو عبارة عن الاباحة حتى قسموا الحكم الى الوجوب

والحرمة والندب والكراهة والاباحة لا غير
فان قلت ما المراد بقول علمائنا ان الجواز ثبت
ضمنا للوجوب فان كان المراد انه جزء له فهو يعينه
مذهب الخصم وان كان المراد انه لازم له فانتفا
الملزوم لا يدل على انتفا اللازم فلا يتم المدعى
قلت يجوز ان يكون مرادهم به ان الجواز ثبت
تبعا للوجوب وان كان مغايرا له في المفهوم ولم
يكن جزءا كما ثبت العرض تبعا للجسم مع مغايرتهما
في المفهوم وانتفا الجزئية اذ مفهوم الجسم ما
تركب من جوهرين او اكثر ويقوم بذاته ومفهوم
العرض ما لا يقوم بذاته وكما يقال ثبت الوكالة
في ضمن عقد الرهن وان كان بينهما منافاة
بحسب الحكم هكذا خطر بالخاطر الفاتر فليصلح الناظر
قوله والامر نوعان الى اخره تقسيم الامر
الى المطلق والمقيد باعتبار المأمور به لانه اما
ان يكون له وقت محدود يفوت الاداء بفوته
او لا فالاول مقيد والثاني مطلق لاطلاقها
عن الوقت المحدود لا عن الوقت مطلقا فان
الفعل لا بد له من وقت فلهذا قال مطلق ومقيد
ولم يقل موقت وغير موقت قوله وهو على التراخي
اختلف في الامر المطلق انه على الفور او على التراخي

فالمختار من مذهب اصحابنا هو الثاني وذهب الكرخي
وبعض الشافعية والقايلون بالتكرار الى الاول
والمراد بالفور ان يجب تعجيل الفعل في اول اوقات
الامكان حتى يأثم بالتاخير وبالتراخي ان يجوز تاخيره
عنه لا ان يجب والتعيين اليه غير انه لو مات قبل
الاداء اثم بتركه احتج القايلون بالفور بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ما منعك ان لا
تسجد اذ امرتك فالله تعالى ذم ابليس عليه اللعنة
ووبخه على تركه السجود في الحال وان كان الامر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اليه الذم والتوبيخ
واما المعقول فوجوه الاول ان الوجوب في اول
الوقت ثابت بالاتفاق وبين الوجوب وجواز
التراخي منافاة فينتفي جواز التاخير وانما قلنا
بان بينهما منافاة لان الوجوب لازمه عدم جواز
الترك وجواز التاخير لازمه جواز الترك لان التاخير
تراد عن الوقت الاول والتنافي بين اللازمين
يستلزم التنافي بين الملزومين الثاني ان جواز
التاخير يستلزم عدم الاثم بالتاخير على تقدير الفوت
لان الجايز لا يكون سبب الاثم والوجوب يستلزم
الاثم على تقدير الفوت فبينهما منافاة لكن الوجوب
ثابت في اول الوقت بالاجماع فينتفي جواز التاخير

كما مر

كما مر الثالث ان السيد اذا قال لعبده اسقني واخر
العبد عد عاصيا دل انه للفور واحتج المصنف على
المذهب المختار بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض وبيانه ان قولنا افعل مطلق وافعل
الساعة مقيد ووضع المطلق مغاير لوضع المقيد
والمقيد يوجب الايتمار على الفور فلو اقتضى المطلق
ايضا ذلك لكان حكمه حكم المقيد فلم يبق المطلق
مطلقا واجيب عن المنقول بانا لا نسلم ان الذم
لترك الايتمار على الفور لم لا يجوز ان يكون للاباء
واستكبار بدليل قوله تعالى ابى واستكبر ولم
لا يجوز ان يكون لعدم اعتقاده الامر بالسجود حكمه
لقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين ولم لا يجوز ان يكون لترك الايتمار على التراخي
بنا على علمه تعالى بانه لا يسجد ولئن سلمنا
ذلك لكن كلامنا في الامر المطلق الخالي عن قرينة
الفور وعدمه وقد قامت القرينة هنا على الفور
وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجدة
عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف
الفا لكن يعترض على الجواب الاخير بان فا الجزائية
لا تدل على التعقيب بل تدل على الترتيب فقط ولهذا

جاز تقديم غسل اليد والرجل ومسح الراس على غسل
الوجه عند علمائنا وعن المعقول عن الوجه الاول
بانا لانم ان جواز الترك لازم لجواز التاخير قوله لان
التاخير ترك عن الوقت الاول قلنا الترك عن الوقت
الاول لا يستلزم الترك مطلقا لجواز ان ياتي به في
الوقت الثاني وعن الوجه الثاني منع المنافاة
بين الوجوب وجواز التاخير بنا على ان الاثم لازم
الوجوب على تقدير التعويت بترك الفعل عدم الاثم
لازم جواز التاخير ولا منافاة بين الاثم بترك
الفعل وبين عدم الاثم بالتاخير وعن الوجه الثالث
بان قرينة الفور قايمة فيه وهو العطش ولا نزاع
فيه قوله ومقيد به المقيد بالوقت ما يكون
له وقت محدود يفوت الاداء بفوته كما ذكرنا وهو
على اربعة انواع ما يكون الوقت ظرفا للمودي
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وما يكون الوقت
معيارا له وسببا لوجوبه وما يكون الوقت
مشكلا يشبه المعيار والظرف اما الاول فكالصلاة
فان الوقت ظرف لها لفضله عنها لو الكفى في الاداء
على القدر المفروض وشرط لاداءها لفوات الاداء
بفواته مع تحقق السبب وكونه غير داخل في
مفهوم الاداء لامو شرفي وجوده فيكون عدم الوقت

ملزوم الامتناع وجوده فيلزم توقف وجوده
على وجود الوقت وهو المعنى بالشرط وسبب لوجوبها
بالنسبة الينا لاختلاف الواجب باختلاف صفة
الوقت لانه يجب كاملا بكمال الوقت وناقصا
بنقصانه وهو اية السببية اذ الاصل هو اختلاف
الحكم باختلاف سببه كالملك بالبيع والفساد الاداء
قبل الوقت اذ من حكم السبب امتناع تقدم مسببه
عليه والسبب هنا وان كان الوجوب لكنه مفض
الى الوجود فيكون الوجود ايضا مسببا بواسطة
او يستدل بفساد الاداء على عدم الوجوب اذ الوجوب
لازم صحة الاداء واعترض بان الشرطية يستفاد
من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط
فلا فايدة في قوله شرطا للاداء وبان كمال الاداء قد
يتبع الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر وبان
المشروط قد يمتنع تقدمه على الشرط كالصلاة بالنسبة
الى الوضوء فلا يصح الاستدلال بهما على السببية
اذ الاستدلال من العلامة انما يصح اذا كانت بحيث
لا يوجد في غير ذي العلامة الا يكون اعم لان وجود
اللازم لا يستلزم وجود الملزوم والجواب عن الاول
بانا لا نسلم ان الشرطية يستفاد من الظرفية
كيف وان ظرفية الوقت ملزومة لشرطية الاداء

والعلم بالملزوم انما يفيد العلم باللازم لو كان اللزوم
بينا ولا نسلم ذلك فنرجع بما علم التزاما اهتماما
بشانه ولين سلمنا ذلك لكن الفايدة في ذكر
الشرطية مع الظرفية تمييز الصلاة عن الصوم من
بالظرفية وتشريكهما في الشرطية وما يجاب بان الظرف
لابد ان يكون شرطا كالاوعية وان من كونه ظرفا
للمودي لا يلزم ان يكون شرطا للشي اخر وهو الاداء فيه
اشكال اذ الظرف هنا بمعنى واجب المحلية دل عليه
قولهم فيما سيجي ان اعمال سببية كل الوقت يوجب
اهمال الظرفية فيكون شرطا للمؤدي فكذا الاداء اذ
الكلام في الاداء الذي هو في ضمن المودي فلا ينفك
عنه وعن الثاني بان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف
السبب كما ذكر ونظايره اكثر من ان تحصى فيجعل
عليه ما لم يقم دليلا يصرفه عنه وعن الثالث بان
التقدم على الشرط ضروري فيما اذا وجد سبب
واقتضى حكما وتوقف على شرط متاخر وجوده فعند
وجود الشرط يثبت الحكم متقدما على الشرط مقارنا
للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كثبوت
الملك بالغصب عند اداء الضمان فلا يناني الشرطية
ان يوجد اداء قبل الوقت فسقط به ما ذكر في شرح
التنقيح ان بطلان التقدم على الشرط ضروري لانه

موقوف على الشرط اظهر من بطلان التقدم على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى لا ناجب عنه بانه
قد يقع في الاعتبارات ان يعتبر الموقوف عليه
موجودا بعد وجود الموقوف كما في المستندات ويعارض
بان التعدد في الشرط يجوز ايضا مثل ان دخلت هذه
الدار او حملت هذه الحنطة او ركبت هذا الفرس
فانت حر على ان الكلام في امتناع التقدم على سبب
ثبت الحكم به واجاب صاحب التنقيح عن الثالث
بان امتناع التقديم لا يجوز ان يكون للشرطية اذ من
المشروط ما يجوز تقديمه على الشرط كتقديم الزكاة
على حولان الحول واعترض عليه الشارح بان تقديم
الزكاة على حولان الحول ليس من قبيل التقديم على
الشرط لان الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل
لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه واجاب عنه
بعض المحققين بان مقصود صاحب التنقيح ان
وقوع المدفوع عن الزكاة مشروط بوجوب الاداء وهو
مشروط بالحول وعلى تقدير حولان الحول يقع زكاة
عن وقت الاداء فوقوعه زكاة يتقدم على شرط
الشرط تم كلامه فان قيل لا نسلم كون وقوع المدفوع
عن الزكاة مشروطا بوجوب الاداء كيف وان صحة الاداء
تبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كاداء الصلاة

في اول الوقت واداء صدقة الفطر قبل يوم العيد والكفارة
بعد الجرح وغيرها مما لا يعد ولا يحصى قلنا قد صرح
اهل الاصول في بحث العلة ان النصاب علة يشبه
السبب لكونه موثرا في حكمه لكن لما تراخى حكمه وهو
وجوب الزكاة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب
قبل الحول الاسباب ولما كان العلية اصلا غير كان
الوجوب ثابتا من الاصل ولهذا صح التعجيل قبل
الوصف خلافا لمالك ولكن لا يكون المؤدي زكاة في
الحال خلافا للشافعي لعدم وصف العلة حتى اذا
تم الحول ونصابه غير كامل كان المودي تطوعا ولدان
يسترده لو كان قايما في يد الامام خلافا لما اذا دفع
الى الفقير لانها تمت قربة وان لم تتم زكاة فعلم منه
ان صحة الاداء لا تستلزم وقوع المودي عن الزكاة فان
قيل قد ذكر في التجنيس انه لو عجل الزكاة الى الفقير
فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله فان
المودي عن الزكاة ولو صار المودي زكاة عند الحول
لشرط اهلية المصرف عنده قلنا قد ظهر مما ذكرنا
ان المودي انما يصير زكاة عند تمام الحول من حين
الاداء لا متصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند
الاداء عند تمام الحول فكان استغناوه وارتداده
قبل الحول وبعده سواء قوله وهو اما ان يضاف

الى

الى اخره اي النوع الاول وهو ما يكون الوقت ذبه
ظرفا باعتبار سببية الوقت للوجوب اربعة انواع
لانه اما ان يشرع في الصلاة في الوقت او لا فعلى
الثاني سبب وجوبها كل الوقت وعلى الاول اما ان
يشرع في الجزء الاول فالوجوب مضاف اليه واما في
الجزء الاخر الناقص فكذلك يضاف اليه كما اذا اخر
صلاة العصر الى وقت الاحمرار واما في غيرها فيضاف
الوجوب الى ما يلي الشروع فان قلت القسم الاول
منحصر في نوعين لانه ان شرع في الاداء في الوقت
فسبب وجوبه ما يلي الاداء والا فسبب الوجوب كل
الوقت فما الحاجة الى تربيع التنويع قلت ما يلي الاداء
ان كان اخر الوقت اختص بحكم من بين الاجزاء فامتاز
نوعا على حدة وامتاز في مقابلته الجزء الاول نوعا
اخر وبقي سايز الاجزاء المشتركة في الحكم نوعا ثالثا
فلما جزم تنوعه انواعا اربعة والاصل في هذه الانواع
الثلاثة ان ليس كل الوقت سببا للوجوب لان الوقت
ظرف للاداء وسبب للوجوب فان كان كل الوقت سببا
فاما ان يكون القضاء بعد انقضاء الوقت فلا يكون
الوقت ظرفا للاداء وقبل انقضائه فيلزم تقدم
الحكم على السبب فلا يكون كل الوقت سببا للوجوب
فاحد الامرين لانهم اما تاخر الاداء عن الوقت او تقدم

السبب على السبب بل اما ان لا يكون الوقت ظرفا اولا
يكون الوقت سببا اذا قيل ويمكن الاختصار بان يقال
لو كان كل الوقت سببا يلزم تاخر الاداء عن الوقت فلا
يكون الوقت ظرفا للاداء او يقال لو كان كل الوقت سببا
لكان الوجوب بعد الوقت وليس كذلك ثم لما لم يكن
كل الوقت سببا تعين ان يكون البعض سببا فاما ان
يكون جزءا مقدرا اي لمقدار معلوم كالثلث والربع
او لا يكون مقدارا بل ادنى جزء والاول باطل لان
نسبة الوجوب الى جميع الاجزاء المقدرة على السوية
فاضافة الوجوب الى بعضها دون البعض ترجيح بلا
مرجح فوجب الاختصار على الادنى وهو الجزء الذي
لا يتجزى من الوقت فاذا وجد الجزء الاول تعين للسببية
لانه اولى بها من سائر الاجزاء المعدومة لانها لانتزام
الموجودة ولهذا يصح الاداء بعد الجزء الاول فان انتقل
الاداء تقررت والا انتقل الى الثاني والثالث لانعدام
الاول ووجود الثاني ثم وثم الى ان يتضيق الوقت
عند زفر والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فيتعين
فيه اذ لم يبق بعده ما ينتقل اليه فيعتبر حال
المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والسفر
والاقامة والحيض والطهر عنده مع اعتبار صفته
حتى لو كان صحيحا كما في الجزء وجب كاملا فلا يتادي

ناقصا

ناقصا ولو كان فاسدا كالعصر وجب ناقصا
فيتادي كما وجب فان قيل انما ينتقل السببية
من الجزء الاول لو احتاج تحقق الوجوب بعده
الى سبب وغاية ما في الباب فوات الجزء الاول
لكن لا يلزم من فوات السبب فوات المسبب
اذ البقاء يستغني عن السبب والا لزم بفوات
جميع الوقت فوات الوجوب وليس كذلك قلنا
دل تغير الاحكام بعد الجزء الاول بالسفر والحيض
والاسلام وغيره على الانتقال كذا قيل وفيه
بحث يعرف بالتامل هذا اذا وقع الاداء في الوقت
اما اذا خلا الوقت عن الاداء انتقلت السببية
الى كل الوقت لان جميع الاجزاء الماضية فكل جزء
فرض يكون نسبة الوجوب اليه كنسبته الى الجزء
الاخر فليس جزء اولى بالسببية من الجزء الاخر
فلا بد ان يكون السبب جميع الاجزاء وله فلهذا
لا يتادى الى اخره تفريع على قوله اولى الجملة
اي لاجل ان يضاف الوجوب الى جملة الوقت
عند عدم الاداء في الوقت لا يتادى عصرا منه
في الوقت الناقص لانها وجبت بصفة الكمال
اذ السبب وهو كل الوقت كامل وان كان فيه
جزء ناقص اولانها صارت دينا في الذمة فيثبت

بصفة الكمال فلا يتادي في الوقت الناقص اذهو
لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه لانه لما
اتصل الاداء بذلك الجزء تعين للسببية فوجبت
ناقصة لنقصان سببه فتادي كما وجبت فان
قيل الزمان ليس بداخل في ماهية المامور به
فالخلل فيه لا يوجب الخلل في ماهية المامور به
اذ الظرف غير المظروف قلنا المامور به فعل موقت
فيكون الوقت داخلا في مفهومه وكونه ظرفا
لا ينافي كونه جزءا داخلا فيه لان المعتبر جزء هو البعض
من وقت الظهر مثلا غير معين والمعتبر ظرفا
هو البعض المعين فلا منافاة فظهر الفرق
بين النقصان الواقع بسبب ترك الواجب
والنقصان الواقع بسبب الوقت حيث لم يمنع
الاول الخروج عن العهدة لانه ليس راجع الى
المامور به لتمام الاركان بدونه بخلاف الثاني
قوله ومن حكمه اي من حكم هذا النوع
اشتراط نية التعيين حتى لم يتعين فرض الوقت
بمطلق الاسم بان يقول نويت ان اصلي بل يتعين
الوصف بان يقول نويت ان اصلي فرض الظهر
مثلا لانه لما كان الوقت ظرفا لم يقع صحة اداء صلاة
اخرى فيه فلا بد من التعيين لدفع المزاحمة

كما لا بد من اصل النية ليصير ما لذمة من منافع
البدن الصالحة للفرض في غيره مصروفا الى
ما عليه من الفرض ولا يسقط هذا بضيق الوقت
اذ التاخير اليه انما يكون بشيء من العوارض
كالنوم والنسيان او تقصير العبد فلا يصلح
مسقطا لشرط شرعي ولا يتعين جزء من الوقت
للاداء بتعيينه حتى لو قصد الاداء وتعيين السببية
في هذا الجزء او نص عليه بان قال عينت هذا
الجزء للاداء او السببية لا يتعين ويجوز الاداء بعده
وانما يتعين الجزء للاداء او السببية اذا ادى لان
تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف يفضي
الى الشركة في وضع المشروعات وليس للعبد
ذلك واما له ان يودي في اي جزء شاء حسب
مصلحته فاذا ادى يتعين ذلك الجزء للسببية
حكما ضمنيا ونظيره كفارة اليمين فان احدى
خصالها من الاطعام او الكسوة او التحرير لا
يتعين بتعيينه قولا وان كان الاختيار اليه
بل يتعين بفعله قوله او يكون معيارا له وسببا
لوجوبه شروع في النوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت وهو ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا
له كالكيل في المكيلات وسببا لوجوبه كصوم

رمضان فان الوقت معيار له لكونه مقدرا بالوقت
وجودا ومعرفة اما وجودا فلانه يطول بطوله
ويقصر بقصره ولا يسع فيه الصوم واحد
واما معرفة فلانه لا يعرف الا مقدرا بالنهار
فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وسبب لوجوبه ايضا اذ الصوم يضاف
اليه والاضافة دليل السببية وشرط لاداءه
ايضا ولم يذكره لكونه معلوما من كونه موقتا
اذ الوقت شرط في كل وقت مع انه اكتفا بذكره في احد
انواع الموقت بخلاف كونه معيارا وسببا اذ الوقت
قد لا يكون معيارا كوقت الصلاة وقد لا يكون
سببا كوقت المنذور المعين ومن حكمه ان يصير
غير فرض الصوم منفيا لانه لما كان الوقت معيارا
له وقد شغله الشرع به لقوله عليه السلام
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لا يمكن
ان يكون مشغولا بغيره كالمكيال فلا يشترط
نية التعيين قصدا لكونه متعينا في نفسه
فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف
اي من الصحيح المقيم يتادي بنية مطلق الصوم
ومع الخطا في وصف الصوم بان نوى القضا او النذر
او الكفارة اذ المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان

خلافا

خلافا للشافعي فعنده لا يتادي الا بنية فرض
رمضان لتنوع الصوم في اوصافه فرضا ونفلا
فلا يتعين بدون التعيين ولان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم بدليل حصول زيادة
الثواب به فامتنع حصوله لا عن اختيار فشرطت
النية للوصف تبعا للتغيير كما شرطت للاصل لذلك
قلنا لما لم يكن غيره مشروعا فيه صار الاطلاق
تعيينا وصار اختيار الاصل اختيار الوصف والوصف
الاخر لغا بخطابه فيه فبقي الاصل قد ان الاطلاق
تعيين واورد عليه ان في فساد جهة الفرضية
فساد اصل المنوية عند محمد واجيب بان الخلاف
في الفساد العارض اي في الصلاة فقط حتى
ان نادي الفرضين في الصوم في غير رمضان
منتفل بالاتفاق كذا ذكر في الجامع فليتامل قوله
الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند الامام
استثنا من قوله ومع الخطا في الوصف يعني ان
المسافر اذا اخطا في الوصف بان نوى في رمضان
عن واجب اخر يقع عما نوى عند الامام خلافا لابي
يوسف ومحمد رضي الله عنهم لهما ان الصوم
مشروع في حق المسافر لوجوب الصوم بشهود
الشهر في حق الكل وقد تقرر ان شرعية الفرض

ينفي شرعية الغير الا ان الشرع رخص له بالفطر
وهذا الترخص لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم
فعل غير الفرض لعدم شرعيته وللامام طريقان
احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا على المسافر
بشهود الشهر لكن رخص له ترك الصوم تخفيفا
عليه ولا نعني بالترخص على سبيل التخفيف
الا ان له اختيار الاخف من الفرض وكما ان الافطار
اخف كذلك ادا الواجب الاخر اخف لانه قبل
ادراك ايام اخر غير مواخذ بالفرض ومواخذ
بالواجب ولما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح
دينه اعني قضاء دينه بالصوم اولى الثاني ان
المسافر غير مطالب بالاداء فيه فصار رمضان
في حق اداء كشعبان فعلى الاول لو نوى النفل
يقع عن الفرض اذ الاخفة في النفل بالنسبة الى
الفرض فلا يترخص به وعلى الثاني يقع نية النفل
لان رمضان لما كان في حقه كشعبان كان قابلا
لسائر انواع الصيام فتكون مرخصا بالنفل كما
بالواجب الاخر فلهذا جاز في النفل عنده روايتان
وان اطلق النية فالصحيح ان يقع عن الوقتية
لان الاعراض عن العزيمة لا يتحقق بمثل هذه
العزيمة ولو نوى المريض الذي لم يرخص به الصوم

وتعلق

وتعلق ترخص بحقيقة العجز ما نوى فالصحيح انه
كالصحيح المقيم لان المرخص في حقه هو العجز الحقيقي
وقد قدرت بالصوم وفي حق المسافر هو العجز التقديري
بإقامة السفر مقام نفس المشقة وهو قائم مع
الصوم فيبقى له حق الترخص وما ذكره الكرخي مع
الجواب في المريض والمسافر على السواء في قول الامام
رضي الله فيحمل على المريض الذي اضر به الصوم
قوله او يكون معيارا لاسباب شروع في النوع
الثالث من انواع الموقت وهو ما يكون الوقت
معيارا له لاسباب مثل قضاء رمضان وصوم
الكفارة والنذر فان الوقت معيار لها لكونه
مقدرا لها وعدم تحقق صوم يومين في يوم واحد
الا ان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب
صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين
او غيرها وسبب صوم النذر هو النذر وانما عده
من انواع الموقت لان وقته معين وهو الشهور دون
الليالي بخلاف الزكاة ومن حكمه انه يشترط فيه
نية التعيين اي التبييت ليتعين اذ الوقت غير
متعين لهذه الصيامات لانه وقتها العمر فلم يتوقف
الامساك في اول اليوم الا لشروع الوقت وهو النفل
فلا يقع عن محتمل الوقت وهو هذه الصيامات

اذ لا يحتمل الانتقال الى غيره فاما اذا نوى من الليل فيقع الامساك من اول النهار عن محتمل الوقت فيجوز ومن حكمه ايضا انه لا يحتمل الفوات بالتاخير اذ وقته العمر خلاف النوعين الاولين لتعلقهما بوقت معين قوله او يكون مشكلا شبه المعيار والظرف اعلم ان الاشكال في نفس الحج وفي وقته وجوابه لما بيان الاول فانه يشبه الصلاة من حيث ان اداه لا يستغرق جميع الوقت لا يجزي ان اشهر الحج من شوال الى عشر ذي الحجة وانه ينادي في بعض هذه الايام ويشبه الصوم ايضا من حيث انه لا ينادي في السنة الا حجة واحدة فكان مشكلا من هذا الوجه واما بيان الثاني فهو ان الحج فرض العمر بالاجماع الا ان اشهر السنة الاولى لم يتعين للاداء ان ادرك العام القابل كبعض وقت الصلاة وتعينت ان لم يدرك كوقت الصوم فاشكل لاستواء الحياة والممات فيه واما بيان الثالث فانه ان عاش الى القابل كان الوجوب موسعا وان لم يعش كان مضيقا بحيث لا يسعه التاخير فاشبه الحال فكان مشكلا من حيث الحكم فحكم محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال وهو بقاء الحياة الى القابل وبنا على انه فرض العمر فيسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته في عمره فلا يأثم

به اذا مات فجأة ويأثم اذا مات بعد شهادة قلبه انه لو اخره يفوته وابو يوسف بالتضيق احتياطا فلا يسعه التاخير عن العام الاول حتى يأثم بالتاخير ويرتفع الاثم بالاداء قول وينادي مطلق النية لا بنية النفل اي اذا نوى الحج مطلقا وقال اللهم اني اريد الحج يقع عن الفرض مع وجود المزاحمة يكون النفل مشروعا بالاتفاق بينهما اذ فايدة الخلاف في الاثم لا غير وذلك بدلالة التعيين من قبل المودي اذ الظاهر من حال المسلم الذي عليه الحج ان لا يتحمل المشاق الكثيرة للحج النفل واستغنى عن صريح التعيين اما اذا نوى النفل فقد جاء بصريح يخالفها فرجح لان الدلالة لا تقاوم الصريح بخلاف صوم رمضان اذ التعيين فيه لمعنى في المودي وهو كونه واجبا لا مزاحم له فيه كما ذكر فيتعين بجميع التقادير سواء اطلق او عين غيره قيل يشكل عليه ضيق الوقت في الصلاة فانه يشترط فيه التعيين فيه مع وجود هذه الدلالة من جهة المودي فان المسلم لا يشتغل بادا النفل مع تعويت الفرض قلنا الدلالة في الحج ظاهرة دون الصلاة اذ المشاق الكثيرة موجودة فيه فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعليه الفرض بخلاف الصلاة اذ القضا

عليه ايسر من قضا الحج فلا يبعد ان يشغل الوقت
بالنفل ويقضي الفرض كيف وانه قد شغل اكثر الوقت
بما لا طايل فيه فاي مانع من شغل باقيه بالنفل
او واجب اخر وعند الشافعي يلغو نية النفل
في الحج عمن عليه الفرض ويقع عن الفرض اذ نية
النفل مع تحمل ذلك النقب وترك الفرض مع ان
الثواب فيه اكثر مع وجود العقاب في تركه من السفه
والسفيه يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله
ففي امر الدين اولى فيحجر عليه عن تلك النية ويبقى
اصل النية ويتادى به الفرض والجواب ان الحج عبادة
وانها لا يتادى الا عن اختيار فلا يجوز عليه الحجر لادائه
الى قال بعضهم وفيه بحث اذ هو بعينه وارد عليكم
في جواز صوم رمضان بنية النفل والفرق بكونه معيارا
وغير معيار لا يدفع هذا وهو لزوم جواز الفرض من
غير اختيار بنية النفل وكل جواب لكم في باب الصوم
فهو جواب له في باب الحج فلت يمكن ان يجاب عنه
بالفرق بينهما بان التعيين لما حصل في رمضان
من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض
لا مع خلاف وقت الحج لعدم التعيين فيه من قبل من له
ذلك اذ التعيين انما حصل بدلالة حال المودي ه
وحاصل الفرق وجود الاختيار التقديري في رمضان

دون

دون الحج هكذا نسخ في الخاطر القاصر والكفار
مخاطبون الى اخره لا خلاف في ان الكفار مخاطبون
بالايمان لقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله
فهذا الخطاب يتناولهم وبالمشروع من العقوبات
ايضا مثل الحدود والقصاص لانها تقام بطريق
الجزاء والعقوبة زجرا عن ارتكاب اسبابها وهم
احقاء بما هو زجر وعقوبة وبالمعاملات ايضا لان
المراد بها معنى دنيوي وذلك يهم اليق ولا خلاف
ايضا في عدم جواز العبادات حال الكفر وفي عدم
وجوب القضا بعد الاسلام وفي ان الخطاب ه
بالشرايع يتناولهم في حكم المواخذة في الاخرة اي
يواخذون بترك الاعتقاد بالشرايع لان ذلك منهم
كفر على كفر واما في حق وجوب الاداء في الدنيا
اي المواخذة على ترك الاداء فيها فقد اختلف فيه
فذهب العراقيون من مشايخنا والشافعي والمعتزلة
وعامة اهل الحديث الى ان الخطاب في حقهم متحقق
وانهم معاقبون بترك الاداء وعامة مشايخ ماوراء
النهر على خلافه وهو مذهب القاضي ابي زيد
والشيخين والمصنف عليهم الرحمة كذا في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان

تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان معنى قوله وبالشرايع في حكم
المواخذة في الاخرة بلا خلاف بتركها اعتقاد الاعملا
قيل وفيه تساهل لانه ان اراد به انهم مخاطبون
بالاعتقاد بالشرايع فتخصيصه بقوله في حكم الاخرة
باطل لان الكفار كلهم مخاطبون بالاعتقاد بالنسبة
الى الاخرة حتى يعاقبون على تركه كذلك مكلفون
به في الدنيا ايضا بلا خلاف والجواب ان المواخذة
في الاخرة لا تكون الا بترك الاعتقاد الواجب عليهم
في الدنيا حتى يواخذون في الاخرة بسبب ترك الاعتقاد
وان المواخذة في الاخرة اثر التكليف في الدنيا وقيل
تظهر فايدة الخلاف في المرتد اذا اسلم لا يلزمه
قضا صلاة فايتة في الردة بعد الاسلام عندنا
خلافا للشافعي وانما اسقط عن الكافر الاصلي بعد
الاسلام لعفو الشرع عنه لقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام
يجب ما قبله تخفيفا عليه وتحريضا على الدخول في
الاسلام وهذا يلايم الحكمة لكونه جاهلا بالاحكام
ومحاسن الاسلام بخلاف المرتد لاستخفافه للتغليظ
بالمعاندة بعد مشاهدة محاسن الاسلام ودلايله
الظاهرة ومنه النهي اي من الخاص كالامر

لام

لانه لفظ موضوع لطلب الانتهاء وفيه اشارة الى انه
ليس بمشترك لفظي وان كانت صيغته تستعمل للتحريم
والكراهة والتعجيز والدعاء والارشاد وغيرها ثم انها
في غير التحريم والكراهة مجاز بالاتفاق وانما الخلاف
في انها هل هي حقيقة في الطلب دون الكراهة او بالعكس
او مشتركة بينهما لفظا او معنى او موقوفة كما في الامر
فعند الجمهور موجبه وجوب الانتهاء لقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر
وهو قول القايل لغيره الى اخره لما كان
النهي ضد الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل كان النهي قول القايل لغيره على
سبيل الاستعلاء لا تفعل ومباحث هذا كمباحث
ضده فلا نعيدها وانه يقتضي الى اخره
قبح المنهي عنه مقتضى النهي كما ان حسن المامور
به مقتضى الامر ضرورة وان الناهي حكيم والحكيم
لا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى وينهى
عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته
شرعا لا من موجباته كما هو راي الاشعري فان
قيل لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن الانتهاء
كما كان مقتضى الامر حسن الايتمار قلنا لانه
يصير مقتضاهما واحدا وبينهما مغايرة على سبيل

المضادة هكذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي لكنه يشكل بالوجب فان موجب الامر وجوب الايتمار وموجب النهي وجوب الانتهاء ومع ذلك لم يكن موجبهما واحدا تكليف يكون مقتضاهما على ذلك واحدا وهو اما ان يكون قبيحا لعينه الى اخره المنهي عنه في صفة القبح قسمان ما هو قبيح لعينه اي القبح ثابت في عين الفعل الذي اضيف اليه النهي وما هو قبيح لغيره فالاول نوعان ما هو قبيح لعينه وضعا كالكفر فانه موضوع لغة لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وما هو قبيح لعينه شرعا كبيع الحر فان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال اذ المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي تجري فيه الشح والضنة فتكون اضافة البيع اليه اضافة الى غير محله فيكون عبثا فالحق بالقبيح عقلا بواسطة عدم المحلية شرعا وحكم هذين النوعين عدم المشروعية اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه والثاني ايضا نوعان ما هو قبيح لغيره وذلك الغير متصل به وصفا كالصوم يوم النحر فانه قبيح باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة والصوم اعراض عنها وان كان في نفسه حسنا لكونه امساكا لله تعالى وما يكون

ذلك

ذلك الغير مجاورا له جمعا بحيث يتصور انفكاك عنه في الجملة لا ان يكون داخلا في حقيقته ولا وصفا لازما له كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة وهو معنى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه بان تبايعا في الطريق ذاهبين الى الجمعة والبيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي والاخلال ليس منه وحكم هذين النوعين المشروعية اي ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهي لان القبح لما كان باعتبار معنى اخر مجاور والمنهي عنه غير متصل به لم يوثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا والنهي عن الافعال الحسية وهي الخامس اعلم ان النهي على نوعين نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها افعال معلومة قبل الشرع ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلاة والصوم والبيع فان كون الصلاة والصوم قربة على هذه الهيئة لا يعرف الا بالشرع وكذا كون البيع عقدا مخصوصا على وجه مخصوص بحيث يترتب عليه احكام كثيرة انما يثبت بالشرع وان كان موجودا في كل الملل على وجه اخر والنهي عن

الافعال الحسية الخالي عن القرينة الدالة على ان
المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره يقع على القسم الاول
اي يحمل على القبيح لعينه بلا خلاف اذ الاصل ان يثبت
القبيح فيما اضيف اليه النهي لا في غيره فلا يترك من
غير ضرورة ولا ضرورة هنا اذ يمكن تحقق هذه الافعال
حسا مع صفة القبح وعن الافعال الشرعية يقع على
القبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي
مشروعا باصله لا بوصفه عندنا لان القبح في المنهي
عنه يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي كما ذكر لان صيغة
النهي اذ هي تدل على طلب الانتهاء لا غير وما ثبت
بالاقتضاء ضروري يثبت على وجه لا يبطل به المقتضى
وهو المنهي عنه لا يعود على موضوعه بالنقض اذ المصح
ينقلب مبطلا فلو ثبت في اصل لبطل موجب النهي
لان موجبه طلب انعدام المنهي عنه بفعل مضاف
الى اختيار العبد ليتحقق الابتلاء بالنهي بين ان يمتنع
فيثاب وبين ان يفعل فيعاقب فيعتمد وجود المنهي
عنه والا لكان الامتناع مضافا الى عدم المنهي عنه
لا الى اختياره ووجوده في الافعال الشرعية بكونه
مشروعا فلو ثبت القبح في ذاته لكان ممتنعا شرعا
فلم يبق نهيا بل صار نسخا والنهي غير النسخ حقيقة
قال بعضهم التكليف يعتمد الامكان الذاتي والامتناع

بالغير

بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافيه لما عرف في صحة
التكليف من علم الله تعالى عدم وقوعه كايمان
ابي جهل فكون الربوا غير مشروع باصله لا يستلزم
استحالته عقلا من حيث الذات حتى يمتنع التكليف
بالانتهاء عنه والجواب ان كلامنا في الافعال الشرعية
وامكان وجودها ليس الا باعتبار الشرع لما ذكرنا
ان الفعل الشرعي هو الذي يتوقف تحققها على الشرع
الا ترى انه بالامساك الليلي لا يوجد الصوم الشرعي
وان كان متصورا عقلا ولهذا كان الربوا الى آخره
اي ولان النهي عن الامور الشرعية يقتضي بقاءها
مشروعية كان بيع الربوا كبيع الدرهم بالدرهمين
وسائر البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط
الفاسد وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه حتى يثبت الملك للمشتري في هذه البيوع
بالقبض وصح النذر بصوم يوم النحر لتعلق النهي
بالوصف لا بالاصل اما في بيع الربوا والبيع بالشرط
فلانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يخلو شيء
منهما بالدرهم الزايد وبالشرط الفاسد فكانا امرين
زايدين على اصل العقد لكن يثبت به صفة الفساد
والحرمة للنهي الوارد عن بيع درهم بدرهمين وعن
بيع وشرط والنهي ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل

الذي يفوت به المساواة التي هي شرط الصحة او الشرط
الذي في معناه وهما وصف في البيع وتبع فلما كان النهي
لمعنى في وصفه لا اصله رفع وصف المبيع لا اصله ووصفه
انه بيع حلال صحيح فاذا رفعه صار حراما فاسدا
وبقي الاصل موجبا للملك الا ان توقف ثبوت الملك
على القبض لضعف في السبب بسبب صفة الفساد
فيتوقف الى المقوي وهو القبض وامكن وجود البيع
مع صفة الفساد بخلاف الصلاة فافترقا قلت بر واما
في الصوم فلانه امساك لله تعالى قربة في وقته وهو
النهار ولا خلل في الوقت اذ هو وقت كسائر الاوقات
فصار مشروعا باصله لكنه مستلزم للاعراض عن
الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الاضافي فصار
منهيا لمعنى الاعراض فلم يكن مشروعا بوصفه فان
قيل لانسلم انه مشروع باصله وان الامساك
لله قربة كيف وقد نهي عنه قلنا كونه قربة باعتبار
منع النفس من قضاء الشهوة لله تعالى وقد وجد ذلك
على الكمال بالامساك فيها لان منع النفس في ايام
الضيافة اشد عليها لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يصح
هذا الصوم لقضاء ما في ذمته لانا نقول لما فسد
بوصفه وهو الاعراض لم يتادى به ما وجب صحيحا
كاملا والنهي عن بيع الحر الى اخره جواب

عما يرد على الاصل المذكور وهو ان النهي عن بيع
الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم نهي
عن الامور الشرعية ومع هذا لم ينقض الشرعية
حتى لم ينعقد هذه العقود ولم يفد الملك بالقبض
فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانها
اضيفت الى غير محلها فصارت عبثا والنفي فسخ فاقتضى
عدم المشروعية وقال الشافعي الى اخره النهي
عن الافعال الحسية والشرعية ينصرف الى العدم
الاول وهو ما قبح لعينه عند الشافعي حتى لا يبقى النهي
عنه مشروعا اصلا لان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة شرعا حتى لا يصح ان يقال نهي الشارع لا ينقض
القبح كالامر في اقتضاء الحسن والعمل بالحقيقة
واجب متى امكن والحقيقة في مطلق الامر اثبات
صفة الحسن في المامور به شرعا لعينه اذ المطلق ينصرف
الى الكمال فكذا الحقيقة في مطلق النهي اثبات صفة
القبح في المنهي عنه شرعا لعينه فانتفى المشروعية
بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا
والقبيح لعينه حرام لعينه فبينهما تناف
ولان المنهي عنه معصية اي مباشرته معصية وكونه
مشروعا يقتضي اباحتها لما ذكرنا فلا يجتمعان
ولهذا قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة

بالزنا لانها نعمة تلحق بها الاجنبيات بالامهات
ولهذا منه علينا بها بقوله تعالى فجعله نسبا وصهرا
والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما
من التضاد ولقضاء السببية التناسب وكذا الغصب
لا يفيد الملك عنده اذ الملك نعمة والغصب معصية
فلا ينال به وكذا لا يكون سفر المعصية وهو الخروج
على قصد قطع الطريق او التمرد على المولى سببا
للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء
الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه عدوان
محض فلا يكون سببا لحكم مشروع مرغوب فيه

واما العام فانه يتناول الى اخره لما فرغ من
بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في العام
فقوله ما يتناول عام يتناول سائر الاقسام وقوله
افرادا يخرج به الخاص وقوله متفقة الحدود يخرج
به العدد مثل العشرة وقوله على سبيل الشمول يخرج
به المشترك كذا قيل وظاهر كلام المصنف في الكشف
انهما قيدا واحد يخرج به المشترك وقيل قوله على
سبيل الشمول مستدرك لخروج المشترك بمجرد قوله
متفقة الحدود واجيب بانه احتراز عن النكرة في
مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود
ولكن على طريق البدل لا الشمول وقيل احتراز من

خصوص

خصوص الجنس والنوع وعن نكرة في سياق النفي
ونكرة موصوفة وعن اسماء الاعداد فان كلها تتناول
افرادا لكن لا على سبيل الشمول بل على سبيل البدل
فاطلاق العام على النكرة في سياق النفي والنكرة
الموصوفة مجاز وفيه بحث اذ لا نم دلالة خصوص
الجنس والنوع على الافراد كيف وان مدلولها
نفس الطبيعة وان تحققت في ضمن الافراد ولا نسلم
ان النكرتين لا يدلان على الافراد على سبيل
الشمول غاية ما في الباب ان يكون عمومها ضروريين
ولا ينافي تناول الافراد على سبيل الشمول ولهذا
ذكرها المصنف في اقسام العام ولا نسلم ان العدد
يتناول افرادا اذ الاحاد التي يتركب منها العدد
ليست افرادا له بل اجزاء له لان افراد الشيء
ما يصدق على كل واحد منها ذلك الشيء والعدد ليس
كذلك وقيل هذا التعريف ليس جامعا لخروج لفظ
شيء فانه عام باتفاق اكثر الاصوليين مع ان افراده
غير متفقة الحدود واجيب بان المراد بكونها
متفقة الحدود ان تكون مشتركة في معنى واحد ينبئ
عنه اللفظ ويكون شمول اللفظ اياها بذلك المعنى
كافراد المسلمين وافراد الشيء كذلك فانها مشتركة
في معنى واحد وهو الموجود لان الشيء مرادف له

عندنا كذا قال صاحب الكشف لكن اثبات عمومه
مشكل عندي لانا اذا قلنا عندي شيء لا يدل على الافراد
على سبيل الشمول بل على سبيل البدلية فكيف يكون
عاما وانه يوجب الحكم اي العام من حيث هو
عام من غير اعتبار العوارض والموانع كالتخصيص
والقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يوجب الحكم
اي يثبته فيما يتناوله على وجه يقطع احتمال
ارادة الغير والتخصيص عنه ويزيل الشبهة وهو
مذهب عامة مشايخنا العراقيين والقاضي الامام
ابي زيد وعامة المتاخرين منهم المصنف وعند
جمهور الفقهاء والمتكلمين لا يوجب الحكم قطعا وهو
قول الشافعي والشيخ ابي منصور ويسمى الكل ارباب
العموم وعند البعض حكمه التوقف في حق الاعتقاد
والعمل حتى يقوم دليل العموم او الخصوص ويسمى
الواقفية وعند البعض يثبت به مقدار ما ينتهي
اليه المخصوص للتيقن ويتوقف فيما وراء ويسمى
ارباب الخصوص حتى يجوز نسخ الخاص
به العام والخاص اذا ورد في حادثة يعرف تاريخهما
كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا
ان كان هو الخاص كمن قال لعبده اعط زيدا درهما
ثم قال لا تعط احدا شيئا ثم قال كان نسخا للاول ولو

قال

قال لا تعط احدا شيئا ثم قال لعبده اعط زيدا درهما كان
تخصيصا له وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام اخرا
للاحتياط كذا ذكر صاحب الكشف نقلا عن الفوائد
الظهيرية وذكر صاحب التنقيح فان تعارض الخاص
والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض
في قدر ما تناوله وان كان العام متاخرا ينسخ
الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان
موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك
القدر عندنا فما ذكره صاحب الكشف مرجح في جعل
العام اخرا وناسخا للخاص عند الجهل بالتاريخ
وما ذكره صاحب التنقيح يدل على خلافه لانه اذا
حمل على المقارنة وثبت حكم التعارض لا يثبت
النسخ وسيجيء حكم تعارض النصين في باب المعارضة
وايضا يدل الاول على ان الخاص مخصوص مطلقا
اذا علم التاخر والثاني مرجح في انه مخصص ان
كان موصولا وناسخ ان كان متراخيا فيحمل اطلاق
الاول على تقييد الثاني بقرينة الدليل الموجب
له المقرر في موضعه اذا عرف هذا فقوله عليه السلام
استنزهوا من البول عام لكونه اسم جنس محلى باللام
فيتناوله ابوال الابل وغيرها وحديث العرنيين

خاص لانه ورد في ابواب الابل فنسخ الخاص بالعام
ولولا ان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا لما
جاز نسخه بد اذ من شرط المماثلة فان قيل انما يصح
القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الخاص وتاخر العام عنه
والتاريخ غير معلوم فكيف يثبت النسخ قلنا قد ثبت
تقدم الخاص بدليل ان المثلة التي تضمنها قد نسخت
بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل انتاجه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم
الحديث العام بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا
يعتبر كذا ذكره صاحب الكشف فهذا يدل على ان
اختياره ان لا يحمل على النسخ عند الجهل بالتاريخ
فثبت ان ما نقلنا عنه اولا مجرد النقل عن الفوائد
الظهيرية لا اختياره فلا منافاة بينه وبين ما
ذكره صاحب التنقيح فليتدبر واذا اوصى
بالخاتم تفريع اخر على ان العام مثل الخاص وهي
مسئلة الزيادات وصورتها اوصى بخاتم الانسان
وبفصه لآخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص
للثاني بالاتفاق ولو بمفصول فلذلك عند ابي حنيفة
ويوسف لان الموصول والمفصول مساويان اذ الوصية
لا تلزم شيا في حياته بل بعد مماته وعند محمد الحلقة
للاول والفص بينهما لان الخاتم عام يتناول الحلقة

والفص

والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وهو
انما يصح موصولا واذا كان مفصولا يكون معارضا
لا مخصصا فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص
اذ العام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثم اعلم ان
الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا بل الفص
جزوه بمنزلة الراس من زيد لكن شبه بالعام من
حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة
وفوائده لا يخل بحقيقته ايضا كالزايد على الثلاثة
في الجمع فايراد هذه المسئلة للتمثيل فلا يقتضي
التعميم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا
الى اخره فرع مسئلتين على ان العام يوجب الحكم
قطعا الاولى متروك التسمية عمدا لا يوكل عندنا
خلافا للشافعي لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم
وبالقياس على متروك التسمية ناسيا لشمول العلة
المنصوصة في خبر الناسي وهو قوله عليه السلام
حين سئل عنه كلوه فان تسمية الله تعالى من
قبل كل امرء مسلم فان قيل الناسي قد خص من
الاية بالخبر المذكور فيخص العامد ايضا اجيب بانا

لانسلم ذلك بل هو ذكر شرعا اذ الشرع اقام المسئلة
في هذه الحالة مقام الذكر للعجز تخفيفا عليه فلا يكون
تاركا للذكر كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في
الصوم واذا كان كذلك بقيت الاية على عمومها فلا
يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس والى هذا
الجواب اشار المصنف بقوله لانها ليست مخصوصين
وفيه اشكال اذ الذكر الحقيقي وهو الذكر باللسان
مراد من الاية اجماعا فلا يراد الذكر الحكمي ايضا
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فكيف يدخل
الناسي تحت الاية اللهم الا ان يلتزم جواز الجمع بينهما
في مقام النفي كما جاز الجمع بين معنى المشترك على المختار
بعض العلماء واجاب بعض المحققين بان التخصيص
انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما المفرد
الواحد في الجنس او الثلاثة في الجمع وهنا لم يبق
تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان
لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد
معطلا للنص وانه لا يجوز وفيه اشكال ايضا لجواز ان
يراد بها ما ذبح لغير الله تعالى كما قال الكلبي او
المختنقة والموقوذة والمتردية كما قال ابن عباس
رضي الله عنهما والاية بعمومها يتناولها فلا يلزم
من تخصيص العمد تعطيل النص على ان الحق ان

الاية

الاية مخصوصة لان ظاهره يتناول الذبيحة والطعام
حتى قال عطاء الله لا يجوز اكل شيء ما بدون ذكر اسم
الله عليه وقد خص الطعام بالاجماع واعترض الامام
فخر الدين الرازي بان قوله تعالى وانه لفسق جملة
حالية قيد لذي الحال وهو ما فيكون نهيا عن اكل
شيء لم يذكر اسم الله تعالى عليه حال كونه فسقا والمراد
به ما فسر في اية اخرى وهو قوله تعالى او فسقا
اهل لغير الله به اذ القران يفسر بعضه بعضا فيكون
الحرام هذا لا ما هو متروك التسمية عمدا والجواب
عنه ان هذا يستلزم تكرار اليتين في موضعين
مع اتحاد معناهما وهو خلاف الاصل اذ الاصل ان
يحمل كل لفظ على فايدة جديدة ان امكن وقد
امكن هنا وتحدان يحمل قوله تعالى وانه لفسق
على اخراج الناسي وادارة حكم الحرمة على الترك
العمدي لان عدم ذكر الله تعالى على المذبوح من
الناسي ليس بفسق فعلم ان الظاهر ما قلنا
لا ما قاله ومن العامد فسق فعلم ان الظاهر ما
قلنا لا ما قاله الثانية مباح الدم بردة او زنا
او قطع طريق او قصاص اذ التجا بالحرم لا يقتل
فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى
ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج

وقال الشافعي يقتل فيه لقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وقياسا على
من انشأ القتل فيه فانه يقتل بالاتفاق
وقياسا على الطرف فان من كان عليه القصاص
في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم فكذا
في النفس لنا قوله تعالى ومن دخله كان آمنا
فانه عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس والمشي والطرف ليسا
بمخصوصين اذ هي لم يثبتا ولهما لان الداخل في
الحرم مع الجناية غير الجاني فيه وكان بمعنى
صار على ما يقتضيه بنا الحكم على الدخول اذ به
يثبت الامان والاطراف يسلك بها مسلك
الاموال كما عرف في موضعه والامن يثبت للانفس
لا للاموال واما قتل النبي صلى الله عليه وسلم
ابن خطل وغيره يوم الفتح في الحرم فقد كان في
ساعة احلت مكة للنبي عليه السلام على
ما نطق به الخبر واعترض بان الضمير البارز
في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا راجع الى البيت
لا الحرم لان البيت هو المذكور فلا يتم الاستدلال
بالاية فان قيل الحكم فيمن دخل البيت ثابت
بالاية وفيمن دخل الحرم بعدم القايل بالفصل

قلنا

قلنا مذهب بعض اصحاب الشافعي ان دخول
البيت يفيد الامن لا دخول الحرم فلا يصح الاستدلال
بعدم القايل بالفصل ويمكن ان يجاب عنه بان
البيت والحرم لما اشتركا في صفة الامن لقوله تعالى
اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله تعالى
رب اجعل هذا البلد امنا صارا بمنزلة شيء واحد
فجاز عود الضمير الى الحرم بهذا الاعتبار ولهذا قاله
فيه ايات بينات مقام ابراهيم مع ان مقام
ابراهيم خارج البيت في الحرم وليس المراد منه
البيت باعتبار عبادته فيه لان اكثر اهل التفسير
فسره بالموضع المعهود الذي ظهر اثر قدمه عليه السلام
في الصخرة فيه ولم يفسره احد بالبيت توضيحه
وقوعه عطف بيان للايات اذ الاية غوص قدمه
عليه السلام في الصخرة الى الكعبين وبقاؤه
دون سائر ايات الانبيا وحفظه مع كثرة
الاعدا من زمانين وقد يقال ان الضمير في ومن
دخله راجع الى الاقرب وهو قوله مقام ابراهيم
والحرم كله مقام ابراهيم بدليل ما روي في
التفسير عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال الحرم كله مقام ابراهيم لكن يشكل مرجع
الضمير في فيه اذ لا يمكن ان يرجع الى البيت

وهو ظاهر وكذا الى الحرم للزم كون الشيء ظرفا
لنفسه قوله فان لحقه خصوص الى آخره اعلم
ان العلماء اختلفوا في العموم الذي خص منه البعض
فعند الشيخ ابي الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا
سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ويجب التوقف
الى ان يأتي البيان ووجهه ان جهالة المخصوص
مستلزم جهالة الباقي كاستثنا بعض مجهول
والجهالة مستلزم للشك ولا يثبت الحجية بالشك
فيجب التوقف وهذا ظاهر فيما اذا كان المخصوص
مجهولا وكذا اذا كان معلوما اذ احتمال التخصيص
في كل فرد ثابت بسبب تعليل دليل المخصوص
بعلة موجودة في كل فرد من افراد الباقي فلا
يدري ان حكم المخصوص الى اي مقدار يتعدى فيبقى
معلوراه مجهولا وعند البعض يبقى موجبا للقطع
فيما وراء المخصوص كما كان سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا لان دليل المخصوص يشبه الناسخ من
حيث الاستقلال فيسقط بنفسه اذا كان مجهولا
كالناسخ لانه لا يعارض المعلوم وان كان معلوما
يبقى العام فيما وراه على ما كان ولا معنى للتعليل
لانه حينئذ يصير معارضا للنص وعند اخرين اذا كان
المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما

فكما

فكما قاله البعض ووجهه ان التخصيص كالاستثنا
والاستثنا المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا
المخصوص المجهول والاستثنا المعلوم لا يقبل
التعليل ولا يسقط به حكم صدر الكلام بل يبقى
حجة في الباقي كما كان لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا
فصار المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما
والعدم لا يعلل فكذا المخصص المعلوم والقول
الصحيح ان العام يبقى موجبا للحكم معلوما
كان المخصوص او مجهولا لكن لا يبقى القطعية
ووجهه ان للمخصص شبهين شبه الاستثنا
بحكمه من حيث ان كل واحد منهما يبين ان
المراد من العام والمستثنى منه ما وراء المخصوص
والمستثنى يشبه الناسخ بصيغته من حيث
ان كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه
والاصل فيما له شبه بالشيئين ان يعتبر بهما
فقلنا اذا كان مجهولا فشبه الاستثنا يوجب
سقوط حكم العام اصلا وشبه الناسخ يوجب
اعماله كما كان فوفرنا من الشبهين حظه
فقلنا يسقط القطعية ويبقى الحجية وكذا
اذا كان معلوما فشبه الناسخ وان اوجب
سقوطه لكن شبه الاستثنا يوجب كونه

حجة فيما ورآ المخصوص كما كان مستفاد من
وجه دون وجه ثم هنا مسايل من الفروع
يناسب التخصيص والاستثنا والنسخ فنظر
التخصيص ما ذكر محمد في الزيادات باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه والمسئلة
على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار
والثمن معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين
كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع
والمشتري بالخيار في هذا ثلاثة ايام وهي
مسئلة الكتاب او يكون محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه
بالخيار في هذا بعينه او بالعكس كما اذا باعهما
بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما
او كلاهما مجهولين كما اذا باعهما بالفين على
انه بالخيار في احدهما اذا علم هذا فنقول العقد
الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا في الحكم
لان خيار الشرط مانع من الحكم دون السبب
كما عرف فمن حيث دخوله في الايجاب يكون
رده بخيار الشرط نقيضا فيكون كالنسخ ومن
حيث انه داخل في غير الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثنا

واذا

واذا كان له شبهما يكون كالتخصيص فرعاية شبه
النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان
كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا
واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتدا فلا يفسد
البيع ورعاية شبه الاستثنا يقتضي فساد
البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في
الاول وهو كون قبول غير المبيع شرطا لقبول
المبيع مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فعملنا بالشبهين
وقلنا صح البيع في الصورة الاولى رعاية لشبه
النسخ ولم يصح في الباقية رعاية لشبه الاستثنا
ولم يعكس لان معلومية محل الخيار والثمن
يرجح جانب الصحة فناسب شبه النسخ المقتضي
للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن يرجح جانب
الفساد فناسب شبه الاستثنا المقتضي للفساد
قوله كالبيع المضاف الى حر وعبده هذا نظير
الاستثنا وهو ما لو جمع بين حر وعبد او حيوان
وميت او خل وخمر في صفقة واحدة يفسد
البيع في القن والحي لان الحر والخنزير لم يدخل
في الايجاب اصلا لعدم المحلية لانتفا المالية
او التقوم فيكون بايعا ما هو محل له بحصته

ابتداء وذلك باطل للجهالة كما لو قال بعت منك
احد هذين العبدين لا يخصه من الالف وهذه
المسئلة تناسب الاستثناء من حيث ان الحر
واختياره يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام لا
تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا
بحصته من الثمن فانه باطل وهذا اذا لم يفصل
الثمن فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد
منهما بخمسمائة فكذا الجواب عند الامام وعندهما
يصح العقد في العبد والحي والخل بما سمي مقابلته
من الثمن والمسئلة بدلا يلها تعرف في الهداية
قوله فصار كما اذا باع عبدين الى اخره هذا
نظير النسخ وهو ما اذا باع عبدين فهلك احدهما
قبل التسليم او استحق مع البيع في الباقي سواء سمي
لكل واحد منهما ثمنا اولم يسم وان كان بيعا بالحصة
لانه في حالة البقا لا نهما دخلا تحت العقد ثم خرج
احدهما لتعذر التسليم بالهلاك او لصيانة
حق المستحق وانه غير مفسد للبيع اذ الجهالة الطارية
لا تفسده وهذه المسئلة تناسب النسخ من
حيث انه تبديل بعد الثبوت قوله والعموم اما
ان يكون بالصيغة والمعنى الى اخره لما فرغ من
بيان حكم العام شرع في بيان اقسامه والفاظه

دقد

وقد مر ان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود
وعلى سبيل الشمول والتناول اما بحسب
الصيغة والمعنى او بحسب المعنى فقط والمراد
بالاول ان يكون لفظ ما ينبئ عن مطلق
الجمعية من غير تعرض لعدد معلوم سواء كان
له مفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء
وسواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا او بالنية
ما وضع لمتعدد ولا واحد له كقوم وهذا على مذهب
من لم يشترط الاستغراق في العموم ومنهم
المصنف واما من اشترط ذلك فالجمع المنكر ليس
بعام عنده فان قلت كيف يصح القول بعمومه
وهو محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى
غير النهاية على سبيل البدل فلا دلالة له على
التعيين فلا يحصل الظن بالحكم فيها والعام
عندكم قطعي الدلالة فيما تناوله قبل التخصيص
قلت لا نسلم ان لا دلالة على التعيين اذ هو
يقع على الثلاثة قطعا عند الاطلاق لانه المتيقن
في التناول وفيما وراه احتمال خلافا للجبائي
فانه يحمل على الاستغراق عنده وما قيل ان القول
بكون العام قطعي الدلالة في العام المتفق على
عمومه وهذا عام مختلف فيه فغير مسلم اذ القائلون

بعمومه قطعية توجب العام لم يفرقوا بين علم خاص
قوله ومن وما يحتملان العموم والخصوص
اعلم ان للعام المعنوي قسمان قسم ثبت عمومه
بالوضع كمن وما وقسم ثبت عمومه بمعارض
كالنكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط او
المتصفة بصفة عامة وكلية من وما تستعمل
في الواحد والاثنين والجمع المذكر والمؤنث
ولفظها مذكر موحد ومعناها الموضوعان
له العموم قال الله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك له ما في السموات وما في الارض وما بينهما
وما تحت الثرى وتحتمل الخصوص والحمل على اللفظ
ايضا كما في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
والسما وما بناها وكقولك رأيت من اكرمني
والرد به واحدا بعينه فعلم ان في قوله المصنف
ويحتملان العموم تسامحا او تغليبا قوله
ومن في ذوات من يعقل لما بين ما به الاشتراك
اراد ان يبين ما به الامتياز بان من عام في ذوات
من يعقل وما عام في ذوات ما لا يعقل وفي
صفات من يعقل ولذا يقال في جواب ما في
الدار فرس او حمار او مناع وفي جواب ما زيد
عالم او طبيب فهذا هو موضوعهما الاصلي وقد

يستعمل

يستعمل احدهما في معنى الاخر مجازا قال الله
تعالى والسما وما بناها والارض وما طحاها
ونفس وما سواها افمن يخلق كمن لا يخلق
قوله واذا قال من سقط الى اخره فرع على
عموم من وما مسئلتين الاولى اذا قال من
شاء من عبيدي العتق فموحدة فشاؤا جميعا
عتقوا الان من عام فيتناولهم جميعا ولو قال
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان
يعتقهم جميعا عند ابي يوسف ومحمد عليهم الرحمة
لكون من للعموم ومن للبيان كما في قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان ولا يناقيه
اضافة المشيئة الى خاص كقوله تعالى فاذن
لمن شئت منهم ترجح من شاء منهن اذ المراد
الجميع بقرينة واستغفر لهم وذلك ادنى ان تقر
اعينهن وعند الامام في الصورة الثانية له
ان يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق
على الترتيب والا فالخيار الى المولى والفرق بين
الصورتين ان استعمال من في التبعيض هو
الشايع الكثير حيث يكون مجرورها اذا اطلق
فيجب الحمل عليه مالم يوجد قرينة تصرفه عند الى
البيان في الصورة الاولى لما اكد العموم باضافة

المشيئة الى لفظة ولي على انه لم يرد به التبعيض فحمل
على التمييز بخلاف الصورة الثانية اذ لم يوجد فيها
قرينة تصرفه عن التبعيض حيث اضيف المشيئة
الى خاص وهو المخاطب فاضافة المشيئة الى خاص
وان كانت لا تنافي العموم لا يقتضيه ايضا وقد
اقترن بالاية بين دليل العموم كما ذكرنا فلذلك وجبت
الحمل عليه المكانية اذا قال لامتين كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لان كلمة ما عامة فيكون شرط العتق ان
يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد لا يقال
فعلى هذا ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر
من القرآن في الصلاة عملا بعموم قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لانا نقول قد سقط
عمومه بقرينة بنا الامر على التيسير فصار
المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع
لان عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وكل
للاحاطة على سبيل الانفراد من العام المعنوي
كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل الافراد اي
الشمول على وجه الانفراد يراد كل واحد مع
قطع النظر عن الاخر كان ليس معه غيره حتى
لو قال كل امراة لي تدخل هذه الدار فهي طالق

ولو

ولو اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر
الى دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم
الافراد صار كانه قال لكل واحدة انت دخلت
هذه الدار فانت طالق وهذا معنى لكل الافرادي
وهي تصحب الاسماء فتعمها على سبيل الشمول
دون النكرات ويثبت عموم الافعال ضمنا حتى لو
قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فطلق كل امراة
يتزوجها على العموم فلو تزوج امراة مرتين
لم تطلق في المرة الثانية فان دخلت على المنكر
اوجبت عموم افراده كما ذكرنا وان دخلت على
المعرف اوجبت عموم اجزائه وهذا معنى الكل
المجموعي ويظهر الفرق بينهما في قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول لصدق الاول وكذب
الثاني اذ القشر غير ماكول ولهذا قالوا مهدي الحامل
لو قال انت طالق كل تطليقة بقع الثلاث ولو
قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بكلمة
ما اوجبت عموم الافعال ويثبت عموم الاسماء
ضمنا ويصير الفعل الذي بعده مع ما بمنزلة
الاسم الذي يقع بعد كل اذ هي مصدرية تجعل
الفعل في تاويل المصدر الواقع موقع الظرف كقولك
اجلس ما دام زيد جالسا اي وقت دوام جلوسه

معني قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق كل
وقت اتزوجها فيه فتطلق كل امراة تزوجها مرة
بعد اخري لعمومها الافعال قصدا والاثبات
منها قوله وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع
دون الانفراد اعلم ان كلمة الجميع عامة مثل
كلمة كل ومن الان الامتياز بينهما من حيث
ان كلمة الجميع توجب الاحاطة علي وجه الاجتماع
وكلمة كل توجب الاحاطة علي وجه الانفراد وكلمة
من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع
والانفراد وباعتبار اختلاف هذه المعاني
يختلف الحكم في الصور الثلاث وهي ما اذا
قال جميع من دخل الحصن اولا فله كذا وكل من
دخل هذا الحصن اولا ومن دخل هذا الحصن
اولا وتفصيل ذلك ان الداخل في الصور الثلاث
اما ان يكون واحدا او متعددا وعلي الثاني
اما ان يكون علي سبيل الاجتماع او علي سبيل
التعاقب فتصير الاقسام تسعة حاصلة من
ضرب الثلاثة في الثلاثة فان كان الداخل واحدا
في الصور الثلاث فله كمال النفل اما في صورة
كل ومن فظاهر واما في صورة جميع من فبالدلالة
اذ النفل للتشجيع واظهار الجلادة بدليل قوله

اولا

اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولا
لكون الجلادة فيه اقوى وان كان الداخل متعددا
علي سبيل الاجتماع فلكل واحد نفل تام في صورة
كل من وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من ولا
شئ لهم ولا لواحد منهم في صورة من وهي مسئلة
الكتاب اما الاول فلان كل للاحاطة علي سبيل
الافراد كما عرفا عتبر كل واحد من الداخلين
بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق
من تخلف من الناس فلم يدخل واما الثاني فلان
كلمة الجميع للاحاطة علي صفة الاجتماع فما سبق
فالمتعدد كشخص واحد سابق بالدخول علي سائر
الناس واما الثالث فلان كلمة من للعموم مع
احتمال الخصوص ولما قيد بالاول وهو محكم في الزم
السابق حمل المحتمل علي المحكم فلم يجب الا لواحد
سابق فلم يوجد ولا يمكن ان يجعل استعارة
عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل
واحد لان عموم كل علي سبيل الانفراد وعموم
الجميع علي صفة الاجتماع قصدا وعموم من انما
يثبت ضرورة ايهامه كالنكرة في موضع النفي
كما ذكر فلا مشاركة له مع كل واحد منهما في المعنى
الخاص الموضوع لكل واحد حتي يصح الاستعارة

وان كان الداخل متعددا على سبيل التعاقب
فالنقل للاول في الصورة الثالثة اما في صورة
كل ومن فظاهر واما في صورة الجميع فلانه يجعل
مستعارا للكل لقيام القرينة على ذلك وهي
الدلالة المذكورة في صورة الداخل وحده في مسئلة
الجميع واعترض بان في هذه الاستعارة جمعا
بين الحقيقة والمجاز واجيب بان الجمع انما يلزم
ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا
واستحقوا النقل ودخل واحد ايضا واستحق النقل
وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد
الا في اكثر او واحد على الانفراد ورده صاحب
الكشف والمنقح عليهم الرحمة بان عدم جواز
الجمع انما هو باعتبار الارادة لا باعتبار الوقوع
وفي الارادة الجمع متصور بل مستحق فلا يجوز
واجيب عنه بان اراد بهما وان كان متحققا لكن
في حالتين مختلفتين والمستحيل ارادتهما في
حالة واحدة وفيه بحث لانه ان اريد بحالتين
حالتا الاجتماع والانفراد فذلك هو الجواب
الاول بعينه وقد رد وان اريد المحلان المختلفان
على ما زعم بعض مشايخنا العراقيين من ان
الحقيقة والمجاز يجوز اجتماعهما في لفظ واحد باعتبار

محلين

محلين مختلفين وانما الممتنع اجتماعهما بلفظ
واحد في محل واحد فذلك مردود اذ هو خلاف
مذهب من جوز اجتماعهما صرح به صاحب
التحقيق عليه الرحمة والاسلم من جميع ما ذكر ان
تعدل في المسئلة بوجه اخر وهو ان يحمل الكلام
على حقيقته في الاجتماع ويجعل استغراق المفرد
الاول كحال النقل في صورة التعاقب ثابتا بدلالة
النص كما ذكر في صورة الانفراد فلا يلزم الاجتماع
الممتنع قوله والنكرة في موضع النفي تعم من
الايام الضروري النكرة الواقعة في سياق النفي
سواء اتصل النفي بها نحو لا رجل في الدار او بفعل
واقع عليها نحو ما رايت رجلا وذلك لان لها
خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجنس الا ان
العموم يلزمها ضرورة انتفاء فرد منهم لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد الا ان يقصد بها الواحد
بصفة الوحدة فحينئذ يرجع النفي الى الوصف فلا يعم
وذلك اذا كان ما بمعنى ليس لانفي الجنس
نحو ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت
مع من ظاهرة او مقدرة نحو ما من رجل او لا رجل
في الدار او كانت النكرة غير صالحة لان يقصد
بها الواحد بصفة الوحدة نحو ما في الدار ديار

او واحد فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب
الكشاف عليه الرحمة ان قرأ انه لا ريب فيه بالفتح
يوجب الاستغراق وبالرفع يجوز فسقط به اعتراض
بعض المحققين بانه لا فرق بين القراءتين اذ في
الفرد المبهم يستلزم الاستغراق فليتدبر في قوله
وفي الاثبات يتحقق اعلم ان عامة الاصوليين
ذكروا ان النكرة في الاثبات خاصة ومطلقة
عندنا مطلقا وذكر صاحب التنقيح عليه الرحمة
انها خاصة لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشا
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند
السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا فجعل
هذا القسم مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على
قيد الوحدة واعترض عليه صاحب التلويح بانا
لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة
واحدة ومعنى حرر رقبة اعتاق رقبة واحدة
وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ويمكن ان
يجاب عنه بان معنى المطلق هو المتعرض لحقيقة
الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زايد
كما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين
فلا تعرض له لقيد الوحدة واما اجزاء البقرة

الواحدة

الواحدة واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك
الماهية في ضمن تلك الواحدة لا لكون الوحدة
معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء اذا
اعتق عشر رقبات جملة لكن يرد هذا الاعتراض
ايضا وهو ان اكثر اهل الاصول قالوا المطلق من
قبيل الخاص عندنا مع اعترافهم بان قيد الوحدة
معتبر في مفهوم الخاص والقيد منافٍ لمفهوم
المطلق او غير معتبر فيه والظاهر ما ذكره صاحب
الكشف من ان الماهية في ضمنها لا واحدة ولا
متكثرة فاللفظة الدالة عليها من غير تعرض
لقيد ما هو المطلق وهو المعنى بالجنس من حيث
هو هو ومع التعرض لكثرة متعينة المعرفة
ولو وحدة غير متعينة النكرة ثم كلامه فيكون
النكرة هو الخاص لا المطلق الا ان المطلق لما لم
يتحقق في الخارج الا في ضمن الفرد اعتبروا في
تعلق الحكم به ادنى ما يتحقق فيه وهو الفرد
الواحد فيما التوحد باعتبار الخارج فان قلت
تمثيل جميع الاصوليين للمطلق بالنكرة يشعر
بعدم الفرق وهو الظاهر من مذهب المصنف
عليه الرحمة حيث قال ولكنها مطلقة قلت
اسم الجنس النكرة قابل لمعنيين الجنسية

والفردية فمتى اريد به الفردية يكون من قبيل
الخاص وهو مراد صاحب الكشف ومتى اريد
به الجنسية من حيث هي هي يكون من قبيل
المطلق وهو مراد الاصوليين بالتمثيل فلا
منافاة وقد يقال ان المصنف لم يرد بقوله لكنها
مطلقة المطلق المصطلح الذي يدل على الماهية
من حيث هي هي بل اراد ما يرادف النكرة اعني
الدال على فرد غير معين ومعنى الاطلاق فيه
عدم تعيين فرد بدليل ادخال التاء عليه بقوله
مطلقة اذ هي لا تدخل على المطلق المصطلح لانه
صار لقبا عليه فخرج عن الوصفية فتدبر التوفيق
ولا يخفى ان التكلف قوله وعند الشافعي تعم
النكرة في موضع الاثبات عامة عند الشافعي
رضي الله عنه يعني قال ان الرقبة المذكورة
في كفارة الظهار عامة ولهذا خصت منها الزمنة
والشلاء والعميا اجماعا والتخصيص بدون التعميم
فيخص الكفارة منها بالقياس على كفارة القتل
بجامع كون كل واحد منهما تحريرا في تكفير قلنا
انها مطلقة لا عامة اذ لو كانت عامة لما خرج
عن العهدة برقبة واحدة وهو خلاف الاجماع
فلا تكون محتملة للتخصيص لاقتضائه سابقة

العموم

العموم كما ذكرتم وعدم جواز الزمنة وغيرها لا باعتبار
التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية كما خلقها
الله تعالى ذكره صاحب الصحاح والزمنة ليس كذلك
او هي عند الاطلاق يتناولها هو موجود من كل
وجه وما فات جنس المنفعة كالمشي في الزمنة
مثلا معدوم من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق
اسم الرقبة فكيف يكون تخصيصا واعترض الامام
الغزالي عليه الرحمة بان هذا قول لا يرتضيه
منتسب الى التحقيق فانا على اضطرار فعلم ان
اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على
السليمة ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة
مجازا لكان تسميتنا انسانا وادميا مجازا ولا
ينتهي الى التزام هذا المذهب ذو مسكة في عقله
ثم نقول لهم لم اجزا مقطوع اليد والرقبة مطلقة
ولم امتنع من اجزا الاخرس وكيف يرجوا الخلاص
من هذا الخبط ذوقهم الى هذا كلامه والجواب
عن الاول انه لما ثبت في اللغة ان الرقبة اسم
للبنية كما خلقها الله تعالى بتصريح اهلها فلا
نسلم انها تنطلق الى المعيبة انطلاقها على السليمة
ولا يلزم كون تسميتها اياها انسانا مجازا اذ
حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهي موجودة

فيما ولين مسلمنا انما ينطلق على المعيبة حقيقة
الا انها عند الاطلاق ينصرف الى الفرد الكامل "
مقتصرا عليه وهو مجاز لما سيجي في بحث ما يترك به
الحقيقة وعن الثاني بان الفرق بين مقطوع اليد
والاخرس ظاهر فان الاول لما لم يفت فيه جنس
المنفعة وهو البطش لم يكن هالكا من وجه حتى
لا يتناوله اسم الرقبة والبنية الانسانية لائح عن
قليل عيب غالبا فالتحق بالعدم ما لم يفت فيه
جنس المنفعة بخلاف الثاني فانه لما فات فيه
جنس منفعة التكلم كان هالكا من وجه فلا يدخل
تحت البيض المطلوق فلم يجز تحريره فثبت الخلاف
وحمل الاختصاص ومجرد التشنيع لا يوجب
الانتقاض هذا وقد كان يقع في الخاطر العاتر اشكال
فانه صرح في باب الامر في دليل الامام الشافعي
عليه الرحمة على احتمال الامر التكرار انه دال
على المصدر المنكر والنكرة في موضع الاثبات تخص
على احتمال العموم فكيف يقول هنا بعمومها ولا
مخلص عنه الا بان يحمل على الرواية التي عنه اويقال
بان مراده من العموم هنا ليس هو المصطلح
بل هو تناول الافراد على سبيل البدلية بمعنى
انه اريد باطلاقه حصة واحدة من حصصه

اي

اي حصة كانت وكذا المراد بتخصيص المعيبة
تقييده بالسليمة ثم ان عترته في شرح العلامة المحقق
عقد الملة عليه الرحمة على ما يريد هذا التاويل
وهو ان رقبة معناه رقبة من الرقبات اي رقبة
كانت فيصير عاما الا انه على البدل لا على الجمع ويصير
تقييده بالمومنة او السالمة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص ويسمى تقييدا اصطلاحا
فحكم حكم التخصيص وقال صاحب الحواشي والتلويح
قوله الا انه على البدل لا على الجمع يوافق ما ذهب
الحنفية من ان العموم قد يكون يتناول كل واحد
على سبيل الشمول مثل من بائعني فله درهم او على
سبيل البدل مثل من بائعني اولا فله درهم لكن القول
بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم
فلذا ذهب جمع من الشارحين الى ان العام المخصوص
هو المقدر المجرور بمن اعني الرقبات وان اللفظ
وان كان ظاهرا في رقبة من الرقبات العامة
الا ان المراد رقبة مومنة من الرقبات المومنين
واقول ان كان المراد من قوله العموم قد يكون
يتناول الى اخره العموم الحقيقي المصطلح عند
الحنفية فالموافقة ممنوعة كيف وانهم عرفوا العام

العام بما يتناول الافراد على سبيل الشمول فلا يتناول ما يتناول على سبيل البدل والتمثيل له بقوله من باتيني اولا فله درهم لايصح اذ سقط عموم من بقرينة قوله اولا وحمل على الخصوص وهو محتمل كما ذكر في مسئلة الحصن وان كان المراد غيره فالمخالفة ممنوعة اذ المطلق قد يسمى في اصطلاح الشافعية عاما باعتبار تناوله جميع مقيداته كما ان العام يشمل جميع خواصه وكذا التقييد قد يسمى تخصيصا باعتبار انهما دفع لبعض ما تناولاه ويفرق بالجمعية والبدلية ولذا قال ابن الحاجب في اول بحث المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص هذا ما تقرر عندي في هذا المقام من تصفح كتب الحنفية والشافعية لتحصيل المرام والله ولي الالهام قوله واذا وصفت بصفة عامة يتعم اعلم ان النكرة الموصوفة بصفة عامة يمكن اتصاف كل واحد من افراد تلك النكرة بها من العام الضروري لا الوضعي اذ النكرة في نفسها خاصة الا انها يتعم ضرورة عموم الوصف كما يتعم لوقوعها في موضع النفي اذ الوصف والموصوف كشيء واحد فيلزم من عموم الوصف عموم الموصوف ضرورة ولا يقال ينبغي ان يختص

الصف-

الصفة بخصوص الموصوف اذ جعل الصفة تابعا للموصوف اولي من العكس لانا نقول فيه الغاء الصفة اذ هي لاتحتمل الخصوص لكونها محكمة في العموم والموصوف يحتمل العموم بقرينة فجعل المحتمل على المحكم يجوز لا العكس كما اذا حلف لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا له ان يتكلم كل رجال الكوفة وكذا لو قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم فعدمت صفة الايلاء بخلاف ما اذا قاله الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يتكلم بواحد فقط ويحنث بتكلمه باثنين ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس دائما وصفنا الصفة العامة بالصفة الخاصة ليتجمع ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل هذه الدار وحده قبل كل احد فانها لا تتعم اذ يمكن اتصاف كل واحد من افراده بهذه الصفة قبل ان عموم النكرة عند اتصافها بالصفة العامة مختص بالاستثنا من النفي دخلت الم وموضع التحريض دون ما عداها حتى لا يتعم رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة ولا رجل في قول الرجل جاني رجل

عالم يريده ما ذكره محمد في الجامع لو قال والله لا كلمن رجلا كوفيا يصير بارا بتكليم رجل واحد مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات فلا يطرد واجيب بان النكرة الموصوفة خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد لكن عمومه على سبيل البدل دون الشمول قلت العام ما يكون تناوله للافراد على سبيل الشمول كما مر غير مرة فلا يتم الجواب واورد بعضهم في هذا المقام اشكالا على الامام المحقق فخر الاسلام عليه الرحمة وهو ان عموم الصفة انما يكون بوجودها في مواضع و فخر الاسلام ينكر على الخصاص مثل هذا العموم ولهذا قال لا عموم في المعاني فكيف قال فخر الاسلام بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة ويمكن ان يجاب عنه بدفعا للطعن عن السلف بتحرير محل الخلاف في جريان العموم في المعاني وذلك ان المعنى اذا شمل اشيا من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر اذا شمل الامكنة تعد العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة واما اذا دل اللفظ على المعاني على سبيل الشمول وان تعدد محالها

فلا

فلا خلاف في عمومه للاتفاق على ان لفظ المعلوم والحركات عام وان كان وجود افرادها باعتبار المحال و الامام فخر الاسلام عليه الرحمة لا ينكر هذا العموم فلفظ كوفي مثلا يدل على العموم اذ معناه من انتسب الى الكوفة وهو شامل للافراد باعتبار معنى واحد وهو الانتساب الى الكوفة وكذا معنى عالم من اتصف بالعلم والعام المصطلح ذلك في لا تعارض بين كلاميه قوله وهذا اي والعموم النكرة الموصوفة بالصفة العامة قلت اذا قال اي عبيدي ضربك فنوحر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فنوحر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو اولهم ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وان ضربهم معا فالخيار في تعيينه الى المولى لان نزول العتق من جهته والفرق ان اي وصف في الاول بالضرب وهو عام فيعم بعمومه لما مر وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب اضيف الى المخاطب فجعل هذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا يصدق على شيء من الصورتين اذ الجملة صفة او شرطية وان اريد الوصف من جهة

المعنى فلا فرق بين الصورتين لان في الاول وصفا بالضاربية للمخاطب وفي الثاني وصفا بالمضروبية له وكلتاهما صفتان عامتان فيم بعمومهما كالعالم المستثنى في قوله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لعموم وصفه وهو القربان فيه وان كان مسندا الى ضمير المتكلم فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم واجابه عنه صاحب الكشف بان القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم ظاهرا بوقاما الضرب فاتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب ولا ان المفعول به فضلة في الكلام ثبت ضرورة تعدي الفعل فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف اليوم المستثنى لانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بانه لا فرق بين القربان والضرب فان القربان في الحقيقة فعل الوالي ومتصل به كالضرب بالضارب وكما ان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه

وكما

وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان اتصال الفعل المتعدي بالمفعول به اشد من اتصاله بالمفعول فيه اذ هو يحتاج الى الاول في التعقل والوجود جميعا والى الثاني في الوجود فقط وايضا للضرب صفة اضافية لما تعلق بالفاعل من حيث القيام به وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول من حيث الوقوع عليه وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع من قيام الاضافيات متضافين وفرق صاحب التنقيح بوجه اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر في قوله اي عبيدي ضربك فهو حصل ما كان عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوحدة ولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل الكلام بالكلية وفي قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه المخاطب اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول اذ التخيير انما يتصور في متعدد ولا تعدد للمفعول فلا معنى لتخيير الفاعل فيه ورد هذا الفرق ايضا بوجوه

الاول ان هذا الفرق لا يستقيم فيما لا يتصور فيه التخيير في الصورة الثانية مثل اي عبيدي وطلقت دابتك فوجه الثاني انه لا يستقيم ايضا فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا فنقول ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض الثالث ان كلامه يقتضي ان يثبت الخيار للمخاطب في الصورة الثانية وهو خلاف الرواية اذ قد نص في الجامع الصغير للامام الحصيري وغيره على ان البيان فيه الى المولى الرابع انا لا نسلم عدم اولوية البعض في الصورة الاولى مطلقا بل اذا ضربوه معا لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ثبوت العتق لواحد منهم ويكون البيان الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي وسميت بعضهم الا فاضل يقوله ان المراد بالصفة هنا هو الاسناد وهو صفة قائمة بالمسند اليه فحصل الفرق بين الصورتين وهذا حسن واوجه لكن يرد عليه قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه عام مع عدم الاسناد واعترض على اصل المسئلة بقوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له وبقول ابن مسعود في خطبته من يهده الله فلا مضل له

فمن

فمن فيهما مفعول عام والفعل فيهما مسند الى خاص مع انه عام وهو نظير اي عبيدي ضربته الذي ادعوا فيه الخصوص قلت هذا غير وارد اذ الكلام في العموم الحاصل للنكرة الخاصة من عموم الصفة العامة والعموم في المثالين حاصل من نفس الصيغة وضعا وهي من الامن الصفة فلم يكونا نظيري هذه المسئلة فرع لذا اذا دخلت لام التعريف الى اخره اللام اذا دخلت على المفرد او الجمع فيما لا عهد فيه يكون للجنس ولا يدل على الاستغراق بلا دليل عند بعض المتاخرين من الاصوليين وابي علي الفارسي من النحويين وعند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة يصير للجنس ويتناول الكل والادنى بطريق الحقيقة لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وعند جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة يوجب العموم والاستغراق اذا دخلت على المفرد يبطل الجمعية اذا دخلت على الجمع وينصرف الى الجنس وهو اختيار المصنف عليه الرحمة هذا تلخيص بيان مذاهب القوم والدلايل مذكورة في المطولات لكن في قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية نوع اشتباه لانه لا يصلح غاية للقوله

لوجبت العموم وعوظاهر ولا مسببا عنه ومبنيا
عليه لان ايجاب العموم لا يقتضي اسقاط اعتبار
الجمعية اذ لا منافاة بين العموم والجمعية فالوجه
ان يجعل حتى هنا مستعارا لمعنى المتفرع
على ما اخترعه اصحابنا كما ذكر صاحب البرزوي
في بحث حتى ويدل عليه عبارة المصنف في كشفه
او يراد بالعموم الشمول لكل فرد فرد باعتبار الجنس
فيقتضي سقوط اعتبار الجمعية لعدم تناول الفرد
والفردين وقوله عملا بالدليلين دليل واحد لاحد
الحكمين وهو الاعراب اي انما سقط اعتبار الجمعية
وحمل على الجنس ليكون عملا بلام التعريف والجمع
من وجه اما الاول فلان اللام تعرف الجنس
وتفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان كما قاله صاحب الكشاف على الرحمة
اللام في الحمد لله للتعريف الجنس ومعناه الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين
اجناس الافعال واما الثاني فلان الجنس
وان كان فردا من وجه لكن فيه معنى الجمعية
لدلالته على الكثرة بوجوده في ضمن الافراد ولو
لم يحمل على الجنس وبقي على الجمعية يلزم الغاء
حرف التعريف من كل وجه اذ لا يمكن ان يحمل على

العهد لعدمه ولا على الجنس اذ الجمع وضع لافراد
الماهية لا للماهية من حيث هي هي واللام لتعريف
ما دخل فيه فكان العمل بهما اولى من الغاء
احدهما ولا يقال ينبغي ان يحمل على الاستغراق
اذ لا منافاة بينه وبين معنى الجمعية لانا نقول
ذلك في المقام الخطابي لا الاستدلالي قوله
فبحثت بتزوج امراة واحدة ويؤيده قوله تعالى
لا يحل لك النساء فان عدم الحل لا يختص بالجمع
قوله والنكرة اذا اعيدت معرفة لما ذكر
احكام النكرة والمعرفة في افادتهما العموم والخصوص
اردفه حكمهما فيما اذا اريدت احدهما الاخر
وتفصيله اما ان يذكر النكرة اولا او المعرفة
وعلى التقديرين لما ان يعاد نكرة او معرفة
فيصير اربعة اقسام وضبط حكمها ان ينظر
الى الثاني فان كان نكرة فهو عين الاول
اذ النكرة تتناول واحدا غير معين ولو اضيفت
الى الاول لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة
وان كان معرفة فهو عين الاول حملا على
المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وهذا الحكم اكثري لا كلي ليخلفه عن كل واحد
من الاقسام الاربعة عند قيام القرينة نحو قوله

تعالى انما الهكم اله واحد وقوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وغيرها
من الايات والامثلة قوله وما ينتهي اليه
الخصوص نوعان الى اخره لما بين اقسام العام
واحكامها شرع ببيان مسئلتين احديهما مبنية
على الاخرى وهي ان القدر الذي ينتهي اليه
التخصيص في الفاظ العموم ولم يجز التجاوز عنه
نوعان احدهما الواحد وذلك فيما هو جنس سوا
كان فردا صيغة كالرجل والمراة وملحقا به كالنسا
فانه باعتبار صيغة عام وانما الحق بالفرد بعارض
حرف التعريف فيجوز التخصيص الى الواحد لبقاء
موضوع اللفظ بعده اذ الواحد في الجنس حقيقة
والاخر الثلاثة وذلك فيما هو جمع صيغة ومعنى
كعبيد ونسا او معنى لا صيغة كرهط وقوم
فيجوز التخصيص الى الثلاثة بنا على ان اقل الجمع
ثلاثة والتجاوز عنه يبطل الجمعية وقد نص عليه
محمد في السير الكبير وهو قول اكثر الصحابة والفقها
منهم ابن عباس والامام والشافعي رضوان الله
عليهم اجمعين وهذا التنويع الذي ذكره المصنف

هو

هو مذهب فخر الاسلام خلافا لجمهور الاصوليين
فان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد
عندهم ولبعضهم انه يجوز الى الثلاثة في جميع
الالفاظ ولا يجوز الى ما دونها وهو اختيار
ابي بكر الصيرفي الشافعي ومنهم من فصل
فاجاز في لفظ من وما ونحوها واسما الاجناس
المعرفة الى الواحد ولم يجز في الجموع المعرفة
الا الى الثلاث قوله وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة جواب عما تمسك
به القايلون ان اقل الجمع اثنان بقوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وتوجيهه
ان يقال لما دل اجماع اهل اللغة على ان اقل
الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل
على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا
وجبا وفي الوصايا ايضا كما اذا اوصى لاقربا
فلان يتناول المثنى فصاعدا بدليل يقتضي
ذلك لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين
فصاعدا او على سنة تقدم الامام فانه يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة او على اباحة
السفر لهما وارتفاع ما كان من نهيه في اول الاسلام
من مسافرة واحد او اثنين بنا على غلبة الكفار

وذلك انه عليه السلام بعث لبيان الشرايع دون اللغات فالغالب من حاله عليه السلام تعريف الاحكام على ان هذا الحديث لا يدل على المدعى اصلا اذ ليس النزاع في ج مع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين بلا نزاع وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره صرح به ابن الحاجب في مختصره قوله واما المشترك فالى اخره اما عام يتناول الخاص والعام وقوله افرادا يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام وقوله على سبيل البدل اشارة الى اول الاعتراض رد ما زعم ان المشترك يتناول الافراد على سبيل الشمول والعموم انما هو لا احترازعن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود في التعريف احترازيا وقيل هو احترازعنه فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود لكن لا على سبيل البدل بل على سبيل الشمول وفيه اشكال لان الحيثية ماخوذة في التعريف فمقوله ما يتناول افرادا مختلفة الحدود معناه من حيث انها مختلفة الحدود وتناول الشيء على الافراد ليس من هذه الحيثية اذ هو يتناولها باعتبار معنى واحد وهو الوجود كما مر فقوله مختلفة الحدود

معنى

يعني عنه قوله وحكمه للتوقف فيه بشرط التامل لما لم يكن للمشترك عموم عندنا كما يذكره بعد كان الثابت فيه احد مفهوميه لا غير معين عند السامع فيجب التوقف من غير اعتقاد حكم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح ولكن بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل النص والتامل اما في نفس الصيغة او في السياق والسباق او غيره من الدلايل النقلية والعقلية قوله لا عموم له لما ذكر ان حكمه التوقف وكان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيه اورد عقيبه مسئلة امتناع عموم المشترك وفعلها وقد اختلف فيهم فذهب الامام الشافعي وعامة اصحاب الحديث والقاضي ابي بكر والجبائي الى جوازه اذا امكن الجمع وذهب عليا وتا عليهم الرحمة الى امتناعه وميل صاحب الهداية الى جوازه في الطلاق دون الاثبات صرح به في باب الوصية قوله واما الموول الى اخره انما قيد بقوله من المشترك وبغالبه المواضيع ان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقهما البيان بدليل ظني كخبر الواحد يبقى مولا لا مفسرا لان المراد بتعريف الماول الذي هو من اقسام النظم

صيغة ولغة لامطلق المأول وانضمام التاويل بغالب الراي مع صيغة المشترك لايخرج المأول من هذا القسم اذلم تتغير دلالة الوضعية بالتاويل بخلاف سايرالانواع فلاحاجة الي ما يقال ان المراد من المشترك المعني اللغوي ومن غالب الراي غالب الظن اذهو خلاف الظاهر فلايليق في مقام التعريف لكونه محلا للتفهيم فان قيل هذا القسم في وجوه دلالة اللفظ نفسه علي المعني بالوضع من غير نظر الي امراخر وبهذا فارق الاقسام الاخر فلا يستقيم جعل المأول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الي الصيغة لكون دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل قلنا دلالة المأول علي المراد منه دلالة اللفظ نفسه علي المعني بالوضع من غير نظر الي امراخر الا ان ترجيحه علي غيره ودخوله تحت الارادة يتوقف علي التاويل بغالب الراي والفرق بينه وبين القسم الثاني والثالث هو اشتراط التركيب والاستعمال فيما ذكرت هذا القسم كذا قيل وفيه تامل قوله وحكم العمل اي حكم المأول وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط لانه ثابت بالراي وذا لا ينفك عن احتمال الغلط

قوله

قوله واما الظاهر فاسم فهم الكلام ظهر المراد به الي اخره لما فرغ من القسم الاول من اقسام الكتاب شرع في القسم الثاني وهو وجوه البيان فالظاهر كل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس صيغته وانما قاله هنا اسم لكلام وذا الخاص كل لفظ لان هذا التقسيم باعتبار ظهور المعني المراد وخفايه وذلك لايكون الا بعد التركيب بخلاف التقسيم السابق فانه بحسب مجرد الدلالة وهي لا تتوقف علي التركيب وقوله بصيغته يخرج النص لان ظهور المراد منه ليس بمجرد صيغته وكذا يخرج المفسر والمحكم اذلابد فيهما من قراين تطويه وعقلية ينضم اليهما حتي يخرجهما عن احتمال التاويل والتخصيص والنسخ فلاحاجة الي ما يقال الصواب ان يضم الي التعريف احتمال التاويل والتخصيص حتي يخرج المحكم قوله واما النص الي اخره اعلم ان اطلاق العبارة الدالة علي معني شيء وسوقها لذلك المعني شيء اخر ليس بلازم للمأول فاذا اطلق اللفظ وهو ظاهر في ارادة معني فاما ان يكون هناك قرينة تدل علي ان سوقه لذلك المعني وقت بعد ظهوره هو نص اولا فهو ظاهر فالنص ما ازداد

وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم وهو قصد
معنى الكلام وسوقه لاجله بفهم بمعونة تنضم
اليه ولكن لتيسر في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا
معنى قول المصنف رحمه الله لدلالة بمعنى من
المتكلم الا في قوله الصيغة فسقط بهذا التقرير
ما قيل ان بيان العدد في قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم الآية بمقتضى صيغته معنى وثلث
ورباع فكيف يكون نصا فيه فليتدبر بقوله وحكمه
وجوب العمل الى اخره اي حكم النص وجوب العمل
موجبه على سبيل القطع لكن على احتمال تاويل
هو بمنزلة المجاز فان قولك جاءني زيد يفيد حينئذ
على القطع مع احتمال جيء خبره او كتابه وانما
قلنا هو في حيز المجاز اشارة الى ان ذلك الاحتمال
لا يخرجه عن القطع لكونه ناشيا لا عن دليل كما لم
يخرج الخاص احتمال المجاز عن كونه قطعيا والكتفي
بذكره في النص عن ذكره في الظاهر لكونه
مستفادا منه بالطريق الاولى لان النص لما احتمل
مع كونه اوضح فاحتمال الظاهر احرى وهذا
هو مذهب العراقيين والقاضي ابي زيد خلافا
للشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء
النهر فان حكمه عندهم وجوب العمل بما وضع

له

له اللفظ ظاهرا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما
اراد الله تعالى به حق قوله واما المفسر قد
ظهر مما ذكر ان الظاهر ما ظهر المراد منه مع
احتمال غيره احتمالا بعيدا والنص ما ظهر
المراد منه مع احتمال غيره احتمالا بعيدا ففيهما
احتمال غير الظاهر فيقبلان التاويل لجواز
يترجح غير الظاهر بدليل وحمل الكلام عليه ولا
معنى للتاويل الا حمل الكلام على غير الظاهر
منه واما المفسر فما ازداد وضوحه على النص
الى ان لم يبق احتمال غيره اصلا فلم يكن قابلا
للتاويل والتخصيص قوله وحكمه وجوب
العمل به اي حكم المفسر القطع بايجاب العمل به
لعدم احتمال التاويل والتخصيص الا انه يحتمل
النسخ من حيث انه مفسر وان كان في بعض
المواد لا يقبله لخصوص المحل كما في قوله تعالى
فسجد الملائكة الآية قوله واما الحكم فما احكم
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل انما عطف
التبديل على النسخ اشارة الى ان النسخ هو التبديل
ويجوز ان يراد مطلق التغيير ليكون نفيا لاحتمال
التاويل والتخصيص قوله كقوله تعالى الى اخره
لما ذكر الاقسام الاربعة بحدودها واحكامها

شرع في بيان امثلتها فاورد ثلاث امثلة الاول
مثال للظاهر والنص والثاني للمفسر والثالث
للمحكم اما الاول فان قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربا ظاهر في احلال البيع وتحريم الربا
حيث يفهم بسماع نفس الصيغة من غير تامل
بنص في التفرقة بين البيع والربا حيث سيق
الكلام لذلك فان سوق الكلام لرد دعوى الكفار المماثلة
بينهما بقولهم انما البيع مثل الربا وفيه اشارة
الى ان الكلام الواحد يجوز ان يكون ظاهرا
في معنى نصا في آخر واما الثاني فان قوله
تعالى فسجد الملائكة مفسر لانقطاع احتمال
التخصيص وارادة البعض بقولهم كلهم والتاويل
وارادة التفرق بقوله اجمعون فانه يدل على
الاجتماع نص عليه الزجاج والمبرد من ائمة
العرب واعترض بعض الفاضل المتاخرين بان
في جعل الاية من قبيل المفسر نظرا لان السجود
يستعمل بمعنى الخضوع ايضا فان الله تعالى
المراد انه يسجد له من في السموات الا انه
فلابد اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره
بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق
المجاز على التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف

يكون

يكون مفسرا واجاب عنه بان المفسر هو اسناد
السجود الى الملائكة وهذا الجواب ليس بمرضي
اذ المفسر اسم الكلام وما في تعريفه عبارة عنه
لكونه من اقسام البيان الذي هو من اقسام
النظم والمعنى ولا يتحقق الا بعد التركيب وقد
صرح به في تعريف الظاهر بقوله فاسم لكلام فلا
يصدق على الاسناد الذي هو الامر المعنوي
فلا يتم هذا الجواب ولا ما يقال ان المفسر هو
قوله الملائكة والجواب الصحيح ان يقال قد
انقطع احتمال الخضوع في الاية بقرينة السياق
وهو قوله فقعوا له ساجدين اذ هو دليل قاطع
ظاهر على ان المراد بالسجود وضع الجبهة فيكون
مفسرا بقرينة السياق وبان السجود لما ذكر
مكررا في الامر اولا وفي الخبر ثانيا في الاية الاخرى
وهو قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا صار
كالتكرير الخلف واندفع بذلك احتمال التجوز
واما الثالث فلان قوله تعالى ان الله على كل
شيء قدير محكم في معناه لا يحتمل التبديل والتغيير
لانه علم بالعقل انه وصف قديم لا يزول لان
العدم ينافي القدم فوله ويظهر التفاوت عند
التعارض اي هذه الاقسام الاربعة متساوية

في ايجاب الحكم قطعا حتى يثبت الحدود والعقوبات
بكل منها وانما التفاوت عند التعارض فانه
يرجح الاقوى وضوحا على الادنى ويترك الادنى
فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على
الكل قوله حتى قلنا نقدم على ترجح المفسر على
النص وتمثيل له فان قوله تزوجت نص في النكاح
ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر
في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ هو لا يحتمل
التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا
النص عليه كذا قيل وفيه اشتباه اذ لا تعارض
فيه في الحقيقة لان التعارض لا يكون الا في كلامين
وهنا كلام واحد مفسر وقوله الى شهر مفسر
لقوله تزوجت لا مفسر فالاولى ان يمثل بقوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
وقوله المستحاضة تتوضأ وقت كل صلاة قوله
واما الخفي الى اخره شروع في الاقسام المقابلة
للاربعة فالخفي يشمل الخفي وغيره ويشمل اقسام
الظهور وقوله بعارض غير الصيغة يخرج المشكل
والمجمل والمتشابه وهذا في مقابلة الظاهر لانه
في اول مراتب الخفا كما ان الظاهر في اول مراتب
الظهور فان قيل الخفي لما كان ضد الظاهر وهو

ماظهر المراد منه بصيغته وجب ان يكون الخفي
ماخفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة
قلنا لا شك ان الخفا في الصيغة اكثر من الخفا
بعارض فلو كان في الخفي باعتبار الصيغة لم يكن
في اول المرتبة فلم يكن مقابلا للظاهر والسر
في وقوع ظهور الظاهر الصيغي دون العارضي
في اول مراتب الظهور وخفا الخفي العارض دون
الصيغي في اول مراتب الخفا انه لما كان الغرض
الاصلي من وضع الكلام اظهار المراد والافهام
دون اخفايه والافهام كان ظهور المراد بنفس
الصيغة اول كل ظهور وخفاه بعارض قبل كل خفا
قوله وحكمه النظر ليعلم ان اختفايه لمزية
او نقصان فان كان لمزية وجب الالحاق بطريق
الدلالة وان كان لنقصان لم يصح وذلك كاية
السرقة فانها خفية في حق الطرار والنباش
بعارض اختصاصهما باسمين اخرين ودلالة
تغاير الاسما على تغاير المسميات وان كانت
ظاهرة فيمن لم يختص باسم اخر فلم اخفي حكم
السارق وهو وجوب القطع في حقهما فتامل
في معنى السرقة فوجد انها في الشرع عبارة
عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز

لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زيادة لان السارق يأخذ عند غيبة الحافظ
او غفلته بسبب نوم او غيره والطرار يأخذ عند
حضرته مع تيقظه للحفظ فعلمنا ان اختصاصه
باسم اخص لخيانة في فعله فكان جنايته اقوى فيثبت
وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى لثبوت حرمة
الضرب بحرمة التأفيف واما النباش فيأخذ مالا
لا حافظ له من حرز ناقص فتكون جنايته ادنى من
السارق فعلمنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان
في فعله فلا يلحق بالسارق فبقي في اثبات القطع
في الطرار بطريق الدلالة بعد التعرض بان الاية
مشكلة لمعنى نظر والجواب انه لا منافاة بينهما
اذ الخفاء في قبل التأمل والالحاق بطريق الدلالة
بعده كيف وان الحاق الاكل والشرب بالوقاع في
ايجاب الكفارة بطريق الدلالة مع خفائه على اكثر
المجتهدين والتحقيق ان الشرط في الدلالة ان يكون
المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا لغة بحيث
يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت
بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل
اللسان فليس بشرط هذا وما ذكر من وجوب
القطع على الطرار ليس بمجرى على عمومه فقد ذكر

صاحب

صاحب الهداية فيه وان طرار جيب من اكم لم يقطع
وان ادخل يده في اكم يقطع قاله بعضهم والجواب
عما يعلق به ابو يوسف عليه الرحمة وهو قوله
عليه السلام سارق لموالنا كسارق احيانا
ان التشبيه لا يقتضي العموم فيكون التشبيه
في مجرد الاثم وهكذا اجاب عنه بعض علمائنا
في كتابه ولكن الاشكال فيه ان كاف التشبيه توجب
العموم عند تالي مجمل يفسره كما في قول علي رضي الله
عنه دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا صرح به
الاصوليون والمحل صالح قابل للعموم لجواز ان يراد
التشبيه في حكم الدنيا والاخرة معا وهو وجوب
القطع والاثم اذ الاستواء بينهما فيهما ممكن فحمله
على الاول من قال المساواة بينهما منتفية من
جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو
استحقاق الاثم فكيف ينعقد الاجماع مع خلاف
اكثر المجتهدين وهو الشافعي ومالك وابو يوسف
واحمد رضوان الله عليهم اجمعين قوله واما
المشكل فهو الداخل في اشكاله الى اخره اي المشكل
ما اشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله وفيه
اشارة الى ماخذه لغة فانه ماخوذ من اشكل اي
دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم واشتاء

اي دخل في الحرم والسنا والي سبب الخفا وازدياده
على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر فهما مما يدخل
والاولى ان يقال في التعريف ما اشتبه المراد بدخوله
في اشكال اشتباها يدرك بالطلب والتامل ليخرج
المجمل فوله وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم
الاقبال على الطلب ومعنى الطلب والتامل ان
ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها
ثم تامل في استخراج المراد منها كما نظرنا في كلمة اني
في قوله تعالى فاتوا حرثكم اني شئتم فوجدناها
مشتركة بين معنيين بمعنى كيف ومن اين لاثالث
لهما فهذا هو الطلب ثم تاملنا فيهما فعرفنا ان المراد
هنا معنى كيف بقرينة تسمية الحرث قال بعضهم
ولقائل ان يقول فعلى هذا مشكل مثل كلمة اني
المشتركة بين معنى اين وكيف يكون من قبيل
المشترك قبل التامل وظهور المراد ومن قبيل
المفسر او المأول بعدها فلا يكون قسما اخر اقول
لا يبعد ان يكون اللفظ الواحد مشتركا ومشكلا
قبل التاويل ومأولا او مفسرا بعده بالاعتبارين
كما لا يبعد ان يكون خاصا وظاهرا اذا تمايزين
هذه الاقسام بحسب الاعتبارات كما مر كيف
وقد صرح في بحث المأول بان الخفي والمشكل والمجمل

اذا

اذا لحقها البيان بدليل ظني يسمى مأولا قوله
واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني الى اخره المراد
من المعاني ما هو اكثر من معنى واحد اذ الاجمال
يتحقق في اللفظ المحتمل لمعنيين ومن الازدحام
توارد هما على اللفظ من غير رجحان لاحدهما على
الاخر وذلك قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك
اذا استد باب الترجيح وقد يكون باعتبار خرابة
اللفظ كالمبلوع قبل التفسير وقد يكون باعتبار
ابهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة فانهما
في اصل الوضع الدعاء والنماء وقد زاد الشارع
عليه اوصافا وايهما حتى لم تعلم قبل البيان
ولهذا وقع الاختلاف في فرايضها وواجباتها وهذا
لان تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه
السلام وهو عليه الصلاة والسلام صلى وباع
الفرايض والواجبات والسنن فالاختلاف في
استخراجها وتعيينها بالتامل بعد الطلب وقوله
بل بالرجوع الى الاستفسار يخرج المتشابه اذ لا
رجوع فيه الى الاستفسار لانقطاع رجاء
البيان وقوله ثم الطلب ثم التامل اي اذا لم يكن
البيان شافيا لا يخرج من حيز الاجمال الى
حيز الاشكال فيجب الطلب والتامل كما في اية الربا

فانها بينت بالحديث الوارد في الاشياء الستة من
غير اختصار عليه اذ ليس فيه شيء من ادوات القصر
فتامل العلما فيها والخوارج غيرها بالعلة الجامعة
المستنبطة منها قوله وحكمه اعتقاد الحقية الى اخره
اي يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان
اعتقاد الحقية فيه مع الاحتمال ممكن والعمل غير ممكن
فاذا لحقه البيان يجب العمل به على حسب تفاوت
درجات البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان
الصلاة والزكاة صار مفسرا وان كان ظنيا كحديث
المغيرة صار مجملا وان لم يكن شافيا صار مشكلا
قوله واما المتشابه الى اخره لما كان الحكم في غاية
الظهور بحيث لا يحتمل النسخ كان المتشابه الذي
في غاية الخفا بحيث انقطع رجا معرفة المراد منه
ضده ومقابله لما ازداد خفاء به على المجمل بانقطاع
رجا البيان ولا يقال اذا نزلت اية لا يعلم معناها
بالكلية فكيف يعلم انها ورد بيانها فيترجى ويحكم
بكونها مجملا او لا يراد فلا يرجى ويحكم بكونها متشابها
لانا نقول يعلم بالنظر الى انها هل تتعلق بكيفية
عمل ام لا فان تعلق يرجى بيانه قطعا لان العمل لا يمكن
بدون البيان قوله وحكمه اعتقاد الحقية قبل
الاصابة اي حكم المتشابه وجوب التسليم واعتقاد

ان

ان ما اراد الله تعالى حق قبل اصابته وانكشافه
وذلك لا يكون الا يوم القيامة فان المراد به ينكشف
يوم القيامة لان المراد به ينكشف يوم القيامة
لان انقطاع رجا البيان فيه للابتلا فتقييد بدار الابتلا
وهذا هو مذهب اكثر السلف فانه لاحظ عندهم
للراسخين في العلم وهو الثابت المستقيم الذي
لا يتهيا استزلاله ولتشكيكه في علم تاويله سوى
اعتقاد حقيته وعلى هذا وجب الوقف على قوله
تعالى الا الله لانه لو وصل فهم ان الراسخين
يعلمون تاويله ومذهب بعض الخلف انهم يعلمون
تاويله وان الوقف على قوله والراسخون في العلم
والحق من الطرفين مذكورة في خاتمة الشروح ثم قيل
لا خلاف في الحقيقة فمن قال يعلمه الراسخون يريد
انهم يعلمونه ظاهرا لا حقيقة ومن قال لا يعلم
تاويله الا الله اراد به حقيقة لا ظاهرا وفيه
نظر اذ يلزم ح لزوم ما لا يلزم في باب الوقف
على المذهبين وهما واة غير الراسخين الراسخ
في باب العلم ويندفع هذا النظر بادنى تامل
ونظر والله اعلم قوله وهذا كالمقطعات في اوايل
السور اي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها
عن بعض وهي وان كانت اسما الا انها سميت

حروفا باسم مدلولاتها وايرادها مثالا للمتشابه
على تفسير المصنف ظاهر واما على تفسير غيره
كصاحب التقويم والتحقيق وغيرهما بان المتشابه
ما يشابه معناه على السامع من حيث انه مخالف
موجب النص موجب العقل قطعا اوما لا طريق
لدركه اصلا لان موجب العقل خالف موجب السمع
ولا يمكن رد كل واحد بينهما اوما اشتبه مراد
المتكلم على السامع لوقوع التعارض ظاهرا بين
الدليلين السمعيين المتماثلين فمشكل اللهم
الا ان يقال ان العقل فيما لم ينوجه الى معنى
فكالا معنى له عقلا ووروده السمع يقتضي ان
يكون له معنى صحيح لا نشا المهمل في كلام الله
تعالى فوقع التعارض وقد اورد بعض الاصوليين
في امثلة المتشابه رؤية الله تعالى فانها
معلومة بنفسها ثابتة بالنصوص متشابه
بوضعها وكيفيتها وهذا مشكل ايضا لان نفس
الرؤية جائزة عقلا واجبة سمعا عند اهل السنة
والكيفية منتفية قطعا فكيف يكون موجب
العقل مخالفا لموجب السمع باعتبار الكيفية
واما الحقيقة فهو اسم شرع في بيان القسم الثالث
من اقسام الكتاب واشار بقوله اسم لكل لفظ
واسم لما اريد الى ان الحقيقة والمجاز اسمان

للالفاظ

للالفاظ وفي قوله اسم تصحيح لاستعمال اقسام
كلمة كل في التعريف كما مر والمراد بالوضع تعيين
اللفظ بازاء معنى بنفسه اي بحيث يدل عليه بدون
القرينة فيعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية
الخاصة والعامة وكل من الحقيقة والمجاز ينقسم
الى ثلاثة اقسام لان الواضع ان تعين فان كان
واضع اللغة فحقيقة لغوية ومجاز لغوي وان كان
الشارع فشرعية وشرعي وان لم يتعين فعرفية
وعرفي سواء كان عرفا عاما او خاصا وقيد في
تعريف المجاز بقوله لمناسبة بينهما اي بين ما وضع
له وغيره احترازا عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض
بقرينة نزل عليه فانه ليس بمجاز وان استعمل
في غير ما وضع له بل هو وضع جديد كذا قيل ولمانع
ان يمنع كونه وضعا جديدا بناء على تفسير الوضع
كما ذكر والاولى ان يقال انه احتراز عن الغلط
قوله وقال الشافعي الاعموم للمجاز الى اخره هذا
القول مما لم يثبت عن الشافعي وتخصيصه
السماع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية
الطعم في باب الربا وكيف يقول به وهو من
اهل اللسان مع عدم الشك في صحة قولنا جاءني
الاسود الرماة لكثرة نقل عن بعض الشافعية

بنا على ان المجاز ضروري يصار اليه ضرورة توسعة
الكلام عند عدم امكان العمل بالحقيقة والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يصار الى الكل
كما يقتضيه والجواب ان الضرورة قد يندفع الى
ارادة كل الافراد وجواز ان لا يجد المتكلم لفظا
يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر
الى المجاز ولانه ان اراد الضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا تاديه
المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز للطافين
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
لزيادة بلاغة الكلام وان اراد الضرورة من
جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب العمل على المجاز ضرورة ليلا يلزم الغاء الكلام
عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى بنافي
العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم
فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي
يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمل اللفظ
بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص
بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر
منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات
العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة على ان

المجاز

المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال
الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز ولا يقال
ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
فلا يتصور في المجاز لانا نقول الوضع المعتبر في
العموم اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية والنوعي موجود في المجاز على ان العموم
في المجاز قد يحصل من الفاظ موضوعة له كالالف
واللام واستدل المصنف على عمومه بان عموم
الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة
عاما بل لدلالة زايدة عليه نحو الالف واللام
وصف النكرة بالصفة العامة ونحوهما وفيه اشكال
اذ يجوز ان يكون الموثر هو المجموع ولا يلزم من
عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل
في التاثير كعلة ذات وصفين اللهم الا ان يقال
العلية والتاثير انما يثبت بالتوقيف او بالتعقل
وكلاهما منتف في الحقيقة فرع له والحقيقة انما
يسقط عن المسمى ان لا يصح نفي اللفظ عن موضوعه
بحال وهو المعنى الحقيقي ويصح نفيه عن غير
موضوعه وهو المعنى المجازي لان في النفي عن
الاول ابطال الوضع دون الثاني وهذه هي
العلامة لهما فلا يصح نفي الاب عن الوالد ويصح نفيه

عن الجد قوله وهي امكن العمل بما سقط المجاز
ذهب بعضهم الى ان العمل اذا امكن بالحقيقة
والمجاز يصير اللفظ مجملا لامزية للحقيقة لتساويهما
في الاستعمال وامكان ارادتهما من اللفظ والصحيح
ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط اعتبار المجاز
لان المستعار لا يزاحم الاصل فلان الفهم يتبادر
الى الحقيقة باعتبار الوضع ولا تسلم تساويهما
في الاستعمال اذ الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة قوله فيكون العقد لما
ينعقد الى اخره فرع على الاصل المذكور مسئلتين
الاولى الكفارة في يمين الغموس عندنا خلافا
للشافعي لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان فيحمل العقد المذكور في الاية على عقد
القلب وعزمه اي بما عزمتم وكسبتم بدليل
قوله تعالى في اية اخرى ولكن يواخذكم
بما كسبت قلوبكم والغموس معقودة بهذا
المعنى ولهذا قابله باللغو وهو ما جرى على
اللسان من غير قصد ونحن نحمله على ربط
اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق
اذ العقد في الاصل الربط والشد كعقد الحبل
شد بعضه ببعض ثم استعير لربط الالفاظ

التي

التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم كربط البيع
بالشراء لايجاب الملك وربط المقسم به بالمقسم
عليه لايجاب البر ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو عقد القلب وعزمه فصار
ما قلنا اقرب الى الحقيقة بدرجة فيكون
بمنزلة الحقيقة بالنسبة الى ما قاله او المراد
منه الحقيقة الشرعية فالحمل عليه اولى
الثانية ان حرمة المصاهرة تثبت بالزنا
عندنا خلافا للشافعي لقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء اذ النكاح حقيقة في
الوطي لانه الضم في اصل الوضع قال الشاعر
الكمت ضم حصاها حق بعمله
تعسمرت في الملك السهل والجبلا
وحقيقة الضم في الوطي ولهذا سمي جماعا وفي
العقد مجاز لانه سبب له اولان فيه ضما
حكميا فكان الحمل على الوطي اولى من حمله على
العقد كما قاله الشافعي ويستحيل اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد لاختلاف في جواز استعماله
اللفظ في المعنى المجازي بحيث يكون المعنى
الحقيقي فردا من افراده خلافا لبعضهم وفي عدم
جواز استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي

بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا معا اذ الاستعمال الواحد لا ينتظم الاستعمالين
في الموضوع له وغيره فعلى تقدير استعماله
في المعنيين فهو مجاز بالاتفاق وانما الخلاف
في ان يستعمل اللفظ ويراد به في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي بحيث يكون كل منهما
متعلق الحكم احدهما من جهة انه نفس الموضوع
له والاخر من جهة انه متعلق بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
كاطلاق الاسد وارادة السبع المخصوص والرجل
الشجاع بالحيثيتين فذهب اصحابنا والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى
امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه
وعامة اهل الحديث الى جوازه وهذا الخلاف
في الحقيقة فرع الخلاف في جواز استعمال المشترك
في معنييه فان في المعنى المجازي وضعا
نوعيا كما مر فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك ثم الحق امتناعه من جهة اللغة
اذ لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الاسد على المجموع
المركب من السبع والادمي وبعضهم استدلوا
على امتناعه عقلا بوجوه مما اشار المصنف

الى بعضها في المتن لكن فيما مناقشة فاعرضنا
عنها مخافة التطويل وانما قال مرادين احترازا
عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري
كما سيجيء حتى ان الوصية للموالي للحرة
يعني اذا اوصى حر الاصل لموالية بثلث ماله
وله معتق واحد ومعتقة ايضا معتقان نصف
الثلث وهو السدس لمعتقه لان لمثنى حكم الجماعة
في الارث والوصية والنصف الباقي مردود الى
الورثة ولا يكون لمعتق معتقه لان الحقيقة
وهو المعتق له اريدت بهذا اللفظ حتى استحق
النصف فبطل ارادة المجاز وهو معتق المعتق
اذ الاسفل مضاف الى معتقه حقيقة دون
معتق معتقه حقيقة اذ الاعلى لم يعتقه ولكنه
مضاف اليه مجازا لانه سبب لذلك بان اعتق
الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني
واعترض عليه بان لفظ الموالي جمع اريد به
معتق واحد فيكون مجازا لان اطلاق الجمع
وارادة الواحد عنده مجاز كما في قوله تعالى
واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد به جبريل
عليه السلام فكيف يصح قوله ان الحقيقة
اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز واجيب بالفرق

بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج
ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول فيحتمل
ان يراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود
وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب
اليه وفي الوقت سعة الا انه لم يوجد في الخارج
الا واحد وبهذا يستحق النصف دون الكل
ويختلج في الخاطر الفاتر جواب اخر عن هذا
الاعتراض وهو ان في الكلام حقيقتين حقيقة
لغوية وهو لفظ الموالي وحقيقة عقلية وهو
الاضافة والحقيقة المصطلحة يتناولهما كما
سيجيء في مسئلة لا يضع قدمه في دار فلان
اذ الكلام في الثاني مع قطع النظر عن الاول
فصح قولهم ان الحقيقة اريدت بقوله لمواليه
ويعترض ايضا بانه يدخل اولاد الموالي اذا
اوصى لمواليه واجيب بان الاولاد موالي
حقيقة لان اعتاق الاصول اعتاق الفروع
وهذا الجواب انما يستقيم في حق الاولاد المولودة
بعد الاعتاق لا قبله ولا يلحق غير
الخمر بالخمر اي لا تلحق الاشربة المسكرة بالخمر
في ايجاب الحد بشرب قليلها كما هو مذهب
الشافعي لان النص الوارد في ايجاب الحد بشرب

الخمر

الخمر وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
لا يتناول سائر الاشربة المسكرة حقيقة
لان الخمر اسم للنيء من ماء العنب المشتد حقيقة
ولسائر الاشربة مجازا باعتبار مخامرة
العقل وقد اريد الحقيقة بهذا النص
فلا يراد به المجاز لامتناع الجمع بينهما فان قيل
قد الحق سائر الاشربة بالخمر في ايجاب
الحد عند حصول السكر مع لزوم المحذور
المذكور قلنا الحق بالاجماع لا بهذا النص
او بنص اخر وهو قوله عليه السلام والسكر
من كل شراب ولا يراد بنو بنته
بالوصية لابنائه لفظ الابن المضاف الى
شخص حقيقة في ابنائه الصلبية مجاز
في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور
واناث يستحق الذكور خاصة عند الامام
والذكور والاناث عندهما وهو قوله الاول
وان كان له اناث وحدهن فلا شيء لهن
بالاتفاق وان كانت له ابناء وبنو ابناء يستحق
الابناء خاصة عنده عملا بالحقيقة وعندهما
الجمع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين ولا يراد المس باليد

الى اخره لما اريد من الملامسة المذكورة في
قوله تعالى او لامستم النساء مجازه وهو الجماع
بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص
ولا ذكر له في كتاب الله تعالى سواه امتنع
ارادة الحقيقة منها وهو المس باليد حتى
لا ينتقض الوضوء به كما هو مذهب الشافعي
لاستحالة الجمع بينهما فان قيل لا اسلم
مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فانه
حملها على المس باليد قلنا اراد بالاجماع
اتفاق الخصم معي وهو الشافعي رضي
الله عنه فسقط بد ما قاله صاحب التلويح
من ان منهم من حملها على المس باليد وجوز
تيمم الجنب بدليل اخر فكيف يتحقق الاجماع
فان قيل لم لا يراد بالملامسة مطلق اللمس
الشامل للوطء وغيره فثبت الحكم في الجميع بعموم
المجاز قلنا يتوقف ذلك على القرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولم يوجد
فان قيل في الآية قراءتان لامستم ولمستم
فيحمل الاول على الوطء والثاني على المس
كما حمل القراءتان في قوله تعالى حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف على الاغتسال

قلن

قلنا انما يجوز ذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد
منع عنه ما روي انه عليه الصلاة والسلام
كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة
ولان الصحابة اختلفوا في تاويل الاية على
قولين فان عليا وابن عباس رضي الله
عنهم حملوها على الجماع وابن مسعود مع
جماعة رضي الله عنهم والحسن ومجاهد
وقتادة على المس باليد فكان القول بجواز
التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا
بالقراءتين او بعموم المجاز عارجاعن اقوالهم
فيكون مردودا كما سيجيء في باب الاجماع ان
شاء الله تعالى وفي الاستيمان على الابنا
الى اخره لما فرغ على الاصل المذكور مسائل
معدودة ذكر بعده ما يرد نقضا عليه من
المسائل مع اجوبتها الاولى مسئلة الاستيمان
وهي ان الكافر اذا استامن على بنيه وموالية
بان قال امنوني على ابنائي او موالي فامنه
الغازي يدخل في الامان بنوا بنيه وموالي
مواليه ايضا استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز واجاب بان دخول الفروع لكونه
تناوله ظاهر الاسم شبهة وتقريره ان اسم

الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع مجازا
لنسبتهم الى الجد وهو المولي بالنبوة والولاية
باعتبار التسبب لكن الحقيقة لما كانت حقيقة
بالارادة تقدمت على المجاز فبطل العمل به
الا انه بقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة
في حقن الدم وثبوت الامان الذي يثبت بالشبهات
ولهذا يثبت بمجرد الاشارة لصورة المسالمة
فثبوت الامان لهم بهذه الشبهة لا بطريق
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل الشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت وما يكون
انتفاؤه ثابتا بيقين لا يشبه ما يكون ثابتا
بيقين قلنا جهة الانتفاء غير جهة الثبوت
فيجوز ان يشبه الثابت بجهة ولا يكون
ثابتا بجهة وانما ترك اعتبار هذه الشبهة
في باب الوصية ونحوها كالاقرار والهبة لانها
مما لا تثبت بالشبهة بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات جواب عما يرد نقضا
على الجواب المذكور ووجه الورود ان
يقال لم لم يعتبر هذه الشبهة في صورة
الاستيمان على الاباء والامهات حيث لم يدخل
الاجداد والجدات فيه مع ان اسم الاب والام

يتناولهم

يتناولهم صورة فاجاب بانه انما لم يعتبر
هذه الشبهة الناشئة عن اعتبار مجرد صورة
الاسم لان اعتبارها لثبوت الحكم في محل اخر
غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق التبعية
فيلحق ذلك في محل هو تبع من كل وجه وهو
ابناء الابناء وموالي الموالي دون الاصول
وهم الاجداد والجدات اذ فيه جعل الاصل
تبعا والتبع اصلا وذلك نقض الاصول
وعكس المعقول فلا يرد ما يقال انهم وان
كانوا اصولا في الوجود اتباع من حيث التناول
واعترض عليهم بعض الشارحين بانه ينبغي
ان يثبت الامان للاجداد والجدات بالدلالة
او يجعل الاباء والامهات عبارة عن الاصول
فكانه قال امنوني على اصولي فثبت الامان
لهم اصلا لا تبعا كما يثبت حرمة الجدات
بهذا الطريق فان كانت التبعية مانعة عن
اثبات الامان لهم فلتكن مانعة عن اثبات
الحرمة ايضا فكل جواب لكم فيها فهو جوابنا
فيه والجواب ان الدلالة الموجودة في حرمة
في حرمة الجدات وهي انه لما ثبت حرمة
العمات وبينها انفصال مجاورة فلان يثبت

حرمة الجدات وبينهما اتصال جزئية اولي
منتفية ههنا لمن ادعي فعليه البيان وكون
الاباء والامهات بمعني الاصول مجاز فلا يصار
اليه الا عند القرينة وقد انتفت ههنا ولا نسلم
ان حرمة الجدات بهذا الطريق بل بالاجماع
وانما يقع على الملك الي اخره سوال اخر يرد
علي الاصل المذكور وتقريره اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو
ايضا انه يقع على المملوكة او المستاجرة
والمستعارة وعلي الدخول حافيا ومتنعلا
ماشيا وراكبا وفيهما جمع بين الحقيقة
والمجاز لان اضافة الدار الي فلان حقيقة
في الملك مجاز في غيره بدليل صحة النفي في
الثاني دون الاول وكذا وضع القدم حقيقة
في الدخول حافيا مجاز في غيره ولا يقال
حقيقة مجرد وضع القدم والدخول غير معتبر
فيه ولا يحنث بمجرد وضع القدم فكيف يتصور
الجمع لانا نقول الدخول حافيا فرد من افراد
الحقيقة اذ لوضع القدم فردان مجرد الوضع
والوضع بالدخول حافيا لانه يصح اذا دخل
حافيا ان يقال حقيقة انه وضع القدم او

نقول

نقول لما كانت حقيقته اللغوية وهو مجرد
وضع القدم مهجورة صار اقرب المجازات
اليه وهو الدخول حافيا بمنزلة الحقيقة بخلاف
المهجور فاجاب بانه انما يقع على الملك
والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا باعتبار
عموم المجاز وبيانه ان المراد بوضع القدم
مطلق الدخول لان مقصود الحالف منع
النفس عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم
والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتنعل
والحفا فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي
هو المقصود بالحلف لا باعتبار كونه راكبا
وحافيا الا يري انه لو وضع قدميه ولم يدخل
لا يحنث في يمينه كذا نقل صاحب التحقيق
عن فتاوي قاضي خان لكن المذكور فيه
حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع احدي
قدميه فيها لا يحنث في يمينه واضافة
الدار يراد بها نسبة السكني اذ الدار لا يعاري
ولا يهجر لذاتها عادة وانما يهجر لبغض
ساكنيها فعرفنا ان غرضه من هذه الاضافة
نسبة السكني دون الملك وغرض الحالف
معتبر في باب الايمان ولا تفاوت في ذلك بين

انواع السكني فيدخل في عموم السكنى الملك
والاجارة والعارية فيحنث في الكل بعموم المجاز
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت
ذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو حلف
لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها
فلان باجارة او اعارة يحنث ولو دخل دارا مملوكة
لفلان ولكنها لا يسكنها يحنث ايضا فعلى
هذه الرواية كيف يدفع السوال بالجواب
المذكور قلت السكنى قد تكون تحقيقا وهو
ظاهر وقد تكون تقديرا بالتمكن منه وهو
موجود في المالك فيشمل الجواب فان قلت
القول بالعموم في الدخول ممكن لوقوع النكرة
في حيز النفي اما نسبة السكنى فالظاهر انه
من قبيل الاطلاق لا العموم قلت لا فرق
بين المطلق والعام هنا اذ المراد من عموم
المجاز مطلق الشمول لا ما هو المصطلح بين
القوم بدليل القوم بعموم اليوم في المسئلة
الاتية واما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا
الى اخره هذا جواب سؤال اخر ايضا وهو
انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو
شيا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث وفيه

جمع

جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة
في بياض النهار مجاز في الليل باعتبار مطلق
الوقت ولا يقال القدوم اما في الليل او في
النهار فلا جمع بينهما لانا نقول لما حنث
بالقدوم فيهما علم انه اريد معناهما معا
والجواب ان لفظ اليوم يطلق على بياض
النهار خاصة حقيقة اتفاقا وعلى مطلق
الوقت حقيقة ايضا عند البعض فيكون
مشتركا ومجازا عند الاكثر وهو الصحيح ثم
اليوم ظرف على كلا التقديرين فيرجع احد
معنييه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو
ما يصح فيه ضرب المدة اي تقديره بمدة
كالركوب يقال ركبت يوما او شهرا يراد به
بياض النهار للتناسب اذهما ممتدان فيصلح
مقدارا لمدة ان كان مما لا يمتد كالحرية اذ لا يقال
انت حر شهرا او شهرين يراد به مطلق الوقت
للتناسب ايضا اذهما غير ممتدان ففي هذه
المسئلة مظروفه غير ممتد وهو الحرية واريد
به مطلق الوقت وهو يعم الليل والنهار فيتعلق
اذا قدم ليلا او نهارا لعموم الوقت لا للجمع بين
الحقيقة والمجاز واعلم ان المعتبر في المظروفية

هو ما تعلق به الظرف وهو العامل لا ما اضيف
اليه لان ظرفيته لعامله بقصدية ذا صلة
لفظا ومعنى لا مقصورة على المعنى فاعتباره
اولى لكن بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه
حتى قالوا في هذه المسئلة و القدوم مما لا
يمتد نساء حيث لم يختلف الجواب لتوافق
المتعلق به والمضاف اليه لحصول المقصود
واما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم فلان
فقدم اتفقوا على ان المعتبر هو العامل حتى
لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون
الامر بيدها مشروط حتى لو قال حولت
امرك بيدك يوما وشهرا يصح ويصير الامر
بيدها في ذلك الوقت وهذا الضابط انما هو
عند الاطلاق والخلو عن القرائن حتى لو نوى
مطلق الوقت في اليوم و بياض النهار في غير
اليوم لصح نيته فلا يرد مثل اركبوا يوم يأتيكم
العدو واحصدوا الزرع يوم يبلغه يوم يأتيكم الموت
وانت طالق يوم تقوم وانت حر يوم يكسف
الشمس لوجود القرينة فيها وانما
اريد النذر و اليمين الى اخره هذا جواب اخر
عن مسايل يرد نقضا على الاصل المذكور وتقريره

ان من قال لله علي صوم رجب ونوى به
اليمين يكون نذرا ويمينا عند الامام ومحمد
رضي الله عنهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لانه للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية
واليمين مجاز لتوقفه عليها فلحاجة بان المنع
لجتماعهما صيغة بان يراد اعما من الصيغة
الواحدة ولا بوجد وذلك ان هذا الكلام نذر
بصيغته لكونه موضوعا له يمين بموجبه
وهو ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور
قبل النذر مباح الترك لان النذر بما هو
واجب في نفسه لا يجوز ايجاب المباح فيصح
ان يكون يمينا لانه يتضمن تحريم المباح
اذ ترك الصوم حلالا كان مباحا قبل النذر
فصار حراما بالنذر و تحريم المباح يمين
لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
بعد قوله لم تحرم ما احل الله لك فثبت اليمين
عند تحريم المباح ضرورة و الكتابة بالضرورة
لا يكون مرادا بالصيغة فلا يلزم الجمع المحذور
و نظيره الامر بالشيء نهي عن ضده بواسطة
لزوم المامور به لا بصيغته فيسقط بهذا التقرير
ما قيل ان السؤال المذكور لا يندفع بما ذكر

لانه اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب
العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا وغاية ما ذكر بيان
العلاقة في اعتراض آخر وهو انه لو كان يمينا
موجبه لثبت اليمين وان لم ينو كما في شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو وذلك لان المدعى ان
ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
سالم بوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان
ملك القريب علة العتق والعلة توجب
المعلول بلا نية والحق فيه ان كون تحريم
المباح يمينا عرف بالنص في موضع كان التحريم
قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون
التحريم الكتابة به يمثل هذا لان المقصود
من مثل هذا الكلام وجوب المنذور لا تحريم
تركه لان الاصل ان يباشر الفعل لمصلحة
تتعلق بعينه فاذا ينو اليمين يصرف الكلام الى
النذر فقط فان قيل قوله عليه الصلاة
والسلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين
يقتضي انه لا تحتاج هذه الصيغة الى النية
في اليمينية قلنا الاجماع منعقد على ان
النذر ليس بيمين حقيقة ومعنى الحديث

ان

ان صيغة النذر صيغة صالحة لليمين حتى
ان ارادة اليمين من صيغة النذر صحيحة
بالاجماع او معناه معطى الاذر معطى لليمين
ضرورة وعطى نفس الايجاب لا يجب للتحريم
الضروري الا ان الكفارة تتوقف على اعتبار
اليمين بالنية ولو سلم ان النذر يمين فهو ان
يقول لله علي نذر لا انو ان يقول لله علي صوم
واجاب صاحب الهداية عنه بانه لا تنافي
بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب
الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره
فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين
جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط
العوض قلت حاصله يرجع الى انه عمل
بعموم المجاز لان النذر واليمين لما اشتركا في
الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهذا الكلام
نفس الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز كذا قرره
الشارح الاجل اللبلاني عليه الرحمة
وطريق الاستعارة الاتصال الى آخره اعلم انه
لابد فيها المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى
المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والقوم قد
بلغوا بالاستقراء الى خمسة وعشرين نوعا وضبط

ابن الطيب في خصلة الشكل و الوصف في الكون
عليه و الاول اليه و المجاورة و صاحب التنقيح
في تسعة الكون و الاتصال و الاستعداد و المقابلة
و الجزئية و المعلولية السببية و الشرطية
و الوضعية و الكل راجع الى ما ذكره المصنف
وهو الاتصال الصوري و المعنوي لان كل
موجود مصور لصورة او معنى و لا ثالث لهما
فلا يكون الاتصال الا باعتبار الصورة او
المعنى و المراد بالمعنى المعنى الخاص اللازم
المشهور كشجاعة للاسد و بالاتصال الصوري
المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السما
اي السحاب فقولهم كما في تسمية الشجاع
اسدا و المطر سما الخ و نشر غير مرتب

و في الشرعيات زعم بعض الناس ان المجاز
يختص باللغة و لا يجري في الالفاظ الشرعية
كالبيع و الصلاة و الطهارة في الشرع
و انما فعل الشارع كسائر افعال الجوارح
و المجاز لا يجري في الافعال لان من فعل
فعلا حقيقة لا يكون ذلك الفعل فعلا اخر
بارادته و انما يجري المجاز في الافعال التي هي
من باب الاخبار و الامر و النهي و نحوها و هذا

باطل

باطل باجماع الفقهاء و ان الاستعارة عندهم تجري
في جميع الالفاظ الشرعية حتى جاز استعارة
لفظ العتاق للطلاق بالاجماع و المكاتبة
عند الشافعي و هذا لان الاتصال الذي هو
طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة
و معنى كما يتحقق في المحسوس و مجوز المجاز
هو الاتصال و قد ورد به النص و هو قوله
تعالى ان وهبت نفسها للنبي فان نكاحه
عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق
ثم الاتصال في المشروع نوعان ايضا صوري
كالاتصال من حيث السببية اي الاتصال
بين السبب و المسبب و الاتصال من حيث
التعليل اي الاتصال بين العلة و المعلول
فانه لا مشابهة بينهما من حيث المعنى
اذ معنى السبب الافضاء الى المسبب و هو
معدوم فيه و معنى العلة الايجاب و الاثبات
و هو منتف في المعلول لكن بينهما مجاورة
صورة اذ العلة لم تشرع الا لحكمه و الحكم لا يثبت
الا بعلته كما سيجيء فكان الاتصال بينهما نظير
الاتصال الصوري في المحسوس كما بين المطر
و السما و معنوي و هو الاتصال في المعنى

المشروع كمشروعية اي بنظر في الشرائط
الشرعية على اي وجه شرعت فان حصل الوقوف
على ذلك الوجه وجد حكمه في مشروعه اخر
يجوز ان يستفاد الحاقها للاخر كما نظرنا في
الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا
بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما لمعنى قلنا
ان الاذن على المقرر بصدقة لعدم البدل المرجوع
ولا يمنع الشيوع من الصحة والصدقة على
الغني صحيحة قبل الرجوع والشيوع مانع منها
فكان هذا الاتصال في المشروع نظير الاتصال
المعنوي في المحسوس [illegible] والاول على نوعين
اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء فهذا الاتصال يوجب
الاستعارة اي يثبت ويجوز من الطرفين اي
استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم لان مجوز
الاستعارة هو الاتصال كما مر وهو باعتبار
الافتقار وهو فيهما من الجانبين اذ الحكم
لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا اليها من
حيث الوجود والعلة لم تشرع لذاتها بل لحكمها
ولهذا في البيع المضاف الى الغد لعدم حكمه فيكون

مفتقرة اليه من حيث الغرض والشرعية وهذا
معنى قولهم الاحكام هي العلل المالية
والاسباب هي العلل الالية فلا يلزم الدور
لاختلاف جهة الافتقار فلما تم الاتصال
عمت الاستعارة حتى اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر الى اخره اصل المسئلة ما قال
محمد في الجامع رجل قال ان ملكت عبدا فهو
حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف
الاخر لا يعتق استحسانا والقياس ان
يعتق ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر والمسئلة
بحالها يعتق النصف الاخر وجه الفرق
على ان الاجماع في الملك بصفة العبدية
شرط بدلالة المادة لان المقصود من مثل
هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد
لا مطلق الملك والاستغناء بالملك انما يحصل
اذا كان بصفة الاجتماع وهذا لا يتحقق بعد
الزوال حتى اذا قال ان ملكت درهما فهو حر
فملك بعد صادقا في العرف وان ملك الوفا
متفرقة بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم
كما في شراء الوكيل فصار هذا من شرائط المعنى
فلا يشترط الاجتماع بوضعه الحكاية الاصافية

وهي مشهورة فاذا عني بالشرا الملك وبالملك
الشرا يصدق فيهما ديانة لصحة الاستعارة
وفي الثاني قضا ايضا دون الاول لانعدام صحة
الاستعارة بل للتهمة لان فيه تخفيف عليه
اذ الاصل ان الحالف اذا اتهم بشيء لا يصدقه
القاضي فاذا ادعى التخفيف فقد ادعى حقا
لنفسه فكان متهما بخلاف الثاني اذ فيه
تغليظ وتشديد فيصدق قضا وديانة قيل
ان الملك في قوله ان ملكت ونوى به الشرا
مطلقا غير مختص بالملك الحاصل بالشرا
والشرا علة لملك يثبت به لا لمطلق الملك
فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
اذ شرط الاتصال من الطرفين فلا يجوز
الاستعارة والجواب عنه ان الافتقار الى
العلة المعينة مشروطة في هذا الباب يدل
عليه قوله الحكم لا يثبت الا بعلته المطلقة
لا بعلته المعينة اذ الحكم يثبت بعلل شتى فثبت
بهذا ان الشرط في جواز هذا الافتقار الى ما يصلح
علة للحكم لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع
ما يصلح علة على وجه علة لدليل [illegible] والثاني
اتصال السبب بالمسبب الى آخره قد اختلف عبارات

كتب

كتب الاصول من المتون والشروح و تقريرات
الاصوليين في هذا المقام فعبارة المصنف
في المتن والكشف كاتصال زوال ملك المتعة
بزوال ملك الرقبة وقال صاحب التنقيح
اما اذا كان سببا محضا فلا ينعكس والمراد
بالسبب المحض ما يفضي الى الحكم ولا يكون
شرعيته لاجل كمال الرقبة اذ ليس شرعيته
لاجل حصول ملك المتعة لانه مشروع مع
امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاعة والامة المجوسية وعبارة المنتخب
والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض
ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك
المتعة بالفاظ العتق نتيجا لزوال ملك الرقبة
وقال صاحب المغني كاتصال ثبوت ملك
المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة واتصال
زوالها بالفاظ العتق نتيجا لملك الرقبة وقال
صاحب التحقيق في تقريره لفظ السبب
يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان
معنى الافضا في العلة اكثر منه في غيرها لكونها
موجبة للحكم فيقول له محض احتراز عن العلة
اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته

بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون
الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه
وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم
اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال
ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى
السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم
وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره
بقوله ليست بعلة وضعت له يعني ان المراد
من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة
للشرع لان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا
فان ذلك ليس بشرط في هذا المقام وتبعه
شراح المغني في هذا التقرير فالمخالفة بين هذا
وبين ما ذهب اليه المصنف وصاحب التنقيح
ظاهرة حيث جعلا زوال ملك الرقبة وثبوته
سببا لزوال ملك المتعة وثبوته وجعل
صاحب التحقيق عليه الرحمة زوال ملك
الرقبة علة لزوال ملك المتعة وقوله انت
حر سببا كما ترى والتحقيق معه اذ لو كان
ملك الرقبة وزواله سببا لملك المتعة
وزواله كما قالا فلا يخلو اما ان تكون العلة الفاظ
الملك والعتق او غيرها والاول باطل اذ هي ليست

موضوعة لهما والثاني ليس الا ملك الرقبة
وزواله كما قال ولا يرد تخلف المعلول عن العلة
في العبد وغيره كما ذكر اذ المحل شرط تاثير العلة
وهي منتفية فيما ذكر الا ان يجعلا
العلة الفاظ النكاح والطلاق لكن يمكن التوفيق
بين عبارة المصنف وعبارة المنتخب والمعنى
بجعل الباء في قولهما بالفاظ متعلقة بالزوال
والثبوت وحذف الاتصال اكتفاء باشعار
التبعية بها لا متعلقة بالاتصال كما ذهب
اليه صاحب التحقيق فليتامل ولا بد من
اعتبار القلب في قول المصنف والثاني اتصال
السبب بالمسبب ليصح التمثيل بقوله
كاتصال زوال ملك المتعة الى اخره ويحصل
التوفيق بعبارة المنتخب قوله فيصح استعارة
السبب للحكم دون عكسه اي لما كان مبنى
الاستعارة على الاتصال والاتصال انما
يكون من جانب المفتقر فاما المستغني فلا
اتصال له فلا يستعير مما لا يفتقر اليه اذ
العارية انما يلحقها المفتقر المتصل لا المستغني
المنفصل جاز استعارة السبب للحكم بان يذكر
اسم السبب ويراد به المسبب حتى يثبت

النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك والطلاق
بلفظ الاعتاق ولا يجوز عكسه اي استعارة
الحكم للسبب بان يذكر اسم المسبب ويراد به
السبب فلا يثبت البيع بلفظ النكاح ولا العتق
بلفظ الطلاق وذلك لاستغنا السبب عن
المسبب في ذاته لقيامه بنفسه وحصول
حكمه الاصلي الذي وضع له بدون المسبب
وافتقار المسبب اليه لانه فرعه واثره وكذا
لا يفتقر السبب الى الحكم في شرعيته واعتباره
كما قلنا في افتقار العلة الى الحكم باعتبار انها
لم تشرع الا للحكم وذلك لان المسبب ليس
بمقصود من السبب بل ثبوت المسبب بد
من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه
كما مر بخلاف العلة فانها لم تشرع فيها لا يتصور
حكمها كبيع الحر قال بعضهم ولقايل ان يقول
البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك
المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس
سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق
فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع
ما ذكر فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة في جميع
ما ذكر لاجل هذا المعنى فكلهم قد صرحوا بالجواز

لهذا

لهذا المعنى قلت يمكن ان يجاب عنه بان
ملك المتعة شيء واحد يثبت باسباب
شتى اذ هو عبارة عن ملك الانتفاع والوطي
كما ان ملك الرقبة شيء واحد يثبت بعلل
شتى واختلاف الاسباب لا يستلزم اختلاف
المسببات فلا ينافي الاتصال باعتبار السببية
اذ الاتصال ثابت بين المسبب ومطلق
السبب كما مر في العلة والحكم وقال صاحب
التلويح ولقايل ان يقول لو سلم امتناع
اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق
الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق
اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص
على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كاطلاق
المشفر على شفة الانسان قلت
هذا الاعتراض صعب لا يمكن التفصي عنه
اللهم الا ان يقال لا نسلم ان القيد في الملك
مطلق كيف وانه قيد الملك فاطلاقه
عليه يكون من قبيل استعمال المقيد في مقيد
اخر فيحتاج الى علاقة اخرى ولو سلم جواز
اطلاق المقيد على المطلق في اللغة على سبيل

المجاز المرسل لا يستلزم جوازه في الشرع اذ
الاطلاق في الشرع بالاستعارة الشرعية التي
مبناها على الامثال المذكور وهو منتف
هنا فان قيل لما كان امكان الحقيقة شرطا
لصحة المجاز عندهما فكيف يصار اليه في
صورة النكاح بلفظ الهبة والتمليك مع ان
ملك الحرة بالبيع والهبة باطل قلنا الامكان
ثابت في الجملة بان ارتدت والعياذ بالله
تعالى ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ولانه
كان مشروعا في بعض شرايع من قبلنا
فان قيل لو جاز استعارة العتق عن
الطلاق وجب ان يكون رجعيا كصريح الطلاق
قلنا يجعل استعارة عن مزيل ملك المتعة
وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيله قوله
واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة الى اخره
اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير
مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة
اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق
لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما
يعارضه واذا كانا في الاستعمال على السواء فزعم
بعضهم ان اللفظ عند الاطلاق يكون مجملا

لتساويهما

لتساويهما في الاستعمال وعند الجمهور هو متعين
للحقيقة عند عدم القرينة لان المجاز خلف
عن الحقيقة ولا وجود للخلف مع وجود الاصل
فلا يكون مجملا اذ المجمل ما لا يمكن العمل به
الا بالبيان واما اذا كانت الحقيقة متعذرة
وهو ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل عين
النخلة او مهجورة وهو ما تيسر الوصول
اليه ولكن الناس تركوه كوضع القدم صير
الى المجاز بالاجماع لزوال المانع والاحتراز
عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
ولا نية له فانه يقع على ثمرها اومن هذا
الخلاف فعلى ثمنه اومن هذا الرياس
فعلى عينه اولا يضع قدمه في دار فلان
فعلى الدخول قوله والمهجور شرعا كالمهجور
عادة لان الظاهر ان الدين والعقل يمنعان
عن مهجور الشرع بيقين ولهذا قلنا ان التوكيل
بالخصومة وهي المنازعة المذمية شرعا لقوله
تعالى ولا تنازعوا ينصرف الى مطلق الجواب
وهو كلام يستدعيه كلام الخصم وبطابقه مجازا
لانها سببه اذ التوكيل انما يصح بما يملكه
الموكل بنفسه وهو ههنا مطلق الجواب

لانفس الخصومة ومطلق الجواب قد يكون
بلا قد يكون بنعم فيصح منه الانكار والاقرار
فان قلت الانكار تنشأ منه الخصومة
وهي محجورة فينبغي ان لايصح منه الانكار
قلت انما يصح من جهة دخوله في عموم
المجاز وانما المحجور هو الانكار بعينه محقا
كان المدعي او غير محق فان قلت اذا تعذر
الحقيقة يحمل اللفظ على اقرب المجازات اليها
وهو البحث والمدافعة هنا لا على الابعد وهو
الجواب لا سيما الاقرار الذي هو مصلحة
لا مخاصمة وبينهما تناف فلا يحمل اللفظ على
منافي معناه مجازا قلت الموافقة عين
الخصومة وكذا البحث ان اريد به المحاولة
وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال بشر
العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
لم يجعل مجازا قصدا عن الاقرار الذي بناقيها
اذ لو كان كذلك لما حمل الانكار بل جعلناها
مجازا عن الجواب الذي يشمل الانكار والاقرار
فان قلت لا نسلم ان اللحم المحجور شرعا
كالمحجور عادة الا يرى انه يحنث باكل لحم
الخنزير والانسان اذا حلف لا ياكل لحما ولا

يحنث

يحنث باكل راس الطير اذا حلف لا ياكل راسا
مع ان اكل لحمها محجور شرعا واكل راس الطير
محجور عادة قلت الفتوى على انه لا يحنث
باكل لحمها كاكل راس الطير قوله واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان
هجران الصبي بمنع الكلام حرام محجور شرعا
لورود الوعيد على ترك الترحم له ولي
ترك التكلم معه ترك الترحم له فصير الى
المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشرعية
كما صير اليه عند هجرانها عادة وطبيعة
فصار كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض فيحنث بعد زوال
الصبي لبقا الذات فان قلت في ارتكاب
هذا المجاز لزم ترك الترحم له ايضا مع زيادة
لزوم ترك التوقير حال الكبر وترك المواصلة
مع المومن مع حرمة هجرانه فوق ثلاثة
ايام قلت لزوم هذه الامور ضمني
والضمنيات لا يعتبر ولا يدخل تحت العقل
ولهذا لو اشار الى صبي وقال لا اكلم هذا
الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم
منه الهجران لانه ضمني فعلم ان المعتبر

هو مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل على الذات لكان هذا صادرا منه قصدا فلا يليق بحال المسلم فيحمل على الذات لان هجران الذات في نفسه ليس بحرام وان لزم منه الهجران المحظور ضمنا فان قلت المهجور شرعا اما هجران الصبي مطلقا او هجران الصبي المسلم كما دل عليه الحديث والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه ضمني في هذه المسئلة ايضا لانه ثابت باتفاق الحال لانه لم يقل لا اكلم هذا الصبي المسلم قلت هجران الصبي حرام مطلقا لان الصبا مظنة الرحمة شرعا وعقلا ولهذا لا يقتل الصبي الكافر في دار الحرب ولا يؤذى بالضرب ويجب انقاذه اذا خيف عليه الهلاك وانما يجوز اسره لانه متوقع مرحمة في حقه وهو ثبوت الاسلام بالسبي او بدار الاسلام فان قلت لو حلف لا يكلم صبيا يتقيد بزمان الصبا فعلم ان تقييد اليمين به باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة لما ذكرت قلت انما يلغو الصفة في الحاضر اذا لم يكن داعيه الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكل

بعد

بعد ما صار كبيرا يحنث واما اذا كانت داعية الى اليمين يتقيد بها كما اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث وصفة الصبي داعية الى اليمين طبعا لقلة عقل الصبيان وسفاهتهم وسوء ادبهم فكان ينبغي ان يكون هذا الصبي بمنزلة صبيا في التقييد بزمان الصبا لكن الهجران الشرعي صار سببا للمصير الى المجاز في هذا الصبي مع امكان اعتبار المجاز اذ لا يتعذر عليه ترك التكلم بذات واحدة في مدة اليمين بخلاف قوله صبيا اذ لا يمكن اعتبار مجازه لان ترك التكلم مع جميع الذوات مدة الحياة بعيد من المحالات فانصرف اليمين الى الحقيقة عرفا وان كانت مهجورة شرعا قوله فان كانت الحقيقة مستعملة اي غير متعذرة ولا مهجورة شرعا وعادة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم عرفا او اكثر استعمالا من الحقيقة على ما اختلف فيه المشايخ من تفسير التعارف بالتفاهم او التعامل فالحقيقة اولى عند الامام لان الاصل وان قل يستتبع الفرع وان جعل عند عدم المانع وعندهما المجاز اولى

لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة
المعدوم هكذا اعلل في شرح الجامع البرهاني
وهو يدل على ترجح المجاز المتعارف عندهما
مطلقا وفي كلام الامام فخر الاسلام والمصنف
وغيرهما عليهم الرحمة ما يدل على انه انما
يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه فانهم
قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية
في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل التكلم
عاملا في معناه الحقيقي اولى واختلف ايضا
في تفسير المجاز في قوله لا تاكل من هذه
الحنطة ففسره بعضهم باكل ما يتخذ منها
فلا يحنث باكل عينها عندهما وهو رواية
مبسوط شيخ الاسلام وفي الحقايق وباكل عينها
لا يحنث عندهما في الصحيح وفسره الامام
فخر الاسلام وغيره باكل مضمونها وما في
باطنها فيحنث باكل عينها. قضاء ايضا وهو
رواية الهداية وغيرها من كتب الفروع ولا
يحنث بالسويق اذ هو جنس اخر غير جنس
الدقيق ولهذا جاز بيع السويق بالدقيق متفاضلا

عندهما

عندهما صرح به شمس الائمة فعلم ان ما قيل
عندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز
والسويق ليس كما ينبغي ثم قوله اولى في
هذا المقام بمعنى الذي في قوله تعالى ان اولى
الناس بابراهيم الاية لا بمعنى الذي في قولهم
مجالسة الحسن اولى من مجالسة ابن سيرين
مثلا حتى يجوز مجالستهما قوله وهذا بناء
الى اخره اي الخلاف السابق ثمرة الخلاف
اللاحق وهو ان الخلفية في حق التكلم او في حق
الحكم والاخلاف ان المجاز خلف عن الحقيقة
وانهما من اوصاف اللفظ وان المصير الى
المجاز انما هو عند تعذر العمل بالحقيقة
حقيقة او حكما وانه لابد لثبوت الخلف من
تصور الاصل ولا ينتقض بالكفارة فانها
خلف عن البر ولا يلزم لوجوبها تصور البر
عند ابي يوسف كما تقرر في مسئلة الكوز
لان كون الكفارة خلفا عن البر ممنوع لما عرف
من ان الخلف لا يخالف الاصل بسببه وحكمه
وان كان يخالفه بحاله كما في التيمم على انا
نقول لو سلم فالمراد من تصور الاصل هنا
امكانه الذاتي من حيث هو ومن تصور البر

امكانه الخالي هو اخص من الاول ولا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم فليتامل و انما الخلاف في كيفية
الخلفية فقالا الخلفية في حق الحكم اي ثبوت
الحكم المجازي باللفظ خلف عن ثبوت حكم الحقيقة
بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز
لاثبات ما يتصل بالحقيقة خلفا عن بقية اثبات
حكمها صونا للكلام عن الالغاء لان المقصود من
الكلام هو لافادة الحكم فاعتبار الخلفية والاصالة
في المقصود اولى من اعتبارهما في الوسيلة
وهي العبارة وقال الامام ابو حنيفة الخلفية
في حق التكلم اي التكلم بلفظ المجاز خلف عن
التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على
صحته بطريق الاستدلال لان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل العربية لا يجريان
في المعاني حقيقة فاعتبار الخلفية والاصالة
في التلفظ والتكلم اولى من اعتبارهما في المعنى
وهو الحكم ولما كانت الخلفية في نفس التكلم
عنده دون الحكم شرط صحة التكلم في الحقيقة
لغة بان يكون صالحا لافادة المعنى في نفسه
حتى يصير غيره مجازا منه عند التعذر سواء كان
صالحا لحكمه الاصلي اولا وعندهما لما كانت في الحكم

بشرط

بشرط ان يكون حكم الحقيقة متصورا في محله
على الاحتمال لكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه
المجاز في اثبات الحكم ويظهر ثمرة الخلاف في قوله
لاكبرن صنمه هذا ابني فانه لا يعتق عندهما
لانه لما كانت الخلفية في الحكم وحكم الحقيقة وهو
الخلافة من مادة غير متصور لاستحالة ان يمكن
ان يجعل مجازه وهو الحرية اللازمة له خلفا
عنه فلغا فصار كقوله اعتقك قبل ان اخلق
وعنده يعتق لانه لما كانت الخلفية في التكلم
بان كان نفس التكلم بقوله هذا ابني خلفا عن
التكلم به في محل الحقيقة وصح التكلم لافادته
المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا موضوعا لافادة
المعنى ولتعذر العمل بحقيقة عمل بمجازه المتعين
وهو العتق من حين ملكه البنوة اذ البنوة
في المملوك مستلزم له وان لم يبنوة لك لتعينه
بخلاف قوله اعتقك قبل ان اخلق اذ ليس له
حقيقة مفيدة للمعنى حتى يصح التكلم به وجه
البناء انه لما كانت الخلفية بين التكلمين فقط
عنده ولا مزاحمة بين الاصل والخلف واسكن
العمل بالاصل كان اولى وان كان الخلف متعارفا
مستعملا على حكم الاصل فكانت الحقيقة المستعملة

اولي وعندها لما كانت الحقيقة في الحكمين وحكم
المجاز المتعارف اقوى لاشتماله على حكم الحقيقة
كان اولي هذا حاصل ما ذكروا في هذا المقام
لكن الشبهة في مذهبهما ان شرط المصير الى
المجاز تعذر الحقيقة او هجرانه كما اذ لابد للمجاز
من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ومتى
امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز بالاتفاق
اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المهجورة عرفا
بالنسبة الى المجاز المتعارف عندهما والعرف
هو القرينة قوله و قد يتعذر الحقيقة والمجاز
مما اذا كان الحكم ممتنعا لما ذكر ان المجاز يصار
اليه عند تعذر الحقيقة عنده اراد ان يبين
ان ذلك اذا كان حكم المجاز ممكنا اما اذا امتنع
فلا كما اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي لاتصلح
بنتا له او تصلح ولكنها معروفة النسب لاتقع
الحرمة بهذا القول ابدا اي سواء اصر على ذلك
القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت
غيرانه اذا اصر عليه فالقاضي يفرق بينهما
لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو
كان لذلك لما شرط الاصرار كما في الرضاع بل
لانه صار ظالما يمنع حقها في الجماع لما اصر عليه

ولم

ولم يفرق بينهما فيفرق القاضي دفعا للظلم كما في
الايلاء والعنة خلافا للشافعي في التي يصلح
بنتا اما تعذر الحقيقة في التي لاتصلح بنتا
فظاهر واما في التي يصلح فلان اشتهار ثبوت
النسب من الغير يمنع ثبوته منه في حق الغير
لعدم اعتبار الاقرار على الغير ولا يثبت في حق
نفسه خاصة ايضا لتكذيب القاضي اياه في
هذا الاقرار لكونه اقرارا بالحرمة على الغير وهي
المراة لانها تحرم عليه به فقام تكذيبه مقام
الرجوع اذ تكذيب الشرع ليس بادنى من تكذيب
نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
فلم يثبت بخلاف الاقرار للعبد المعروف
نسبه لانه ليس باقرار على الغير في حق نفسه
اذ العبد لا يتضرر بالحرية واما امتناع حكم
المجاز في الصورتين وهو الطلاق المحرم
فلمنافاة بين الحرمة الثابتة بالطلاق
وبين الحرمة الثابتة بالبنية لان الحرمة
الثابتة بها تنافي النكاح والمحلية والحرمة
الثابتة بالطلاق يثبت النكاح والمحلية لانها
حق من حقوق النكاح فلم يجز ان يستعار
قوله هذه بنتي للطلاق المحرم بخلاف قوله

هذا بيّن فان الحرمة الثابتة به لا تنافي الملك
لان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه
لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز
عتقه من حين ملكه ايضا فصلح مجازا والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه وهو التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح لا يصلح للفظ له والذي
يصلح اللفظ له وهو التحريم المنافي لملك النكاح
ليس في وسعه اذ ليس له تبديل محل الحل
بحال فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
اي تحريم كان قوله والحقيقة تترك بدلالة
العادة لما اخر كلامه في بيان احكام الحقيقة
والمجاز الى ترك الحقيقة بدلالة العادة من
كمسئلة وضع القدم في الدار وبدلالة محل
الكلام كمسئلة اكل الفاكهة كما مر شرع
في بيان جميع ما يترك به الحقيقة في الشرعيات
مبتدا بدلالة العادة وذلك خمسة بالاستقرا
الاول دلالة العادة اي العرف او الشرع وذلك
لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به
ما سبق الى الافهام فاذا تعارفوا استعماله
لشئ ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان ذلك
كالحقيقة لوجود امارتها وهي المبادرة الى الفهم

وما

وما سواه لعدم العرف فيه كالمجاز لا يثبت الا
بقرينة وذلك كوضع القدم كما مر بيانه
وكالنذر بالصلاة والحج ونحوهما فانها تنقلب
عن معناها اللغوي من الدعا ومطلق
القصد الى الاركان المعهودة وزيارة بيت
الله تعالى على الوجه المخصوص حتى صارت
حقيقتها اللغوية مهجورة بحيث لا تخرج
عن العهدة بمباشرتها ولا يحنث بها اذا
حلف لا يصلي ولا يحج الثاني دلالة اللفظ
في نفسه وذلك على نوعين احدهما ان يكون
الاسم منبئا عن مسماه في مسماه ويكون في
بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند
الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد القاصر الفاقد
في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له فانه لا يحنث
باكل لحم السمك لان اللحم ينبئ عن الشدة
والقوة لغة يقال اللحم الحرب اي اشتد
واشتداد اللحم بالدم الذي هو قوي الاخلاط
والدم في السمك فرع عن تناول مطلق اسم اللحم
وقيل ان يقول لا يجوز ان يكون الاشتداد
داخلا في مفهوم اللحم او لا فعلى الاول لا يكون

لحم السمك من افراد حقيقة فلا يكون من
قبيل ما يترك به الحقيقة وعلى الثاني ينبغي
ان يحنث به ايضا لانطلاقه عليه لغة وشرعا قال
الله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فان قلت
عدم الحنث لعدم العرف اذ لا يسمى في العرف
لحما ولا يسمى بايعه لحاما ولا يستعمل استعمال
اللحم ومبنى الايمان على العرف قلت فيكون
من القسم الاول لا الثاني وكقوله كل مملوك
لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلانية للنقصان
الملك فيه اذ هو مالك يدا حتى كان احق
بمكاسبه ولم يملك المولى استكسابه ولا وطي
المكاتبة فلم يكن مملوكا مطلقا فلا يتناوله
اطلاق الملك لانه ينصرف الى الكامل خلاف
المدبر وام الولد حيث يدخلان فيه لان الملك
فيهما كامل وثانيهما ان يكون الاسم منبئا عن
القصور والتبعية في معناه وفي بعض افراد
ذلك المسمى نوع كمال وجهه اصالة فعند
الاطلاق لا يتناول الاسم ذلك الفرد الكامل
اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى فيتناول
ما كان تابعا من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة
بوجه كما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لا يحنث

باكل الرطب والرمان والعنب عند الامام
لانها اسم للتابع لكونها مشتقة من التفكه
وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي
متنعمين والتنعم انما يكون بشيء زايد على ما
ينتفع به العوام والبقا لان كل شخص لا يسمى
متنعما وبهذه الاشيا ينتفع العوام ايضا فلا
يتناولها مطلق الاسم ولما كان الاسم في الاول
منبئا عن الكمال وفي الثاني عن القصور قال
وعكسه فان قلت قد دخل الطرار تحت
اسم السارق وان كان في فعله صفة زايدة
قلت اسم السارق لا ينبئ عن النقصان
حتى يمنع دخول الفرد الكامل فيه بطريق
الدلالة قال بعض الافاضل لقايل ان
يقول ينبغي ان يحنث باكل الرطب والعنب
والرمان عنده فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة
اعتبارا للمجرد تناول الاسم ظاهرا اذ هو شبهة
في تحقق البر قلت تناول الاسم ظاهرا
وان كان شبهة لكن الحنث لا يثبت بالشبهة
اذ الكفارة المتعلقة به مما لا يجب بالشبهة
لما فيها من معنى العقوبة كما تقرر في موضعه
الثالث دلالة سياق النظم اي سوق الكلام

فانه يترك الحقيقة بقرينة لفظية كالتعقيب
بالكلام سابقة عليه او متاخرة كالاتي السياق
اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امراتي
ان كنت رجلا يترك حقيقته وهو التوكيل
الى التوبيخ مجازا بدلالة قوله ان كنت رجلا
وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت ان كنت
رجلا الرابع دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في
يمين الغور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى غدا فان حقيقة هذا الكلام
للعموم لدلالة لغة على ما صدر منكرا واقع
في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا
فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو
قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من
المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام
الداعي وانه قد دعاه الى تغد الغد الذي بين
يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام
الداعي به يتقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه
وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء
الذي دعوتني اليه كذا في التحقيق وهذا يناقض
ما ذكره كسفه من ان المصدر اذا لم يكن مذكورا
صريحا لا يصح فيه نية التخصيص لانه لا عموم

له حتى قال في مسئلة ان غسلت ان نية
التخصيص لا تصح لان المصدر فيه غير مذكور
فلا يقوم مقام الاسم وقاله ايضا فيه ولا يقال
انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه مذكور
في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم
كانه غير ثابت الخامس دلالة محل الكلام فان
المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز
مرادا للمتعذر كما في قوله لا آكل من هذه النخلة
وكقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطا والنسيان سقطت حقيقة كل
واحد منهما من قبل ان عين فعل الجوارح لا يحصل
بمجرد النية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع
بل واقع والنبي عليه السلام معصوم من الكذب
فصار ذكر العمل والخطا والنسيان مجازا عن
حكمه وهو نوعان احدهما حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد وثانيهما حكم الاخرة وهو
الثواب والعقاب وهما مختلفان اذ الاول مبني
على وجود الاركان والشرائط وعدمها والثاني
على صحة العزيمة وفسادها فيوجد احدهما
بدون الاخر كمن صلى رياء راعيا الشرائط والاركان
ومن صلى متوضيا بماء نجس غير عالم به ولما

اختلف النوعان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح
الاحتجاج به على اشتراط النية في الوضوء وعلى
عدم فساد الصلاة بالاكل مخطئا وناسيا كما
ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه الا بدليل
يقترن به يرجح احد محتمليه وهو النوع الاول
اذ النوع الثاني مراد بالاجماع فانتفى الاول
لعدم جواز عموم المشترك قال العلامة صاحب
الكشف والتحقيق وفيه نوع اشتباه فان
الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك
اللفظي وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل
واحد من المعاني كالقرء دون المعنوي وهو
ان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم
اشياء مختلفة كالحيوان والحكم من هذا القبيل
لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول
الجواز والفساد والثواب والعقاب بهذا المعنى
العام لا باعتبار كونه جوازا او ثوابا وما ذكر
في بعض الشروح من انه يتناول الجواز والفساد
والثواب والاثم قصدا لان هذه احكام شرعية
كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان
مشتركا لفظيا حكم اذ لا تعارف فيه ولا دليل عليه
وقال بعض الافاضل هذا المنع خارج عن قانون

التوجيه

التوجيه بيانه ان الشافعي يستدل بهذين
الحديثين على ما ذكر من الاحكام فقال علماؤنا
رحمهم الله تعالى رد ما عليه انما يستقيم الاستدلال
بهما ان لو كانا غير محتملين وهو ممنوع ثم بينوا
وجه الاحتمال بان لفظ الحكم مشترك على وجه
الستد فليس للمستدل الا الجواب عن المنع
لا منع الستد او نقول بوجه الظهر وهو ان الشافعي
رحمه الله لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي وبنى
الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بنا ما ذكرت
من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا
لفظيا وهو ممنوع فيكون قول المعلم لا يجوز
ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه
على ما لا يخفى على ان الاضافة في قولهم حكم الدنيا
وحكم العقبى تنسبه لاحد معنييه اما رة
الاشتراك اللفظي يقال عين الذهب وعين
الميزان وعين اللسان والمتواطي بمعزل
من ذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن
لا يقر نا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال
والتواطو لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم منه
المراد الا بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار
على افراد المتواطي قال الامام في المحصول

استلزم النوعان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح
الاحتجاج به على اشتراط النية في الوضوء وعلى
عدم فساد الصلاة بالاكل مخطئا وناسيا كما
ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه الا بدليل
يقترن به ترجح احد محتمليه وهو النوع الاول
اذ النوع الثاني مراد بالاجماع فانتفى الاول
لعدم جواز عموم المشترك قال العلامة صاحب
الكشف والتحقيق وفيه نوع اشتباه فان
الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك
اللفظي وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل
واحد من المعاني كالقرء دون المعنوي وهو
ان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم
اشياء مختلفة كالحيوان والحكم من هذا القبيل
لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول
الجواز والفساد والثواب والعقاب بهذا المعنى
العام لا باعتبار كونه جوازا او ثوابا وما ذكر
في بعض الشروح من انه يتناول الجواز والفساد
والثواب والاثم قصدا لان هذه احكام شرعية
كالعين يتناول اليقبوع والشمس قصدا فكان
مشتركا لفظيا بحكم ان لا تعارف فيه ولا دليل عليه
وقال بعض الافاضل هذا المنع خارج عن قانون

التوجيه

التوجيه بيانه ان الشافعي يستدل بهذين
الحديثين على ما ذكر من الاحكام فقال علماؤنا
رحمهم الله تعالى رد عليه انما يستقيم الاستدلال
بهما ان لو كانا غير محتملين وهو ممنوع ثم بينوا
وجه الاحتمال بان لفظ الحكم مشترك على وجه
السند فليس للمستدل ان الجواب عن المنع
لامنع السند او نقول بوجه اظهر وهو ان الشافعي
رحمه الله لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي وبنى
الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ما ذكرت
من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا
لفظيا وهو ممنوع فلم يكن قول المعلم لا يجوز
ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه
على ما لا يخفى على ان الاضافة في قولهم حكم الدنيا
وحكم العقبى تسببه لاحد معنييه امارة
الاشتراك اللفظي يقال عين الذهب وعين
الميزان وعين اللسان والمتواطي بمعزل
من ذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن
لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال
والتواطو لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم منه
المراد الا بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار
على افراد المتواطي قال الامام في المحصول

اللفظ اذا كان محتملا لمعاني كثيرة ولم يكن حمله
على بعضها اولى من الباقين كان مجملا ثم تناول
اللفظ لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد
مشترك بين الكل وهو المتواطي كقوله تعالى
وانواحقه يوم حصاده اولا بمعنى واحد وهو
المشترك الى هذا كلامه في شرح المعنى قال
العبد الضعيف المستفيد من كلام العلامة
دفعا للطعن عنه ماذكره العلامة في الواقع
جواب عن المنع لامنع السند كما زعم بيانه
انه لما اثبت كونه مشتركا معنويا وهو عام
حقيقة انتفى الاجمال وهو المدعى اذ المجمل
مالا يمكن العمل به قبل البيان اومالا يفهم
المراد منه الا بالاستفسار كما ذكر والعام
يمكن العمل به قبل البيان ويفهم المراد منه
قبل الاستفسار بحمله على جميع افراده واذا
امكن فلا حسن لقوله وقد يحسن الاستفسار
على افراد المتواطي على مالا يخفى ويحمل كلام
المصنف اذا لم يمكن الحمل على جميع المعاني وعلى
البعض المعين وابن قال العلامة لم لا يجوز
ان يكون مشتركا معنويا حتى يكون خارجا
عن التوجيه فخرج الوجه الاول والاظهر عن التوجيه

لان

لا ما قال العلامة والاستدلال بالاضافة
ايضا غير موجه اذ قد يضاف العام الى بعض
افراده اضافة بيانية كما يقال رجال بني تميم
ورجال بني اسد فلا يكون دليل الاشتراك
اللفظي والله الموفق قوله والتحريم المضاف
الى اخره انما اردف هذه المسئلة مسئلة
ترك الحقيقة لما توهم بعضهم من ان التحريم
المضاف الى الاعيان نحو حرمت عليكم امهاتكم
وحرمت عليكم الميتة وحرمت الخمر لعينها
يكون مجازا عن الفعل بدلالة محل الكلام
اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا
عما هو مقدوره ومقدوره هو الفعل اذ الاعيان
ليست مقدورة له فدله ان المراد تحريم الفعل
اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر فناسب
ان يذكر عقيب مسئلة ترك الحقيقة بدلالة
محل الكلام لكن هذا باطل عند الشيخين رح
وصاحب الميزان والمصنف عليهم الرحمة
بل هو حقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل
وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل وان
الاحتجاج في تحريم وطي الامهات وتحريم اكل الميتة
غير صحيح بهذه الاية وهو مذهب الكرخي

على ما ذكره المصنف في الكشف وذكر صاحب
التحقيق في كشفه ان مذهب الكرخي هو المذهب
الاول فيحتمل ان يكون عنه روايتان لنا انه
يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح
وصف الفعل بها ومعنى اتصافه بها خروجه
من ان يكون محلا للفعل شرعا فاذا امكن
الحمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري
ولان الحرمة عبارة عن المنع كما ذكر قال
الله تعالى وحرمنا عليه المراضع اي منعنا
فيوصف الفعل بها على معنى ان العبد منع
عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا
والفعل ممنوعا عنه ويوصف العين بالحرمة
على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا
فيها فتصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا
عنها وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد
لانتفاء الفعل فيه بالكلية وانقطاع تصوره
اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي
في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل
والقدرة عليه فاما اذا صبه بعد النهي كان
الانتفاء فيه اقوى لفوات المحل فاذا امكن
اتصاف العين بالحرمة بهذا الطريق فجعله

مجازا

مجازا عن الفعل خطأ هذا ما قالوه قيل وفيه
بحث وهو انه لا يندفع المجاز بهذا لان تحريم
العين على هذا التفسير عبارة عن منع
محليتها له شرعا فيكون منعا لصفة من
صفاتها وهو محليتها لا منعا حقيقة لان
العين باقية بعد التحريم والقدرة على التصرف
فيه متحققة حقيقة فيكون مجازا ايضا لكن
لا يكون مجازا عن تحريم الفعل فعلى هذا لا وجه
لجعله حقيقة عند اضافته الى العين الا ان
يقال ان التحريم في الشرع له معنيان احدهما
جعل الفعل موجبا للعقاب والترك
موجبا للثواب والثاني اخراج الشيء عن محلية
الفعل المقصود منه فانه يكون عند اضافته
الى العين مستعملا في المعنى الثاني فيكون
حقيقة لا مجازا ويكون مشتركا في الشرع
قلت المعنى الثاني للتحريم ان كان مجرد
الاصطلاح فلا مشاحة فيه والا فالسؤال
باق والاولى ان يقال تحريم العين بمعنى
اخراجها عن محليتها للفعل حقيقة بالنسبة
الى صرف التحريم الى الفعل وان كان مجازا في نفسه
اذ اقرب المجازات بمنزلة الحقيقة بالنسبة الى ابعدها

قوله ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني لما كان
شطر من مسايل اللغة مبني على الحروف
التي لها معان مثل الباء في بزيد جرت عادة
الاصوليين في البحث عنها فبعضهم اوردها
في اخر الكتاب تتميما على ان البحث عنها ليس
من وظيفة الاصول بالاصالة وانما هو من
وظيفة النحو وبعضهم اوردها في اخر
بحث الحقيقة والمجاز لانها تنقسم الى حقيقة
ومجاز واليه اشار بقوله ويتصل بما ذكرنا
حروف المعاني وانما سميت حروف المعاني
لانها موضوعة لمعان تتميزها عن حروف
المباني التي يتركب الكلمة عليها وركبت منها
فانها لا تدل على معنى بحدها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او الفاء في من حروف
المعاني والا فمن حروف المباني ثم ذكر المصنف
بعض الاسماء التي استعملت الحروف مثل
قبل وبعد وغيرها لمناسبة بينه وبينها
لاعلى انه من الحروف فلا حاجة الى ما يقال
سمي الجميع حروفا تغليبا او مشبتها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا
الحروف على مطلق الكلمة قوله فالواو لمطلق

العطف

العطف قدم حروف العطف لكثرة وقوعها
وقدم منها الواو لهذا المعنى ولكونها اصلا
في باب العطف اذ العطف للمشاركة والواو
تدل على مجرد الاشتراك من غير تعرض
لمعنى اخر بخلاف سائر الحروف فانه يدل
على العطف مع زيادة خصوصية ولكونها
بمنزلة المفرد من المركب بالنسبة الى سائرها
لهذا المعنى قالوا لمطلق العطف اي مجرد
جمع الشيئين وتشريكهما في الثبوت مثل قام
زيد وقعد عمرو او في حكم مثل قام زيد وعمر
او في ذات نحو قام وقعد زيد من غير دلالة
على مقارنة ومعية اي اجتماع في الزمان
كما زعمه البعض من مذهب ابي يوسف
ومحمد عليهم الرحمة والاعلى ترتيب اي تاخر
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما توهم من اهل
الامام هذا هو مذهب جمهور اهل اللغة والشرع
وقد نص عليه سيبويه في كتابه في سبعة عشر
موضعا وقال ابو علي الفارسي اجمع نحاة
البصرة والكوفة على انها لمطلق الجمع والنقل
عنهم حجة في هذا الباب وقد يستدل على نفي
الترتيب بانها لو كانت موضوعة لذلك لكانت

قولنا ضرب زيد وعمرو بعده تكرارا لدلالة الواو
على كون ضرب عمرو بعد ضرب زيد وعلى نفي
المقارنة بما لو كانت موضوعة لهما لكان قولنا
جاءني زيد وعمرو قبله تناقضا لدلالة الواو
على تاخر عمرو في المجئ ودلالة قبله على تقدمه
فيه ويجاب عن الاول بمنع لزوم التكرار لاستعمال
لفظة بعده على فايدة وهي منع حمل الواو على
الجمع المطلق تجوزا فيكون تاكيدا لدفع توهم
المجاز وعن الثاني بمنع لزوم التناقض بحمله
على المعنى المجازي بقرينة كلمة قبله فسقط
ما قيل ان الاصل عدم التجوز اذ المصير اليه
شايع بل واجب عند وجود القرينة قوله
وفي قوله لغير الموطوة ظن بعض اصحابنا
عليهم الرحمة ان الواو للترتيب عند الامام
والمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسيلة
وهي ما لو قال لغير الموطوة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عنده
وثلاث عندهما فلو لم يكن للترتيب عنده
لوقع ثلاث عنده ايضا كما لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة
عندهما لوقع واحدة عندهما ولغا ما بعده

كما لو

كما لو قال لغير الموطوة انت طالق وطالق وطالق
وجوابه بالمنع والنقض والحل اما المنع فهو انه
لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في بعض
موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من
الواو لجواز ان يكون مبنيا على امر اخر فالصورة
الجزئية لا تثبت القاعدة الكلية واما النقض
فهو انما لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في قوله
لغير الموطوة انت طالق وطالق وطالق بالتخيير
والثلاث في قوله انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو
ان الاختلاف المذكور مبني على اصل اخر وهو
ان تعليق الطلقات بالشرط معاطفة على
وجه يتصل الاولى بالشرط على التمام والثانية
بواسطة الاولى والثالثة بالواسطتين موجبه
الافتراق في الوقوع لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيتصل بها التعليق بالشرط بلا واسطة شئ
وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق
الاولى بواسطتها وكذا الثالثة بعدها بواسطتهما

واذا كان تعليق الاجنبية بالشرط على وجه التعاقب
دون الاجتماع وكان وقوعها ايضا كذلك لان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي
المنجز تبين بالاولى فلا يبقى للثانية والثالثة
محل بمنزلة الجواهر المنظومة يتزل عند الانحلال
على الترتيب المنظوم به وهذا الموجب لا يتغير
بالواو بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الاجنبية تتعلق
بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجنبية
فانها تتعلق بالشرط دفعة لان اول الكلام
يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير
اوله فلا يكون تعاقب في التعليق حتى يلزم
التعاقب في الوقوع وقالا موجبه الاجتماع لان
الثانية جملة ناقصة فشاركت الاولى وهو
في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فلم تكن
الجملة الثانية متاخرة عن الاولى الا في
حق التكلم والتعاقب في حق التكلم لا يستلزم
التعاقب في حق الوقوع اذ هو زمان وجود الشرط
لان زمان التكلم لا يبرى ان الجملتين اذا تعلقتا
بالشرط بلا واسطة على وجه الافتراق بان قال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال بعد زمان
ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلقتين يقعان

معا

معا عند دخول الدار وان حصل الافتراق
بينهما تكلما وهذا الموجب لا يتغير بالواو ولكن
الامام فرق بينهما بان التعليق بشرط واحد
في زمان واحد كتعليق الدرر في سلك واحد
يقعن عند الانحلال على الوجه المعلق
والتعليق بالشرط في ازمنة متفرقة كتعليق
الدرر في سلك متعدد يقعن معا عند الانحلال
على الوجه المعلق فافترقا قوله ولو قال
لغير الموطوءة الخ ذكر هذه المسئلة لدفع توهم
ان الواو للترتيب استدلالا بهذه المسئلة فقال
انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني لصدوره من اهله في محله وعدم
ما يدل على القران في الكلام وعدم المغير في
اخره حتى يتوقف اوله على اخره ولغى
الثاني والثالث لعدم المحل ثم قال ~~ابو يوسف~~
ابو يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم
بالثاني وقال محمد يقع عند الفراغ من التكلم
بالثاني والثالث لجواز ان يلحق باخره ما يغير
اوله كالشرط والاستثناء وقوله ابي يوسف
اصح لان وقوع الاول لو توقف على الفراغ من
الثاني والثالث لوقعن جميعا لوجود المحل مع

صحة التكلم قوله واذا زوج امتين الي اخره
هذه المسئلة تؤخذ ايضا ان الواو للترتيب فازاله
ببيان ان نكاح الثانية انما يبطل لفوات الاجازة
لا لاقتضاء الواو للترتيب وتوضيحه ان هذا
الكلام انما يتوقف على احدهما اذا كان في احدهما
ما يغير اولهما كما مر ولم يوجد هنا ما يغير اولهما
لان عتق الثانية ان ضم الي الاولي لا يتغير عتق
الاولي فلا يتوقف الاول وهذا التقرير اولي مما
ذكره المصنف في الكشف وهو ان عتق الثانية
ان ضم الي الاولي لا يتغير نكاح الاولي يعرف
بالتامل واذا لم يتوقف يعتق الاول قبل التكلم
في الثانية لصدور التصرف من الاهل في المحل
وعتق الاولي يبطل محلية الوقف في حق الثانية
لا تبقي الثانية محلا للنكاح الموقوف بعد ما
اعتقت الاولي اذ لاحل للامة على الحرة لقوله عليه
السلام لا تنكح الامة على الحرة فنكاحها لا ينعقد نكاح
الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها مع نكاح الحرة
اذ النكاح الموقوف معتبر بابتدا النكاح فلما
لم يتوقف يبطل نكاح الثانية قبل التكلم
بعتقها فلم يصح التدارك من بعد لفوات
المحل بحكم التوقف قيل لقائل ان يقول

ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة
لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت الحل
ولا مراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة
على الحرة الا النكاح التام النافذ واذا اريد به
الموقوف ايضا يلزمه الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت هذا الاعتراض في غاية السقوط اولم
يبطل النكاح للتوقف ولا فايدة فيه لعدم النفاذ
على تقدير الاجازة والمراد بالنكاح مطلق
العقد الشامل للنافذ والموقوف فلا يلزمه
الجمع واعلم انه لا حاجة الي التقييد بقوله بغير
اذن الزوج في غرضنا هذا وعلي تقدير التقييد
لا بد ان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج
اذ لا يجوز ان يتولي الفضولي الواحد طرفي النكاح
خلافا لابي يوسف وقبل الخلاف فيما اذا
تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف
على هذا لا حاجة الي التقييد بالقبول وانما
قيد به فخر الاسلام وتبعه المصنف لانه جعل
الحكم توقف النكاح علي رضي كل من المولي والزوج
ولا يخفي انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعا قوله واذا زوج رجلا اختين الي اخره

هذه المسئلة توهم ان الواو للقران فدفع ذلك
بان بطلان نكاحهما ليس باقتضاء واو العطف القران
بل لان صدر الكلام يتوقف على اخره لوجود
المغير كما مر غير مرة وفي هذه المسئلة قد وجد
المغير لان نكاح الثانية اذا تم الى الاولى يبطل
نكاحها للجمع بين الاختين وقد وضع صدر
الكلام لجواز النكاح فتوقف فصار كانه قال اجزت
نكاحهما فبطل نكاحهما فجاء القران من ضرورة
التوقف وان اجازهما متفرقا يبطل نكاح الثانية
ويصح نكاح الاولى لان التوقف انما هو في حالة
الوصل لا الفصل تمامه في الشرط والاستثناء وقوله
في عقدتين لدفع توهم ان فساد نكاحهما للجمع
بين الاختين في عقد لا من حيث التوقف
والاجازة معا قوله وقد تكون الواو للحال
لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفته حقيقة
فيناسب معنى الواو لاشتراكهما في وصف
الجمعية تمامه في قوله ادلي الفا وانت حر فات
الواو فيه للحال لامتناع العطف لكمال الانقطاع
بين الجملتين الطلبية والخبرية فيفيد ثبوت
الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تنادي
الالف فلا يثبت الحرية قبلها وهذا كون الحال

قيدا

قيدا للعامل اي يكون مضمون حصول العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دليل
على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
الحال للقطع بانه لا دلالة بقولنا ايتني وانت
راكب الا على كونه راكبا حال الاتيان وقد
يتوهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل
لكونها قيدا له وشرطا فيلزم ان تكون الحرية
سابقة على الاداء وليس كذلك ويجاب عنه بانه
من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا
او هي حال مقدرة اي ادلي الفا مقدرا الحرية
في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب
الامر اي ادلي الفا فتصير حرا او الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر
عن الاداء بدلالة غرض المتكلم ويرد على الاول
بان القلب لا يكون الا في كلام العرب العرباء
الذي لا مدفع له وعلى الثاني بان الحال المقدرة
انما تصار اليها عند تعذر الحال المحققة وذلك
فيما لم يستقم مقارنتها للعامل كقوله تعالى
فادخلوها خالدين وهنا يصح مقارنة الحرية
مع الاداء لان تقدير العبد للحرية لا يوثر في حريته
لانه يتمنى الحرية دايما وعلى الثالث بان هذا

اصطلاح ووضع اللغة من عنده اذ لو قال جيبني غدا وانت مسرع لا يكون معناه جيبني متسرعا فلو كان معنى الكلام متسرعا لم يبق الحال والواو الحال كذا قيل والكل غير وارد يعرف بالتامل في قوله بدلالة غرض المتكلم قوله وقد يكون لعطف الجملة زعم بعض اصحابنا ان الواو الداخلة بين الجملتين للنظم والابتداء والاصح انه للعطف كما هو اصله فيفيد الجمع بين حصول مضمون الجملتين فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان الثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر انما وجبت لضرورة افتقار الثانية اليه اذا لم يذكر لها الخبر فاذا ذكر اندفعت وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند الامام حتى اذا طلقها لم يجب له شئ وقالا الواو فيه للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة كانه قال طلقني في حال ما يكون لك الف او مستعار عن الباء وبدلالتها فكان بمنزلة ما لو قال احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم وله ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة حقيق بان يراد الا بدليل والمعاوضة لا تصلح دليلا لانها امر زايد في الطلاق لانه يكون بلا عوض

غالبا

غالبا اذ عادة الكرام الامتناع عن اخذ العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها لم تشرع بدون البدل فصلحت دلالة على تراخي الحقيقة قيل وفيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارضة لكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين فالحمل على الحال اولى من الالغاء والجواب ان ذكر الالف في مقابلة الطلاق لا يصح قرينة اذ الغالب فيه الامتناع عن العوض كما ذكر على ان لزوم الالغاء ممنوع اذ العطف صحيح بلا اشتراط الاتحاد بين الجملتين عند كثير من النحويين اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى وهنا كذلك اذ يجوز ان يكون المعنى طلقني لاحاجة لك الي ولك الف لتشتري بها جارية فسقتع بها او تتزوج بها اخرى او عمل على الوعد والمواعيد غير لازمة قال الامام فخر الاسلام ولك الف ليست بصيغة الحال لانها تكون فعلا او اسم فاعل والالف ليس كذلك واما قوله اذ الي الفا وانت حر فصيغته للحال لانه في معنى انت محررا وعتيق وقال المصنف في الكشف وهذا مشكل عندي

لان الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل ثم قال
بعض الناس الحال لا يكون اسم جوهر لكنه
غلط فقد حكي عن سيبويه هذا خاتمك حديدا
فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا
على ان كلامنا في الجملة التي تقع حالا فلم يشترط
فيها احد ذلك وكيف يقال ذلك والحال هي
الجملة باسرها والفاعل جزء منها ويمكن ان
يجاب عنه بان كلامه ما وقع بان الجملة اذا وقعت
حالا لا بد ان تشتمل على فعل او ما يشتق منه
سواء كان اسم فاعل او غيره ليكون منبئا هيئة
الفاعل او المفعول غاية الامر انه عبر عن جزء
الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تسامحا
والكلام على فهم السامع اذ الكلام في الجملة
والفعل واسم الفاعل جزؤها والا فكيف يخفى
عليه هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق
والتدقيق كذا قال بعض الافاضل قوله
والفا للوصل والتعقيب اي الفا تقتضي
ان يكون الثاني بعقب الاول بلا مهلة فيتراخي
المعطوف عن المعطوف عليه في الوجود بزمان
وان لطف اي وان قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا والقران

ليس

ليس بموجب له والتعقيب فيما علي حسب
ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما
زمان كثير كقوله تعالي ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وقوله
تعالي الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح
الارض مخضرة وانما قلنا انها للتعقيب لاتفاق
ائمة اللغة على ذلك قال الشيخ عبد القاهر
اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك
الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد
يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب
الشرط بالفاء فعرف ان اعرف المعنيين هو
الاتباع ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاولى
بلا تراخ حتى لو دخلت اولا الثانية ثم الاولى
او دخلت الثانية بعد زمان متراخ وهو اليوم
فصاعدا لم يقع الطلاق نص عليه الشارح المحقق
عليه الرحمة اذ الشرط شيئان ان يدخل على
الترتيب ولم يتخلل بينهما تراخ والمجموع ينتفي
بانتفاء اي جزء كان فلا يوجد المجموع الا بجميع
اجزائه قوله ويستعمل في احكام العلل اي

لاجل ان الفا للتعقيب يستعمل في المعلول اذ هو مرتب على العلة وموخر عنه في الرتبة فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر يكون قبولا للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب وهي للترتيب على وجه التعقيب ولا يترتب الحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول لان العتق حكم الملك اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك لا يثبت الا بالقبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضا تصحيحا لقوله بخلاف ما لو قال هو حر او هو حر لعدم ما يوجبه الترتيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية السابقة وانكارا له على الايجاب كانه قال كيف يبيع وهو حر والقبول في البيع بان يجعل انشا الحرية في الحال بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك قوله وتدخل على العلل الى اخره الاصل ان لا تدخل الفا على العلل لانها متقدمة على الاحكام فلا يكون عقيبها الا انها قد تدخل على العلل اذا كانت مما يدوم لانها اذا كانت دايمة كانت متراخية عن ابتدا الحكم في حالة الدوام فيتصور فيه التعقيب كما يقال اسكر فقد اتاك الغوث اي

المغيث

المغيث باعتبار ان الغوث الذي هو علة الاسكار يدوم بعد ابتداء الاسكار فيبقى بعده وقال صاحب التنقيح انما تدخل الفا على العلل لان المعلول اذا كان متصورا من العلة يكون علة غايية للعلة فيصير العلة معلولا فتدخل الفا على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وهذا مشكل فان الامر بالتزود ليس علة غايية لكون خير الزاد التقوى ولا الاسكار لاتيان الغوث وانما علة غايية للاخبار بذلك وايضا المعلول الذي هو علة غايية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفا معلولا وكقوله اذا لقيت الغا فانت حر فان الفا فيه للتعليل فيكون المعنى اذا لقيت الغا لانك حر فيعتق الحال وان لم يود لكن الحرية مما يدوم فاشبه المتراخي وانما لم يجعل قوله اذا لقيت الغا علة وقوله فانت حر حكما ثابتا به كما هو حقيقة الفا والا اصالحة لاضافة الحرية اليه ليكون تعليقا للحرية بالاداء ويصير كانه قال ان ادیت الي الغا فانت حر لانه لا يحتاج الي اضمار

الشرط والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا ضرورة ولا يعارض بان دخول الفاء على العلة
ايضا خلاف الاصل كما بينا لان فيما ذهبنا
اليه عملا بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما
كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من
الاضمار كذا قيل لكن يبقى فيه شئ وهو ان
الاضمار وان كان خلاف الاصل لكن فيه عمل
بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون الاضمار
اولى لاعمال الحقيقة من كل وجه قوله
ويستعار لمعنى الواو اذا قال له درهم فدرهم
يلزمه درهمان عندنا ودرهم عند الشافعي
له ان ما هو موجبه الفاء وهو العطف مع الترتيب
لا يتصور هنا اذ لا ترتيب في الاعيان فانه لا يقال
هذا الدرهم اول وهذا اخر لان الترتيب انما
يتحقق فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل فيكون
صلة للتاكيد كانه قال درهم فبدرهم ولنا
ان الفاء للعطف مع الترتيب كما ذكر فيقتضي
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب
ان يكون الثاني غير الاول لكن لما تعذر اعتبار حقيقة
الفاء وهو الترتيب هنا لما ذكر لزم صرف الترتيب
الى الوجوب اي له علي وجوب وبعده اخر اف

يقال

يقال لما تعذر حقيقته جعل مجازا عن الواو
لمشاركتهما في نفس العطف وفي جعله مبتدا
اضمار فيه ترك الحقيقة والفاء الفار من كل وجه
فيما ذكرنا وان كان ترك الحقيقة من وجه
فتبين اعتبارها من وجه لانه وان فات
معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي
هو اصل فيها مع رعاية صفة التعقيب في
الوجوب ورعاية الحقيقة من وجه احق من
الالغاء من كل وجه فان قلت التعقيب
في الوجوب لا يتصور ايضا لان وجوب الثاني
بعد الاول متصلا به لا يمكن اذ لا بد من
مباشرة عقد اخر بعد وجوب الاول فيفصل
لا محالة قلت قد ذكرنا ان التعقيب فيها على
حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان
كان بينهما زمان كثير ومقدار زمان مباشرة
عقد اخر لا يخل بالتعقيب عادة قوله وشرط
للتراخي لاحلاف ان كلمة ثم موضوعة للعطف
على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق
بهما لكن الخلاف في ظهور اثر التراخي فقال
الامام يظهر اثره في الحكم والشكل جميعا حتى

جعله كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف
قولا بكماله التراخي اذ الكلمة موضوعة لمطلق
التراخي وهو ينصرف الى كماله وذلك بان يثبت
التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم
فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وقالا التراخي
راجع الى الحكم والوجود اي يوجد مدلول الكلام
متراخيا دون التكلم لانه متصل حقيقة فلا يمكن
جعله منفصلا وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار والمسئلة على اربعة اوجه
اما ان يؤخر الشرط او يقدم وعلى كلا التقديرين
اما ان تكون المراة مدخولا بها او لا فعندهما
يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة ويقعن
على الترتيب الا اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا
عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها
تطلق واحدة ويلغو الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة
وعند الامام اذا اخر الشرط في غير المدخول بها
يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار
بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على
اخره وان وجد المغير فيقع الاول في الحال
ويلغو ما بعده لعدم المحل وان قدم الشرط

تعلق

تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث
لحصول البينونة بالثاني وفائدة تعلق
الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق لا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا
لان الكلام لما انقطع عن الاول وصار بمنزلة
السكوت حتى ظهر انقطاع في عدد
التعلق بالشرط لا يثبت به شركة فيما تم به
الاول فبقي قولهم ثم طالق غير مفيد لكونه
خبرا بلا مبتدا بمنزلة ما لو استانف به لانا
نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود هنا فاما التعليق بالشرط فمبني
على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص
بحرف الفاء الذي يوجب الوصل وفي المدخول بها
سواء قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط ما يليه
ووقع الثاني والثالث في الحال وهذا ظاهر
قوله وفي قوله عليه السلام فليكفر يمينه
الى اخره قد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو لما بينهما
في معنى العطف اذا قامت قرينة كقوله
تعالى ثم كان من الذين امنوا بعد قوله فك
رقبة او اطعام اذ الايمان شرط لصحة سائر
الاعمال فيكون مقدما عليها لا متراخيا وقوله

عليه السلام من حلف على يمين و راي غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير فان كلمة ثم محمول على الواو لقرينة الامر اذ لو عملنا بحقيقة ثم لامتنع العمل لحقيقة الامر الذي هو الوجوب وهو قوله فليكفر اذ التكفير بالمال قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الخلاف في الجواز وانما لم يعمل بحقيقة ثم مع عمل الامر على المجاز وهو الاباحة مع ان اخذ المجازين ليس باولى من الاخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه ولان فيه ترك العمل بحقيقة ثم فقط و في عكسه ترك الحقيقة من وجهين احدهما وهو انه عليه السلام علق التكفير بالامرين بالحلف وبروية الحنث خيرا وجواز التعجيل عند من قال به لا يتعلق بالخيرية اصلا لان فيه المصير الى المجاز قبل اوانه ولان فيما قلنا عملا بالرواية المشهورة الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر يمينه و كلمة ثم محمولة على حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعد الحنث

اجماعا

اجماعا فتعين حملها على الواو فلا يجوز التعجيل التكفير بالمال قبل الحنث كما ذهب اليه الامام الشافعي ولا يقال لما صار بمعنى الواو جاز كيف ما كان عملا باطلاق العطف لانا نقول انما حملنا ها على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحمل هذا الفرض فجعلناه مقيدا بترتب الكفارة على الحنث قوله وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله معنى الاعراض ان يجعل الاول في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه على ما عليه المحققون من اهل العربية فنحو جاني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدمه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضي عدم المجيء قطعا واما اذا انتقض اليه لا نحو لا جاني زيد لا بل عمرو فهو يفيد عدم مجيء زيد قطعا واما المنفي فالجمهور على انه يفيد ثبوت الحكم للثاني مع السكوت في الاول فمعنى ما جاني زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو مع احتمال مجيء زيد وعدمه وقيل يفيد انتفاء الحكم عن الاول حتى يفيد في المثال المذكور عدم مجيء زيد البتة كما في لكن و مذهب المبرد انه يفيد

بعد النفي نفي الحكم عن الثاني والاول مسكوت
عنه او الحكم متحقق الثبوت له فمعنى ما جاني
زيد بل عمرو بل ماجاني عمرو فعدم مجيء عمرو
متحقق ومجيء زيد وعدمه على الاحتمال او مجيئه
متحقق وفي كلام اهل الاصول ما يدل على ان
معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني لانهم قالوا ان الاعراض عن
الاول انما يصح اذا كان الاول محتملا للمرة
والرجوع والاضراب بمنزلة العطف المحض فيفيد
اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل
الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق
واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لم يملك
ابطال الاول والرجوع عنه لان تدارك الغلط
انما يمكن في الاخبار لاحتماله الصدق والكذب
لا في الانشاء الذي هو اخراج من العدم الى الوجود
حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل
ثنتين تطلق ثنتين ولو قال له علي الف درهم
بل الفان يلزمه الفان عندنا لانه اخبار عن
مقصوده تدارك الغلط باثبات الزيادة
عادة فكانه قال بل مع ذلك الالف الف اخرى عند
زفر ثلاثة الاف لانه اثبت الاول وابطل الثاني

لكنه غير مالك لابطاله فلزماه قوله ولكن
للاستدراك بعد النفي الاستدراك رفع التوهم
الناشي من الكلام السابق يقال ماجاني زيد
لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا
بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح
انه يقال لمن توهم ان زيدا جاك دون عمرو
ويقع بين مفردين وجملتين ففي المفردين
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن
عمرا ولا يجوز رايت زيدا لكن عمدا لان وضعها
للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب
ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وفي
الجملتين لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والايجاب لان الجملة المعطوفة
تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل
النفي فيكون ما قبلها مثبتا نحو جاني زيد لكن
عمرو لم يجيء وماجاني زيد لكن جاني عمرو
والمراد من اختلاف الجملتين الاختلاف من
حيث المعنى سواكانتا مختلفتين لفظا نحو ما
جاني زيد لكن جاني عمرو او لا نحو ما سافر زيد لكن
عمرا حاضر فظهر مما ذكرنا ان قول المصنف للاستدراك

بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد وهذا
اشارة الى الفرق بين لكن وبل فان بل موضوعة
للاستدراك بها مطلقا سواء كان بعد النفي او
الاثبات ولكن موضوعة للاستدراك بها بعد
النفي اذا وقعت بين المفردين وقد يذكر فرق
اخر وهو ان موجب بل نفي الاول واثبات الثاني
وضعا حتى ان في جاءني زيد بل عمرو نفي مجيء
زيد بكلمة بل وموجب لكن اثبات ما بعدها
ونفي ما قبلها ليس من موجبها بل هو مفهوم
الى دليله وهو النفي الموجود فيه صريحا ولا يخفى
ان هذا الفرق مبني على ان معنى الاضراب
الابطال ونقض الحكم الاول لاجعله في حكم
المسكوت عنه والاولى ان يقال في الفرق
ان بل اضراب عن الاول كانه ليس بمذكور
والحكم هو في الثاني فقط حتى لا يكون في العطف
ببل الا اخبار واحد لكن في لكن اضراب عن
الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران
نفي واثبات قوله غير ان العطف به انما يصح
عند اتساق الكلام وذلك بشيئين احدهما ان
يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
لتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير

غير محل النفي حتى لا يتناقض اول الكلام واخره
مثال حصول الشيئين وفوات الاول رجل
في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له
ما كان لي قط لكن لفلان فان وصل كلامه فهو
للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله
ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكن يحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره فيكون
تحويلا لاردا للاقرار فاذا وصل كان بيانا انه
تحويل فصح الاستدراك لحصول الاتساق
بوجود معنيين واذا فصل كان نفيا لملكه
اصلا وردا للاقرار فلم يصح الاستدراك لانعدام
المعنى الاول لا يقال ينبغي ان لا يكون المقر
له الثاني وان وصل لانه متى نفى الملك عن
نفسه من الاصل فلا قرار بعد ذلك اقرار للغير
بملك الغير وانه باطل لانا نقول قد تقرر ان
صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان فيه ما يغيره
فقوله لكن لفلان بيان تغير للنفي الاول لان
ظاهر كلامه هو الاحتمال الاول فيتوقف الاول
على قوله لفلان بشرط الوصل لما ثبت ان شرط
بيان التغيير الوصل فكان الاقرار متصلا فكانا
كلام واحد فلا يرتد الملك الى الاول بالنفي

الاول او يقال الكلام يحتمل التقديم و التاخير
فيفيد الاقرار متقدما على النفي صيانة لاقراره
عن الالغاء و مثاله قولك المعنى الثاني ما ذكر
في المتن وهو ما اذا زوجت الامة نفسها من رجل
بمائة درهم بغير اذن المولى فقال المولى لا اجيزه
ولكن اجيز بمائة وخمسين فالعقد باطل لان
الكلام غير منتسق لانه نفي فعل وهو الاجازة
و اثباته بعينه فيرتد العقد بقوله لا اجيزه
ويكون قوله اجيزه بعد ذلك ابتداء بعد الانفساخ
فيلغو قال بعضهم ولقائل ان يقول انه لم يصرح
برد النكاح مطلقا بل مقيدا بمائة ولا يلزم
من رد المقيد رد المطلق لان نفي الخاص لا يستلزم
نفي العام قلت والجواب عنه ظاهر فان هذا
الاعتراض انما يرد لو قال لا اجيزه بمائة
فح لا يبطل الكلام لعدم انتساق كما ذكره في فتاوى قاضي
خان فما في مسئلة الكتاب فلا ذكر الا للمطلق
فالرد راجع اليه وقيل ان النكاح اصل والمال
تابع حتى يصح بدون ذكره فان نظرنا الى النكاح
لا ينتسق الكلام وان نظرنا الى المال ينتسق فلما
تعارض الجانبان اعتبر جانب الاصل وهو
النكاح دون التابع وهو المال واعترض عليه

بانه

بانه اذا تعارضا فتصحيح العقد اولى من الغائه
اذ مقصود المولى ليس رد النكاح مطلقا بدليل
قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين والظاهر
وان كان رد اصل النكاح لكن الحقيقة قد تترك
بدلالة من جهة المتكلم ولا يخفى ان هذا انما يرد
ايضا اذا كان المال مذكورا اذ لو كان مقصود المولى
رد النكاح مقيدا بمائة لذكرها و قوله ولكن
اجيزه بمائة وخمسين يحتمل الابتدا فلا يكون
دليلا على ترك الظاهر و الاصل على انه لا يقال
لمثل هذا الكلام ترك الحقيقة بدلالة من
جهة المتكلم بل يقال بدلالة السياق كما مر فان
قيل ينبغي ان لا ينعقد النكاح وان قال لا اجيزه
بمائة لان النكاح المنعقد بمائة اذا بطل لم يبق
شيء حتى ينعقد بمائتين قلت النكاح بمائة
نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا الاصل
قوله واو لاحد المذكورين وهما ان كانا مفردين
فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احدهما وهو مقتضاه
باعتبار اصل وضعه فانه يوضع للشك وهو
اختيار الشيخين لانه ليس بمقصود في المخاطبات
ووضع الكلام للافهام وانما يحصل الشك من

محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى احد
الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجاري احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون
للتشكيك السامع لغرض له في ذلك وذهب كثير
من ائمة الاصول والنحو الى انها في الخبر موضوعة
للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد
الشيئين على التعيين وفي الامر للتخيير او
الاباحة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد
لانه المتبادر الى الفهم وما ذكر من ان وضع
الكلام للافهام انما يدل على تقدير تمامه على
ان اولم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يقصد المتكلم افهام
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
وما قيل لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا
يحتاج الى لفظ احتراز التراد في خلاف الاصل
ممنوع كيف وان فيه سعة التعبير عن المقصود
وهو امر مطلوب في المحاورة فلا يكون خلاف
الاصل على ان التراد في الكلام اكثر من ان
يخفى فيصار اليه عند قيام الدليل قوله
وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما لما كان كلمة
او موضوعة لاحد المذكورين قلنا فيمن قال

لعبده

لعبده هذا حر او هذا انه بمنزلة قوله احدكما
حر فالبيان التعيين لان الابهام من قبله
ولكن هذا الكلام انشاء في الشرع ويحتمل الاخبار
لكونه موضوعا له لغة وهو يقتضي سابقة
المخبر عنه فاذا وجد يجعل اخبارا حتى لو جمع
بين حر وعبد وقال احدكما حر او هذا حر او
هذا لا يعتق العبد لامكان العمل بموضوعه
اللغوي واذا لم يوجد جعل انشاء شرعا احترازا
عن الالغاء والكذب لان ايثار الحرية في ولايته
فمن حيث انه انشاء شرعا اوجب التخيير فيكون
له ولاية اختيار العتق في ايهما شاء بالبيان
ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان ولو كان
انشاء مطلقا لما اجبر اذ الانسان لا يجبر على
الانشاء بخلاف الاخبار فانه يجبر على البيان
فيه اذا تعلق به حق الغير كما لو اقر بالمجهول
بان قال لفلان على شيء قوله على احتمال انه
بيان اي على احتمال ان الاختيار المدلول عليه
بالتخيير اي اختياره العتق في احدهما بيان
وله شبهان شبه الانشاء لهذا اشترط صلاحية
المحل وقت البيان حتى لو مات احدهما لا يملك
تعيين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح

وشبه الاظهار باعتبار انه اخبار حقيقة حتى يجبر
على البيان لو كانا جاهلين كما بينا قوله واذا
دخلت في الوكالة يصح اذا قال وكلت فلانا او فلانا
ببيع هذا العبد صح التوكيل كما لو قال وكلت
احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على
البيع لان او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل
انشاء والتخيير لا يمنع الانشاء لامكان الاتيان
باحدهما بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في
المبيع بان قال بعتك هذا العبد او هذا او في
الثمن بان قال بعتك هذا العبد بعشرة او
عشرين لا يصح البيع للجهالة وكذا اذا دخل
في المستاجر او الاجرة بان قال اجرت اليوم
هذا العبد او هذا او اجرت اليوم هذا العبد
بدرهم او درهمين لا تصح الاجارة لان كلمة او
للتخيير ومن له الخيار غير معلوم فبقي المعقود
عليه او المعقود به مجهولا لجهالة مودية الى
النزاع فيفسد العقد قوله الا ان يكون من
له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار باخذ ايتهما
شئت يصح العقد استحسانا والقياس ان لا
يصح كما قاله الشافعي وزفر عليهم الرحمة لجهالة

المبيع

المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة تبعد
تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان
من له الخيار يستبد بالتعيين مع ان الحاجة
الى هذا النوع من البيع متحققة لان المشتري
يحتاج الى اختيار من يثق به او من يشتريه
لاجله ولا يمكنه البايع من الحمل اليه الا بالبيع
فكان في معنى ما ورد به الشرع وهو خيار الشرط
اذ شرعه ايضا للحاجة الى دفع الغبن فان قلت
لما كانت هذه الجهالة غير مفضية الى المنازعة
كان ينبغي ان يجوز خيار التعيين في الاربع ايضا
قلت العلة لجواز الحاجة وكون الجهالة غير
مفضية الى المنازعة والحاجة تندفع بالثلاث
لوجود الجيد والوسط والردي فيها والحكم اذا
كان معللا بوصفين لا يثبت باحدهما هكذا
قرره صاحب الهداية وفيه اشكال وعنوان الحاجة
المجوزة لهذا البيع غير الحاجة المندفعة بالثلاث
اذ الحاجة المجوزة هي ان يحتاج الى الحمل الى من
يختار لاجله او يشتريه له وعدم تمكين البايع
من الحمل اليه الا بالبيع وهي موجودة في الاربع
ايضا والحاجة المندفعة بالثلاث هي الاحتياج
الى كون المبيع مشتملا على الاوصاف الثلاثة

ليختار ما هو الارفق فابين احدهما عن الاخر للمصر
الا ان يقال ان الحاجة الاولى مستلزمة للثانية
لان الحاجة الى اختيار الغير انما تتحقق اذا كان
المبيع مشتملا على الاوصاف الثلاثة ليختار
ما هو الارفق والاولى ما ذكر في الاسرار من انه
لما لم يتحصل في خيار الشرط اكثر من ثلاثة ايام
لان دفع الحاجة بما دونه فكذا في المحل لان دفع
الحاجة بما دونه اذا ثلاثة تشتمل على كل
الاوصاف اعتبارا للمحل بالزمان لكن يرد
الاشكال على قولهما اذ الاكثر في الزمان
جايز على قولهما فينبغي ان يجوز في المحل ايضا
الا انهما يقولان انما جوزناه في الزمان بالاثر
غير معقول المعنى وهو مانع من الحاق الغير
فان قلت المانع في الثلاث موجود ايضا لان
المعلق في الاصل هو الحكم دون العقد وفي
الفرع هو العقد وهو فوق الاول فكيف يلحق
به قلت الحكم في الاصل غير ثابت اصلا وفي
الفرع ثابت في احدهما يكره ففي من الحكم تاثير
شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير شرط
التعيين اكثر فاستويا فجاز الالحاق هكذا قيل
وفيه شيء وهو انه لما سلم ان العقد في الفرع

معلق

معلق والمعلق معدوم قبل وجود الشرط فكيف
يثبت فيه الحكم بكره اذ الحكم لا يثبت قبل العقد
الا ان يحمل العقد على العقد بالتعيين والاستثنا
في قوله الا ان يكون من له الخيار معلوما راجع
الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له
الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت
منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على
ان اخذ منك ايهما شئت او على ان تودي
الي ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا
له بشرط الخيار كما ذكر وذلك انما يثبت في المبيع
دون الثمن وكذا حكم الاجرة في الاجارة واما
المستاجر فيه فمثل المبيع في خيار التعيين
لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب
يجري فيه فيجري خيار التعيين ايضا قوله
وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير هذا راجع
الى قوله فاوجب التخيير بمسيلة اي كلة اواذا
دخلت في المهر توجب التخيير بمسيلة هذا حر اوهذا
اذا كان التخيير صحيحا بان كان مفيدا كما اذا
اختلف المذكوران وصفا بان قال تزوجتك
على الف حالة او الفين الى سنة او جنسا بان
قال تزوجتك على الف درهم او مايتي دينار فانه

يثبت الخيار للزوج ويعطى اي المهرين شاء لان
كلمة او للتخيير وقد امكن العمل به لكونه مفيدا
فوجب القول به وان لم يصح التخيير بان قال
تزوجتك على الف حالة او الفين او على الف
حالة او الف نسية لزمه الاقل اذ لا فائدة
في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
فيثبت الاقل للتيقن كالاقرار بالالف او الفين
وهذا عند ابي يوسف ومحمد عليهما الرحمة
وقال الامام يحكم مهر المثل في هذه المسايل
كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما
يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا
وهو هنا مجهول بدخول كلمة او فيصار الى
الواجب الاصلي بخلاف الاقرار اذ ليس لها
موجب اصلي فوجب القدر المتيقن وهو
الاقل لا يقال مهر المثل انما يصار اليه عند
عدم التسمية وقد وجد هنا تسميتان احديهما
فيها شك والاخرى لا شك فيها فيثبت الاقل
ولا يصار الى مهر المثل لانا نقول لما صح النكاح
بمهر المثل قبل التسمية كان هو الواجب الاصلي
والتسمية زيادة فلا يعدل عنه بالشك ثم عنده
ان كان مهر المثل الفين او اكثر في مسئلة الالف

الحالة

الحالة او الالفين الى سنة فالخيار لها ان شاءت اخذت
الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة
لانها التزمت احدى وجهي الخطر اما القدر واما
الاجل والمقاصد مختلفة فوجب التخيير وان كان
مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها
ايهما شاء قوله وفي الكفارات الواجب هذا ايضا
تفريع على ان او تتناول احد المذكورين فوجب
التخيير في موضع الانشاء وتقريره ان الواجب
في كفارة اليمين وفي كفارة الحلق وفي جزاء الصيد
واحد من الجمل المذكورة في النص والمكلف مخير
في تعيين واحد منها فعلا لا قولا اي يتعين في
ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى
هذا واجبا مخيرا وذهب شرذمة من الفقهاء
العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب
عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها
سقط وجوب باقيها ثم عند الجمهور اذا اتى
بالكل كان الواجب واحدا منها وهو اعلاها
قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها
وهو ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى
وعامة المخالفين موافقون للجمهور في هذا
الحكم فكان الخلاف بينهم لفظيا وعند بعضهم اذا

انه بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد
ولو ترك الجميع يعاقب على واحد منهما وهو
ادناهما ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف
معنويا حجة المخالفين ان ايجاب احد الاشيا
اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منهما
عينا او غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل
لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة
والاجماع ولا الثاني لانه تكليف بالمجهول وهو
باطل للمزوم تكليف ما ليس في الوسع فتعين
القول بوجوب الكل على سبيل البدل وحجة الجمهور
ان الامر باحد هذه الاشيا صحيح حتى يباشر
بترك الكل ولا يجوز ان يكون امرا باحدها عينا
ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكر ولا بالكل على
سبيل البدل لانه لو ترك الكل لاياتم الا اثم
الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد
فتعين انه امر باحد الاشيا غير عين عملا
بكلمة او فانه لاحد الشيين لا بعينه لا ايجاب
الجميع ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لقيام
سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار
المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة
التكليف ولا يخفى ان هذه الحجة انما تقوم على المخالفين

خلافا

خلافا لفظيا لا خلافا معنويا في قوله
تعالى ان يقتلوا الى اخره قال مالك عليه الرحمة
الامام مخير في حد قطاع الطريق في جميع انواع
قطع الطريق بين القتل والصلب والقطع
والنفي تمسكا بظاهر قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض فان كلمة او توجب التخيير
والكلام محمول على حقيقته كما في الكفارات
وقال علماؤنا رحمهم الله تعالى لا يمكن القول
بالتخيير هنا لان في اول الاية دليلا على ان
المذكور جزاء المحاربة وهي معلومة بانواعها
عادة من تغويف او اخذ مال او قتل او جمع بين
القتل والاخذ وهذه الانواع متفاوتة في صفة
الجناية والمذكور ايضا اجزية متفاوتة في التغليظ
والجزاء على حسب الجناية قال الله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها فيستحيل ان يعاقب باخف
الانواع عند غلظ الجناية وتغليظها عند خفتها
فوقع الاستغنا بتلك المقدمة عن بيان تقسيم
الاجزية على انواع الجناية نصا لما عرف ان الجملة
اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
كما يقال لمن سأل عن حدود الكبائر هي الزجر

او الجلد او القطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير فكان انواع الجزا مقابلا بانواع الجناية فلا يمكن العمل بظاهر التخيير كيف وقد اجمعوا على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالقتل وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة فتكون او في الاية بمعنى بل كما في قوله تعالى في كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة فمعنى الاية والله اعلم بل يصلبوا اذا اقتلت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض بالحبس اذا خوفوا الطريق فقط وقد ورد بيان هذا الحد على هذا التقسيم المذكور في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد في اصحاب ابي برزة الاسلمي وهو مذكور في المطولات والقياس على الكفارات قياس مع الفارق اذ لا انواع فيها للجناية على حسب انواع الاجزية لان اليمين مع الحنث واحد وكذا قتل الصيد قوله وقالا اذا قال الى اخره اي ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد عليهم الرحمة فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه

باطل

باطل لا يثبت به شيء لان او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصدق له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ ان الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات هكذا ذكر صاحب التلويح ويمكن ان يجاب عنه بانه لما لم يكن ما صدق عليه احد الشيئين عينا وهو الدابة محلا صالحا للايجاب كذلك لا يكون ما صدق عليه احد الشيئين غير عين صالحا للايجاب وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا وعند الاعم هو كذلك اي هو اسم لاحدهما غير عين وانه ليس بمحل لكن يحتمل احدهما على التعيين مجازا حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين كما في الاقرار ولو لم يكن محتملا له لم يجبر عليه اذ المرء لا يجبر على بيان شيء لم يكن من محتملات كلامه ولما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الغير المعين فالعمل بمجازه اعني الواحد اولى من الغاء الكلام

وابطاله وهذا الخلاف مبني على اصل مختلف بينهم
وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عنده
فيصار الى المجاز عند صحة التكلم وان استحال
حكم الحقيقة وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم فلا يصار الى المجاز عند استحالة حكم
الحقيقة فيلغو وقد مر ثم ظاهر هذا الكلام
يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق
عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له وذكر في المبسوط
انه يعتق عنده اذا نوى قوله وليستعار للعموم
اي كلمة او لتستعار للعموم بدليل يقترن به
فيصير بمعنى او والعطف من حيث ان كل واحد
من المذكورين مراد ولا يكون عين الواو لان
كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس
بحتم فيه بخلاف الواو فبقي فيه شبهة الحقيقة
من هذا الوجه وذلك اذا كانت في موضع النفي
او الاباحة اما في الاول فيوجب عموم الافراد لانه
بمنزلة النكرة في موضع النفي لتناوله احد المذكورين
غير عين فيفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع
منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيكون
بمعنى لا تطع احدا منهما ولو قال والله لا اكلم
فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما لانه بمنزلة ان يقال

لا اكلم

لا اكلم احدهما ولو بقي او على حقيقتها لبقي له
الخيار كما في صورة الاثبات لا كلمن فلانا او
فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر واما في
الثاني فيوجب عموم الاجتماع لان الاباحة رفع
الحرج والاطلاق وذلك في شيء غير عين يوجب
العموم ضرورة التمكن من العمل فانه لما اطلق
مثلا في قوله جالس الحسن او ابن سيرين
المجالسة مع احدهما غير عين وهي لا تتصور
ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق
فله مجالسة احدهما ومجالستهما ان شاء ولو حلف
لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما من
غير حنث لانه موضع الاباحة اذ الاستثناء من
الخطر اباحة وعلى هذا قوله تعالى الا ما حملت
ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فان
الاستثناء من التحريم اباحة وهي ثابتة
في جميع هذه الاشياء وكذا قوله تعالى ولا يبدين
زينتهن الا لبعولتهن الاية وفيه حكاية
المزني عليه الرحمة اوردها ابو سعيد السيرافي
في شرح كتاب سيبويه فقال حدثنا بعض
اصحابنا ان المزني صاحب الشافعي سئل
عن رجل حلف فقال والله لا اكلم احدا الا كوفيا

او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا حانثا فانهى ذلك الى بعض اصحاب الحنفية المقيمين في مصر وقال اخطا المزني وخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى الا ما حملت ظهورهما الاية واما السنة فقوله عليه السلام لقد حميت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او بقي والمفهوم من ذلك ان القرشي والبقي كانا جميعا مستثنيين فذكر ان المزني رجع الى قوله قوله وتستعار بمعنى حتى كلمة او للعطف وضعا وقد تجيء في بعض المواضع بمعنى حتى او الا ان اذا تعذر العطف بان كان احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا والكلام يحتمل ضرب الغاية للامتداد في يستعار لما يحتمله وهو الغاية لان اولما كان احد المذكورين كان احتمال كل منهما منتاهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية وكذا معنى الاستثنا لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمستثنى منه يرتفع بعضه بالاستثنا وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فانه لا يحسن ان يعطف او يتوب على ليس للزوم عطف المستقبل على الماضي لفساد المعنى لانه يكون ح مثبتا والمراد نفيه ولا على

شيء

شيء للزوم عطف الفعل على الاسم فاستعير للغاية لان نفي الامر يحتمل الامتداد فمعنى الاية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فيفرج بحالهم او يعذبهم فتشفي منهم قيل ولقايل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو او يكبتهم وتجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ينصب يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف بالواو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم قلت هذا الاعتراض منقول من متن الكشاف حيث اختار كون او يتوب معطوفا على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراضا واهل الاصول اعرضوا عن هذا الوجه بالسرم مع ظهوره ولا تظن غفلة الكل عنه وعدولهم بلا معنى يمنع عنه ولعل وجه العدول عن ذلك هو ان المعنى

اتفقوا على ان قوله تعالى ليس لك من الامر شي
او يتوب عليهم الاية نزلت في شان كفار احد او
في شان قاتلي سبعين رجلا من اصحابه عليه
السلام ببير معونة فلا يجوز ان يعطف قوله
او يتوب على قوله او يكبتهم لانه معطوف على
قوله ليقطع طرفا وهو متعلق بقوله ولقد نصركم
الله ببدر او على قوله في قصة بدر ايضا وما
النصر الا من عند الله وعلى كلا التقديرين لا يصح
العطف لعدم ارتباط المعنى لاختلاف القصتين
وان امكن بتاويل بعيد ففي وجه سببية النصر
للتوبة او التعذيب خفاء فلا يصار اليه مع ظهور
الوجه الصحيح وكذا لا وجه للعطف على المجرور
اعني الامر او المرفوع اعني شيء لانه على كلا
التقديرين يكون من قبيل عطف الخاص على
العام ولم يرد في مثل هذا العطف في الكلام
استعمال اوبل المستعمل فيه الواو نص عليه
صاحب التسهيل ولله در السلف رحمهم الله
حيث تتبعوا جميع الاقاويل واتبعوا احسنها
وانتظموا في سلك قوله تعالى فبشر عبادي
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا
الالباب

الالباب قوله وحتى للغاية اي للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه
كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في
نمت البارحة حتى الصباح فان كان جزءا دخل
تحت ما ضرب له الغاية والا فلا نص عليه المبرد
وابن الوراق والفراء والسيرافي وقد تكون
عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب
مع قيام معنى الغاية لمناسبة بين العطف
والغاية وهو التعاقب فيهما كقولك العرب
استلت الضراب حتى الغرى فجعلوه عطفا
فيه معنى الغاية لانتهاء الاستئناف باستئنافها
فكانت حقيقة قاصرة حيث انها لم تخلص
للغاية ويجب فيها ان يكون المعطوف بعضا
من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا
يقال جاءني الرجال حتى هند وان يكون
الحكم مما يقتضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود نفسه لجواز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
او لا بحاجة في قولك مات كل ابي حتى آدم او في
الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء
وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية

او اسمية خبرها مذكور او محذوف بقرينة السياق
وفي الكل معنى الغاية قوله ومواضعها في
الافعال اي استعمالها بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال ليصح الحمل وهو قوله ان تجعل غاية
يعني اذا دخلت حتى على الافعال قد تكون
للغاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداة
كقولك سرت حتى ادخلها وقد تكون للغاية
مع كونها جملة مبتداة كقولك مات كل اب لي
حتى مات ادم وقد تكون لمجرد السببية
والمجازات بمعنى لام كي نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل
فيحمل عليه ما امكن وعلامة الغاية ان يكون
ماقبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما
بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه هو
والانقطاع عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية
فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح
منتهى له وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر
الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا
للفعل الواقع بعد حتى يكون للسببية والمجازاة
بمعنى كي لان جزء الشيء ومسببه يكون مقصودا

منه

منه بمنزلة الغاية من المغيا وهذا اولى مما قيل
في وجه المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل
الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب
كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان هذا الوضع لكان
حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني
السبب الامتداد والاخر اعني المسبب للانتهاء
اليه وان لم يصلح الصدر سببا للثاني تكون
حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او
مجازاة قوله وعلى هذا مسائل الزيادات اي
على اعتبار المعاني المذكورة لحتى مسائل الزيادات
وهي ما لو قاله عبدي حر ان لم اضربك حتى تصبح
فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بخلاف
الاستئناف والصباح المضروب يصلح منتهى
له فلو اقلع عن الضرب قبل الصباح عتق عبده
لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة الا في
موضع يغلب على الحقيقة عرف فتترك الحقيقة
ويعتبر العرف كقوله ان لم اضربك حتى تموت فانه
يحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قاله
عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فهو للسببية
دون الغاية حتى لو اتاه فلم يغده لم يحنث لان
آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح سببا للتغدية

لانهما الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان فيعد
معنى الغاية لكن الاتيان يصلح سببا للتغدية
وهي تصلح جزاء فحمل على السببية فصار شرط
بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للتغدية
وقد وجد ولو قال عبدي حران لم اتك حتى
اتغد عندك فهي للعطف المحض لتعذر معنى
الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما
السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح
جزاء لفعل نفسه اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى
لمكافاته نفسه فحمل على العطف لتصحيح الكلام
وكان شرط البر وجود الامرين وظاهر كلام فخر
الاسلام ان حتى هنا بمعنى الفا للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو مات واتى ولم يتغد ثم اتى
وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات
وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال
والا فهي للترتيب سواكان مع التراخي او بدونه
حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر ولم يحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا
او متراخيا بعد العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت

الذي

الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى
اتغدى ثم ان الصواب حتى اتغد بالجزم وهو
سماع الشايخ من صاحب النهاية لانه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على
الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف
النفي حتى لا تدخل في حيز النفي لفساد المعنى
وبطلان الحكم تولسه قالبا للالصاق اي تحليق
الشيء بالشيء وهو موضوعه اللغوي بدليل
غلبة استعماله فيه لغة وباقي المعاني الذي
يستعمل فيه كالاستعانة والقسم راجع اليه
حوكتبت بالقلم وبالله لافعلن اي الصقت
الكتابة بالقلم والصقت فعلي بالله والالصاق
يقتضي الملصق والملصق به فالملصق الكتابة
والملصق به القلم والمقصد في الالصاق هو
الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل
الباء على الايمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال
اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة
يكون الكر ثمنا يثبت في الذمة حالا فيصح
الا سيتدال به قبل القبض لانه من حواص
الايمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان
قال اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد يكون

سلما و العبد راس المال و الكر مسلما فيه
حتى يشترط التاجيل و قبض راس المال في
المجلس و باقي الشروط في باب السلم و لا يجري
الاستبدال في الكر قبل القبض قوله فلو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان يقع على الحق اي
الصدق حتى لو اخبره كاذبا لم يعتق بخلاف
قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يقع
على مطلق الخبر صدقا او كذبا و الفرق ان
الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الضمير
المنصوب المتصل و الثاني محذوف في الاول
بدلالة حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرني
خبرا ملصقا بقدوم فلان و القدوم اسم لفعل
موجود بخلاف الثاني لعدم الباء فيه فيصلح ان
مع ما بعدها مفعولا ثانيا اذ هو في تاويل المصدر
فصار الخبر به القدوم لكنه لا يصلح بنفسه
ان يكون مفعولا للخبر لان مفعوله كلام لا فعل
فصار المفعول التكلم بقدومه فكانه قال ان
تكلمت بخبر قدومه و التكلم بالقدوم لا يستلزم
وجود القدوم فشرط الحنث قد وجد في الاخبار كاذبا
قوله و لو قال ان خرجت من الدار الا باذني
يشترط تكرار الاذن اذ الباء تقتضي ملصقا

لغة

لغة كما سر فصار معناه الا خروجا ملصقا باذني
و هو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى
منه عام مناسب له في جنسه و صفته فيكون
المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا
باذني و النكرة في موضع الشرط تعم فاذا اخرج منها
بعض بقي ما عداه على حكم الشرط فيكون هذا
من قبيل ان اكلت اكلا لان المحذوف في حكم المذكور
لا من قبيل ان اكلت لما سيجيء من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام و لهذا لا يجوز
تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم
الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد العموم في الازمان
و الاحوال فظهر ان ما ذكره في الشروح من ان الفعل
يتناول المصدر لغة و هو نكرة في موضع النفي
او الشرط فيعم ليس كما ينبغي و لو قال الا ان
اذن لك يكفي الاذن مرة لانه استثنى الاذن
من الخروج و هو ليس من جنس الخروج فلا
الاستثنا حقيقة فيكون مجازا عن الغاية
لمناسبة بينهما لان الغاية قصر لامتداد المغيا
و بيان لانتهايه كما ان الاستثنا قصر للمستثنى
و بيان لانتهاء حكمه و ايضا كل منهما اخراج لبعض
ما يتناوله المصدر فان قيل لم لا يجوز ان يكون

التقدير في الا ان اذن لك الا بان اذن اذ حذف
حرف الجر كثير شايع فيصير بمنزلة الا باذني
اجيب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل
لا يعرف له استعمال فلا يكون بمعناه فان قيل
ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق
النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا يخرج
وقتا الا وقت اذني فيحتاج الى الاذن لكل
خروج اجيب هذا التقدير يوجب الحنث
بلا اذن والتقدير الاول لا يوجب على ان
المصدر قد يقع حينا وقد لا يقع فلا يحنث
بالشك فان قيل كيف اشترط تكرار الاذن
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان
يؤذن لكم قلنا بقرينة قوله تعالى ان ذلكم كان
يؤذي النبي الاية قوله وفي قوله انت طالق
بمشيئة الله بمعنى الشرط لانه لما جعل الطلاق
ملصقا بالمشيئة لا يقع قبلها اذ لا يتحقق
الالصاق بدون الملصق به كما مر وهذا هو
معنى الشرط لانه لا وجود للمشروط بدون وجود
الشرط غير ان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال

للايجاب لانه تعليق مما لا توقف عليه ولا تجعل
الباء على السببية كما في قوله تعالى جزاء بما
كسبا حتى تطلق في الحال كما لو قال لمشيئة
الله تعالى لان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب
الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب
لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق
زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني
في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة والمعلول
لانهما مقارنان زمانا على المذهب الصحيح
فسقط بهذا ما قيل ان معنى الشرط فيه اما
حقيقة او مجازه الاول ممنوع والثاني غير متعين
لوجود مجاز اخر وهو معنى السببية قال
بعضهم ولقايل ان يقول يمكن الوقوف على
مشيئة الله الطلاق لان العبد اذا شا الطلاق
فقد شا الله اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة
الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان
يشا الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شا
العبد لوجود الشرط قلت اذا شا العبد
طلاق امرانه يقع الطلاق وان لم يعلق الى
مشيئة الله تعالى والرواية في الكافي وغيره
فيكون الطلاق واقعا بالتخيير لا بالتعليق

والكلام فيما اذا علق الطلاق بمشيئة الله
تعالى ولم توجد المشيئة من العبد نعم مشيئة
العبد تابعة لمشيئة الله تعالى ولكن ليس مشيئة
الله تعالى تابعة لمشيئة العبد حتى يلزم من
عدم مشيئة العبد عدم مشيئة الله تعالى لجواز ان
يشاء الله تعالى وان لم يشأ العبد فلم يمكن الوقوف
على مشيئة الله تعالى قوله وقال الشافعي الى
آخره نقل عن الامام الشافعي انه حمل الباء في
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم على التبعيض اذ الكل
غير مراد باجماع الحنفية والشافعية فيتادي
الواجب بمطلق البعض وهو ادنى ما ينطلق عليه
اسم البعض وقال مالك الباء في الآية صلة
زيدت للتأكيد لان الفعل متعد بنفسه فاوجب
الاستيعاب كما لو قيل وامسحوا رؤسكم ولما
ردت الحنفية هذين القولين بان كون الباء
للتبعيض لا اصل له في اللغة صرح بذلك ابن جني
وانكره امام الحرمين والغزالي وانما الموضوع
له كلمة من وبان في كونه صلة الغاء الحقيقة
بلا ضرورة ذهب بعض المحققين من الشافعية
الى ان التبعيض في الاية مستفاد من وجه آخر
لا من الوضع واللغة وذلك ان المسح هو المس

بباطن

بباطن اليد فاليد الة والممسوح محل الفعل
والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء على المحل صار
شبيها بالالة فلا يشترط استيعابه اصلا لان
المقصود الصاق الفعل واثبات صفة الالصاق
في الفعل فيصير الفعل مقصورا لاثبات صفة
الالصاق بالمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل
به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك
حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا
من هذا ثم قال واذ قد ظهر ان المراد التبعيض
فالشافعي اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة والاجمال في الاية وذهب
الامام الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل
الوجه مع عدم تادي الفرض به اجماعا بل المراد
بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام
بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي
بان عدم تادي الفرض بما يحصل في ضمن غسل
الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب
الى هذا كلامه قلت ذكر الاصوليون من
الحنفية في هذا المقام ما يحصل به المرام وهو ان
الباء للالصاق والمسح لابد له من محل والة فاذا

دخلت الباء على الآلة كان الفعل متعديا الى المحل
ويصير المحل مفعولا به فيستوعب جميع المحل
كقولك مسحت الحائط بيدي واذا دخلت على
المحل بقي الفعل متعديا الى الآلة وصار المحل
شبيها بالآلة والآلة شبيها بالمحل كما ذكرنا فلا
يقتضي استيعاب المحل ففي الآية دخلت على
المحل فيكون التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم
اي الصقوها بها فلا يقتضي استيعاب الراس
بل يقتضي وضع آلة المسح على المحل ووضع
الآلة لا يستوعب الراس عادة لبقاء ظهر الكف
وفرج الاصابع فاريد به اكثر اليد والاصابع اليد
الاصابع فاريد اكثرها وهو الثلث فصار البعض
مرادا بهذا الطريق فعلم من هذا التقرير ان المراد
البعض المقدر بالآلة للبعض المطلق لا البعض
المجمل فان قيل قد دخلت الباء في آية التيمم
على المحل مع ان الاستيعاب شرط فيه اجيب
بانه ممنوع على رواية الحسن وعلى تقدير التسليم
الباء فيه زائدة بدليل السنة المشهورة وهو حديث
عمار رضي الله عنه او هو ثابت باشارة النص
وهو ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء بطريق
التنصيف فيدل على بقاء الباقي على ما كان

كصلاة

كصلاة المسافر وعدة الاماء وحد العبيد
والاستيعاب شرط في الوضوء في غسل هذين
العضوين فكذا في خلفه قال بعضهم وفيه بحث
اذ لا يلزم كون الخلف على صفة الاصل فان
المسح على الخف خلف عن الغسل مع ان
الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح قلت
مسح الخف بدل لا خلف والفرق ان البدل
مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير
الى الخلف تعذر الاصل لقوله تعالى فان
لم تجدوا الآية فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية
شرعت للتخفيف فلا يلزم فيه مراعاة صفة
المبدل منه بخلاف الخلف قوله وعلى للالتزام
كلمة على للاستعلاء وضعا نحو زيد على السطح
واستعمل للالتزام لوجود معنى الاستعلاء اذا
قال لفلان علي الف يكون دينا لان الدين
مستعلي على من يلزمه فيحمل على الالتزام
والايجاب الا ان يصل به الوديعة كقوله
له علي الف وديعة فيكون وديعة لان كلمة
على تحتمل معنى الوديعة للتردد الحاصل فيها
لانها دخلت في المعاوضات المحضة الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح

كانت بمعنى الباء مجازا لعلاقة بينهما وهي ان معنى
الالصاق موجود في اللزوم فحمل عليه عند تعذر
معنى الشرط الذي هو بمنزلة معناها الحقيقي عند
الفقها باعتبار وجود معنى الملزوم بين الشرط والجزا
لانها لاتعمل التعليق بالشرط لاداءته الى معنى الفساد
تصحيحا للكلام وصونا عن الالغا قاله بعضهم والنكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها
من حيث انه لايحتمل التعليق بالشرط فاذا قال
تزوجتك على الف فقبلت بالف قلت ليت شعري
ما دخاله الى ان لم يجعل النكاح من المعاوضات
المحضة الخالية عن معنى الاسقاط مخالفا لصاحب
الهزدوي وسايرالاصوليين مع ان النكاح تمليك
البضع بعوض المهر وليس فيه معنى الاسقاط
كما في الطلاق وقد فسرها نفسه بالخالية عن معنى
الاسقاط قوله وكذا اذا استعملت في الطلاق
عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة
على تحتمل معنى الباء لعلاقة المذكورة وقد
استعمل فيه كما في قوله احمل هذا الطعام على درهم
فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده لما امكن حمله
على الشرط لصحة تعليق الطلاق بالمال يحمل عليه

عملا

عملا بالحقيقة فاذا قالت للزوج طلقني ثلاثا على
الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما
لو قالت بالف لان اجزا العوض تنقسم على اجزاء
المعوض وعنده لايجب شئ لان اجزا الشرط لاتنقسم
على اجزاء المشروط لانه يقتضي تقدم المشروط على
الشرط فان قلت وجوب المال مشروط بايقاع
الطلاق فيكون طلقني شرطا وعلى الف مشروطا
وكلمة على توجب العكس قلت لما كان الكلام
محتملا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق
نظرا الى الغرض كذا قاله صاحب المغني او نقول
انه من باب القلب كانه قال على الف على ان
تطلقني بدلالة الغرض هذا ولي اشكال على قول
الامام الثالث في هذه المسئلة وفي مسئلة لو قال
ابرأت عن النصف على ان ينفذ الباقي يوم كملا
فطلقها تبرأ عنه فاعرف وبسقط النصف دين ولم
بين وصورة تلك المسئلة وجل له على اخر الف
درهم فقال ادّ الي غلامك هذا حملته بها على انك
بري من الفضل ففعل فهو بري وان لم يدفع
اليه الخمسمائة عاد عليه الالف عندهما وعند
الامام الثاني لايعود عليه فالامام الاعظم على اصله
حيث جعلها للشرط في هذه وفي تلك حتى حكم

بالابراء مقيدا بشرط القبض لا مطلقا وكذا الامام الثاني
حيث جعلها للمعاوضة في هذه وفي تلك الاثنين
قاله الابراء لا يصلح عوضا لكونه مستحقا عليه فجري
وجوده مجراه اي عدمه فيقع الابراء مطلقا واما
الامام الثالث فجعلها للمعاوضة في هذه فوافق
الثاني وفي تلك للشرط فوافق الاول فترك اصله
وحله يستفاد من لفظ صاحب الهداية حيث قال
فيه لهما ان هذا ابراء مقيد للشرط فيفوت بفواته
وكلمة على اذا كانت للمعاوضة لكن محتملة للشرط
لوجود معنى المقابلة فيه فيحمل عليه عند تعذر
الحمل على المعاوضة تصحيحا لتصرفه تم كلامه فيفهم
منه ان حقيقة الكلمة هي المعاوضة لكن الامام
الثالث انما جعلها للشرط في تلك المسئلة لتعذر
الحقيقة وعمل بالحقيقة في هذه لامكانها ولكنه
يبقى في هذا التعليل اشكال يسير على قول الامام
الاعظم وصاحبه جعل معنى الشرط حقيقة الكلمة
في هذه ومحتملا في تلك فيراد بالمحتمل عندهما
اللفظ مطلقا او يراد ان معنى الشرط بمنزلة الحقيقة
كما هو صريح في لفظ البزدوي فتامل فانه حقيق
بالتامل قوله ومن للتبعيض المحققون من النحاة
على ان كلمة من لابتداء الغاية وضعا وباقي

المعاني

المعاني راجع اليه لكن الفقها لما وجدوها اكثر استعمالا
في التبعيض جعلوها فيه اصلا فاذا قال من بيت
من عبيدي عتقه فاعتقه عند الامام لان
يعتقهم الا واحدا منهم لانه جمع بين كلمتي العموم
والتبعيض توجب العمل بحقيقتهما ما امكن لكن
العموم هو الاصل فوجب القول به الا بقدر ما
يبيان به كلمة التبعيض وهو بنصاب واحد
من الكل وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة
من للبيان هنا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقد مر تحقيقه ... والى لانتهاء
الغاية ذهب المحققون من النحاة الى انها
موضوعة لانتهاء الغاية من غير دلالة على
دخول ما بعدها فيها قبلها او على عدمه وهو
يدور مع الدليل ولما كان بعض الغايات الثابتة
بهذه الكلمة غير داخل في حكم المغيا كالليل في
الصيام وبعضها داخلا فيها كالمرفق في غسل
اليد ذكر اصل الاصول قاعدة وضابطة تبينهما
المصنف بقوله فان كانت قائمة بنفسها اي
موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها
واستحقاق اسمها الى محل اخر لا يدخل الغايتان
اي المبتدا والمنتهى في حكم المغيا لانها لما كانت

قايمة بنفسها لم يستتبعها كقوله بعت من هذا
الحايط لم يدخل الحايطان فيه وان لم تكن قايمة
بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا
للغاية اي واقعا على المغيا والغاية جميعا
تدخل الغاية تحت حكم المغيا وكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها كالمرافق في آية الوضوء فان اليد متناول
الى الاباط فلو لم يذكر الغاية لاستوجبت الوظيفة
كل اليد فذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لانه
الحكم اليها لان الحكم عند تناول الصدر اياه
ولهذا يسمى غاية الاسقاط وان لم يتناولها
كالصيام فانه لا يتناول الليل لانه عبارة
عن الامساك ساعة من النهار مع النية او كان
فيه شك كما في الاجال والاجارات اذ المطلق
يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك
المنفعة في موضع الغاية شك لا يدخل الغاية
لان ذكرها لمد الحكم اليها لعدم تناوله الصدر
لما قصد للبيع وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال
لا يقال كيف تعد الليل من القسم الثاني مع
انه من القسم الاول لعدم افتقاره في وجوده
الى غيره لانا نقول لا نسلم ذلك كيف
وانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل اخر ولهذا

اورده

اورده المصنف من القسم الثاني متابعا
للامام شمس الايمة ... وفي الظرف
كلمة في للظرف زمانا او مكانا اما
تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا نحو
نظر في العلم ويفرق بين حذفه واثباته
في ظروف الزمان فقوله ان صمت الدهر
واقع على الابد وان صمت في الدهر
واقع على ساعة ثم اختلفوا في قوله
انت طالق غدا وفي غد فقالا هما سواء حتى
لا يصدق قضاء في نية اخر النهار في قوله
في غد كما في قوله غدا لانه وصفها بالطلاق
في الغد وهو اسم لكله وانما يتصف بالطلاق
في كله اذا وقع الطلاق في اوله ولهذا
يقع في اوله اذا لم يكن له نية فاذا نوى
اخره فقد نوى تخصيص بعضه وفيه تخفيف
فلا يصدق قضاء كما في غد ولكنه يصدق
ديانة لانه يحتمل كلامه وهذا معنى
ما يقال الا الغد ظرف في الحالين فلا يختلف
حكمه بحذف حرفه واثباته كقوله خرجت
يوم الجمعة وفي يوم الجمعة كذا قيل وفرق
الامام رضي الله عنه بينهما بان حرف الظرف

اذا سقط اتصل الفعل به بلا واسطة فشابه
المفعول به فاقتضى استيعابه التعلق
الفعل بمجرده يقع في اوله ليكون واقعا
في كله فلا يصدق في نية التاخير واذا لم
يسقط صار الطلاق مضافا الى جزء مبهم
من الغد اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب
فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا لتغيير الحقيقة
فيصدق قضاء واذا لم ينو شيئا تعين الجزء
الاول لسبقه وعدم المزاحم ودليله قوله
تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في
الحياة الدنيا ويوم تقوم الاشهاد هكذا
ذكر الشارحون في تقرير دليل قولهما وقوله
وقد اشكل على الفرق على قولهما بين
مسئلة الصوم والطلاق عند ذكر في حيث
ينصرف الى الساعة في الصوم والى الكل
في الطلاق عندهما مع ان الدهر اسم لمجموع
الازمنة كالغد ولم اجد مخلصا عنه الا بان
يقال لا خلاف في الفرق بين ذكر في وحذفه
فان ذكره لا يقتضي الاستيعاب وحذفه
يقتضيه عندهم كما في مسئلة الصوم الا ان
الخلاف في الطلاق انما نشا من وجه اخر

وهو

وهو انه لما كان جزء من الغد مرادا عند ذكر
في بالاتفاق قالا تعين الجزء الاول مرادا
ظاهر السياقة فلا يصدق بنية التاخير
مجاز صرف ظاهر اللفظ الى ما فيه تخفيف قضاء
وقال جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا
لما ابهم لا لتغيير الحقيقة هكذا تصورت هذا
المقام فان كان في فتاوى معتبر فلتعوه ذوو
الافهام ، واذا اضيف الى مكان
بان قال انت طالق في الدار وقع الطلاق
في الحال حيث كانت لان المكان لا يصلح ظرفا
للطلاق اذ الطلاق اذا وقع في مكان يكون
واقعا في الامكنة كلها فاذا لم يصلح ظرفا
لم يكن صالحا لتخصيص المظروف به فلا
يمكن جعله بمعنى الشرط كيف وان المكان
موجود في الحال والتعليق بامر كائن ينجز
بخلاف الزمان فانه يوجد جزأ فجزأ فيكون
التعليق به تعليقا حقيقة الا ان يراد به
اضمار الفعل اي المصدر بان يراد في
دخول الدار فيصير بمعنى الشرط ويتعلق
الطلاق بالدخول لانه تعذر العمل بحقيقة
الظرف اذ الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق

وبين الظرف والشرط مناسبة اذ الحكم
يتعلق بكل واحد منهما غير تعلق التأثير
او يستعار كلمة في لمعنى مع لان في الظرف
معنى المقارنة لأن كلاهما خلاف الظاهر
فيصدق ديانة لا قضاء ثم على الوجه الاول
تطلق بعد الدخول وعلى الثاني مقارنة له
وهذا اصح بدليل ما لو قال لأجنبية انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما
لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط
لطلقت كما لو قال ان تزوجتك
ومع للمقارنة الحق اسما الظروف بحروف
المعاني لمشابهتها بالحروف من حيث انها
لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسما اخر ،
كالحروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان
كان قد يستعمل بمعنى بعد مجازا قال الله
تعالى ان مع العسر يسرا فاذا قال لامرأته
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
تطلق ثنتين مدخولة كانت او غير مدخولة
ومنها قبل وهي للتقديم فاذا وصف الطلاق
بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا
يقتضي وجود ما بعده قال الله تعالى قبل

ان تنفد كلمات ربي وانما يقع ثنتان في قوله
للمدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة
وان كانت القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها
لما يعرف من زيادة قبل واحدة ان غرض
الحالف ايقاع الثنتين والاخلال ذكره عن
الزيادة فصار كانه قال واحدة وواحدة
ولو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة
قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها
واحدة تقع ثنتان ومنها بعد وهي للتاخير
وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو
قال لغير المدخولة انت طالق واحدة بعد
واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها
واحدة تطلق واحدة ولو كانت مدخولة
تطلق ثنتان في الصور الاربع وانما قيد
بقوله في الطلاق اذ في الاقرار يلزمه
درهمان اذا قال علي درهم بعد درهم
او بعده درهم والاصل في هذه المسائل
شيئان احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية
اي الضمير كان صفة لما بعده والمراد الصفة
المعنوية لا النعت النحوي واذا لم يقيد بها
كان صفة لما قبله فاذا قلت جاني زيد

قبل عمرو اقتضي سبق زيد واذا قلت قبله
عمرو اقتضي سبق عمرو وثانيهما ان ايقاع
الطلاق في الماضي ليقاع في الحال لان من
ضرورة الاسناد الي الماضي الوقوع في الحال
وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت
ما في وسعه ويبطل ما ليس في وسعه
اذا تحققت هذين الاصلين استخرجت
هذه المسايل الاربع مع السهولة و الله
المسهل لكل عسير و منها عندي وهي الحضرة
فلو قال لغيره لك عندي الف درهم يكون
وديعة لان الحضرة يدل علي الحفظ دون
اللزوم كما لو قال وضعت الشي عندك
يفهم منه الاستحفاظ لكن لا ينافي اللزوم
حتي لو قال عندي الف دينا يثبت
وغير مستعمل صفة للنكرة انما عقبه
باسما الظروف لمناسبة بينه وبينها من
حيث كونه اسما غير مستقل للحروف
علامات الاسم له من التنوين والالف
واللام والاضافة ويستعمل تارة صفة
للنكرة وهو الاصل ولا يتعرف بالاضافة
وان اضيف الي المعارف لتوغلها في الابهام

الا

الا اذا كان مفرده واحدا كما في قوله تعالي
غير المغضوب عليهم ويستعمل تارة استثنا
لمشابهة بينه وبين الاستثنا من حيث ان
ما بعدها مغاير لما قبلها ولذلك يستعمل
الا بمعني غير فاذا قال له علي درهم غير دانق
بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم
اي درهم مغاير للدانق فلو قال غير دانق
بالنصب يكون استثنا فيلزمه درهم الا دانقا
اي ينقص من الدرهم دانق وهو ربع الدرهم
وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقها
فيجوز ان لا يفترق الحكم في النصب والرفع
في تنقيص دانق ... ومنها حروف
الشرط اي كلمات والفاظ لبيم الاسما والحروف
وتسميتها حروفا باعتبار ما ذكرنا والاصل
فيها ان فانها متضمنة للشرط وتدخل علي
كل شان معدوم لانه للمنع او الحمل وهما انما
يتصوران في معدوم علي خطر الوجود اي
متردد بين ان يوجد وان لا يوجد ليس
بكاين لامح ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
والانتفا الاعلي تنزيلها منزلة المشكوك
لنكتة يقول ان زرتني اكرمتك ولا يقول

ان جاء غد اكرمتك وانما يقول اذا جاء زيد فاذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لا تطلق حتى يموت احدهما فيقع في اخر حياة الزوج او الزوجة اذا عدم التطليق لا يتحقق الا بقرب موت احدهما ثم ان لم يدخل فلا ميراث لهما وان دخل فلهما الميراث بحكم الفرار لا يقال المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز عن التكلم حين حكمنا بوجود الشرط وهو الجزء الاخير من حياته فكيف يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق وانما يشترط ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال حياته فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها كما ذكر في النوادر لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز لا يتحقق بموتها وحينئذ لا يتصور الوقوع بخلاف موته فانه لما اشرف على الهلاك فقد تحقق العجز عن التطليق قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها

لان

لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك كما لو قال انت طالق مع موتك

واذا عند غاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء اي يشتركان بين الوقت والشرط فيجازى بها مرة اي يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل للوقت فقط فاذا استعملت للشرط لا يبقى فيها معنى الوقت اصلا فتصير بمعنى ان وهو قول الامام وعند البصريين انها موضوعة للوقت وتستعمل للشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط عنها بحال بمعنى انها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرفية بحال والا فلا نزاع في ان كلمة متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج وهو قول صاحبيه الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط ولم يجزموا بها المضارع لغوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان يخرج اليوم اخرج اليوم

وان يخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من
الازمان فجزم الفعل باذا ماجا الا في الشعر
واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل
فشايع مستفيض لا يقال فغي استعمالها
في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين
الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا
في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون
جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط مثل كل رجل ياتيني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له اصلا وهذا معنى ما يقال ان المانع من
الجمع انما هو المنافاة ولا منافاة بين الوقت
والشرط لان الوقت جاز ان يكون شرطا مثل
متى وما قيل من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع في الوقت في مجموع
الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فغساده
ظاهر للقطع بامتناع اطلاق الارض على
مجموع السما والارض كذا في التلويح لكن
جوابه الاول ينافي قولهم ويستعمل الشرط
مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها

فليتامل

فليتامل قوله حتى اذا قال تفريع على الاصل
المختلف وتفريره اذا قال لامراته اذا لم اطلقك
فانت طالق فان عني به الوقت تطلق في الحال
لتحقق الفراغ من التكلم وان عني به الشرط
لم تطلق حتى يموت احدهما كذا لم تكن له
نية فعلى قول الامام لا تطلق حتى يموت
احدهما وعلى قولهما تطلق بما فرغ من اليمين
كمتى لهما لانه اضاف التطليق الى وقت خال عنه
لانه ما هو موضوعة للوقت وكما سكت وجد
ذلك الوقت فتطلق وله ان كلمة اذا ما استعملت
للوقت كقول الشاعر

واذا يكون كريهة ادعى لها ... ...

... ... واذا يحاس الحيس يدعى جندب

والشرط الخالص ايضا على سبيل الاشتراك كقوله

استغن ما اغناك ربك بالغنى ...

... واذا تصبك خصاصة فتجمل

بقرينة جزم المضارع لا بقرينة دخول الفا
في فتجمل على ما قيل دفع الشك في وقوع
الطلاق في الحال فلا يقع بالشك وروي عنهما
لا نص في هذه المسئلة عن الامام وروى
ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف ان

الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار لان لو فيه معنى
الشرط كان الاصل ان يجعل الفعل للاستقبال
وان كان ماضيا ولو يجعله للمضي وان كان
مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الثاني
لامتناع الاول فعلى هذا ينبغي ان لا يعتق
العبد في قوله لو دخلت الدار لعتقت اذا كان
لم يدخل الان الفقها جعلوه للتعليق بالدخول
الذي يوجد في المستقبل لاستعمالهم في معنى
ان لمواخاتها في معنى الشرط كما في قوله تعالى
ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كعكس في ان
كنت قلته فقد علمته فكذا في هذه المسئلة
ولم يذكر الامام شمس الائمة فيها رواية
عن محمد اتباعا لابن سماعة وذكرها الامام
فخر الاسلام وتبعه المصنف عليه الرحمة
قوله وكيف سؤال عن الحال انما ذكره
في سياق كلمات الشرط مع انه ليس منها
لكونه موضوعا للسؤال عن الحال بناء على ان
فيه معنى الشرط في الجملة قال سيبويه
كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال
والاحوال شروط لانها تدل على احوال
وصفات لاختيار العبد فيها مثل الصحة

والسم

والسقم والكمولة والشيخوخة فلم يصح التعليق
الا اذا ضمت اليه مثل كيف ما تصنع اصنع
او لان المقصد انما من الكلمات التي يبحث
في هذا المقام وان لم من من كلمات الشرط كما
ذكرتم وحيث وابن فيما هذا المقام وقد يسلب
عنه معنى الاستفهام والسؤال ويدل على
نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب
انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعه والميه
اشار الامام فخر الاسلام بقوله وهو للحال
بعد قوله وهو سؤال عن الحال قوله فان
استقام اي السؤال عن الحال بان يكون
لذلك الشيء احوال اعتبر والا بطل عند الامام
ولهذا قال في قوله انت حر كيف شئت انه
يقع في الحال بلا مشيئة لانه لا يستقيم
حملها على السؤال من الحال لما ان الحرية
ليست لها حال وكيفية فلا يتعلق بمشيئة
قال صاحب التلويح والحيلة ان يقول ان
العتق يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه
على وجه البر وغيره مطلقا ومقيدا بما
يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات قلت
الكيفيات في ايقاع العتق اطرقه مختلفة

كما ذكر لا في العتق نفسه اذ هو وصف شرعي
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة لا مختلفة
بخلاف الطلاق فانه يختلف الى بائن ورجعي
وغيرهما فلا يرد الاعتراض وقال ابو يوسف
ومحمد لا يقع العتق ما لم يشأ في المجلس ولهما
قال انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشية
عنده فان كانت غير موطوءة بانت لا الى عدة
ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالواقعة
رجعية والمشية اليها في المجلس في ايقاع
الثانية والثالثة ان نوى الزوج ذلك وان
شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة
فهو واحدة رجعية وكذا ان شاءت واحدة بائنة
وقد نوى الزوج ثلاثا لانها شاءت غير ما نوى
وهذا معنى قوله ويبقى الفضل في الوصف
والقدر مفوضة اليها بشرط نية الزوج وانما
يشترط النية مع ان الامر مفوض اليها لان
المفوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين
احد المحتملين وعندهما لا تطلق قبل المشية
فاذا شاءت فالتفويض كما ذكر لهما انه
لما فوض اليها وصف الطلاق فقد فوض نفس

الطلاق

الطلاق ضرورة ان الوصف لا ينفك عن
الاصل لان ما لا يقبل الاشارة بان كان
حكما شرعيا كالنكاح والطلاق والعتاق فحاله
ووصفه بمنزلة اصله لان اصله لا يعرف
بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما
يعرف باوصافه واثاره فتعليق الوصف
تعليق الاصل لعدم الانفكاك وله ان كلمة
كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
دون الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق
مفوضا الصفة الى المشية الا ان في العتق
لا كيفية ولا وصف فلا اثر لمشية الوصف
بعد وقوع الاصل وكذا في غير الموطوءة لعدم
المحل فيلغوا التفويض وفي الموطوءة المحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة
بعد وقوع الاصل والعدد ايضا بمنزلة
الوصف والحال لانه زيادة على الاصل ووقوع
الواحد له ان يثلثه ويجعل الرجعي بائنا
عنده فصح تفويضه ايضا اياها قوله
وكم اسم للعدد اي هو اسم موضوع لعدد
مبهم يقال كم سنك وكم مالك فلو قاله لامرأته
انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم يشأ ويتقيد

بالمجلس ويرتد بالرد ولها ان تطلق نفسها
واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة
ارادة الزوج لانه لما كان اسما للعدد المبهم
دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو
العدد فيتعلق اصله بالمشية لانه تعلق
جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير كذلك اذا
تعلق اصل الطلاق بها فلها ان تطلق نفسها
واحدة او ثنتين او ثلاثا وتنفيذ المشية
بالمجلس اذ ليس فيما ما ينبي عن الوقت
بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب
في الحال قوله وحيث واين اسمان للمكان
هما موضوعان لمكان مبهم فلو قاله انت طالق
حيث شئت او اين شئت لا يقع ما لم يشأ
وتتوقف مشيتها على المجلس لان الطلاق
لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكرها ويبقى
ذكر مطلق المشية في الطلاق فيقتصر على
المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق تعلقا به
فوجب اعتباره خصوصا كما في انت طالق
غدا وعموما كما في انت طالق متى شئت واذا
شئت فلها ان تشاء في المجلس وبعده فان
قيل لما لغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق

شئت

شئت فينبغي ان يقع في الحال كانت طالق دخلت
الدار قلنا لما تعذر العمل بحقيقة الظرفية
جعل مجازا عن حرف الشرط لما بينهما من التآخي
من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط
يجامع المشروط احترازا عن الالغاء فصار بمنزلة
ان شئت وجعله مجازا عن حرف ان اولى
من جعله مجازا عن اذا او متى اذ هو الاصل
في باب الشرط واعترض عليه بعضهم بانه
لما جعل مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذي فيه
جهة الحقيقة اولى والجواب ان هذا انما يرد
ان لو كان متى واذا موضوعين لظرف المكان
او كان حيث واين موضوعين لمطلق الظرف
حتى يراعى جهة الحقيقة مع ان في جعلها
بمعنى ان عدم وقوع الطلاق في غير المجلس وهو
الاصل فيصار اليه عند التردد ورما يجاب
بان المجاز الذي فيه جهة الحقيقة انما يكون اولى
اذا لم يكن متعذرة وفيما نحن فيه متعذرة
او مهجورة لان الطلاق لا تعلق له بالمكان البتة
قوله الجمع المذكور ذكر هذه المسئلة عقيب
حروف المعاني اتباعا لشمس الائمة لان
الكلام في العلامة وهي الحروف اختلف العلما

في ان الجمع المذكور بعلامة الذكور مطلقا هل
يتناول الذكر والاناث عند الاختلاط فقال
بعض اصحاب الشافعي عليهم الرحمة لا يتناول
الاناث الا بدليل واكثر العلما على انه يتناول
الاناث عند الاختلاط ولا يتناول ايما عند الانفراد
ولو ذكر بعلامة الاناث يتناول ايما خاصة
وجه القول الاول ان كل علامة تختص بفريق
وضعا وحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول
على حقيقته ولو تناول الاناث ايضا لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز يدل عليه قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات الآية فلو تناول لكان
ما بعده تكرارا ويوضحه سبب النزول ان النسا
شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
مالنا لم نذكر في القرآن فنزلت لتطيب قلوبهن
ووجه قول الجمهور ان النسا اتباع للرجال
في الخلقة فيتناولهن اللفظ الموضوع للرجال
عند الذكر للتبعية في الاحكام ايضا مع ان
تغليب علامة الذكور على الاناث عند الاختلاط
كثير في كلام العرب يجري في فنون كثيرة
والتغليب مجاز شايع يجري مجرى الحقيقة
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل الجمع

في

في المجموع حقيقة عرفية بدليل ان التكاليف
الواردة بلفظ الذكور في النصوص متناولة
لهن وهي راجحة على الحقيقة اللغوية عند تردد
اللفظ بينهما والجواب عن الآية انهن اخفون
دخولهن تحت ذكر الرجال وانما اردن التخصيص
بالذكر فنزلت ثم التعريف المذكور في المتن بعد
تقرر هذا الاصل ظاهر لا يحتاج الى البيان
قوله واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا
بينا اي انكشافا تاما احترز به عن الظاهر
اذ الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وقيد
بعضهم بالاستعمال احترازا عن النص والمفسر
وتركه المصنف اما اعتمادا على دلالة المقسم
او ادخالا لهما في التعريف لصدقه عليهما لحصول
الانكشاف التام فيهما بخلاف الظاهر لبقاء
الاحتمال وقد مر غير مرة ان هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة لا اقسام متباينة
حقيقة قوله وحكمه تعلق الحكم اي الحكم الصريح
تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه من
غير احتياج الى نية او قرينة تدل على المراد
وقيامه اي الكلام الذي هو الصريح مقام
معناه الذي دل عليه شرعا او عرفا سواء كان

حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى معناه
اللغوي حتى يثبت مدلوله بلا نية كالسفر
اقيم مقام المشقة في اثبات الرخصة من غير
نظر الى حقيقة المشقة حتى لو اراد ان يقول
سبحان الله وجرى على لسانه انت حر يعتق
عبده قوله واما الكناية فما استتر المراد به
قيد بعضهم بالاستعمال ليخرج الخفي واخواته
ولا حاجة اليه لما ذكرنا وانما عد الضمائر من
الكناية لانها انما وضعت ليستعملها المتكلم
على وجه الكناية وحكمها انه لا يجب العمل بها
الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
لانها مستترة المراد لما فيها من التردد والاحتمال
فلا بد من دليل يزول به التردد وقوله حقيقة
كان او مجازا اشارة الى ان الكناية والمجاز يجتمعان
كما في المجاز الغير المتعارف لكن فرق المصنف
بينهما في الكشف بان الحقيقة لا يراد من اللفظ
عند ارادة المعنى المجازي فاذا قلت رايت اسدا
يرمي لا يفهم الهيكل المخصوص لان لفظ الاسد
انتقل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز وفي
الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلي بل يثبت
اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض وفيه

نظر

تصريح بان بينهما مباينة ومناقضة ولا يخفى
ان هذا الفرق انما يستقيم على اصطلاح اهل
البيان اما على اصطلاح اهل الاصول فلا اذ
الكناية قد تكون قسما من المجاز وقد تكون
على العكس كالمجاز الغير المتعارف ومباين
الشيء لا يكون قسما منه وسيجيء لهذا زيادة
تحقيق قوله وكنايات الطلاق سميتها
مجازا الى اخره كانه جواب عما يقال الكناية
ما استتر المراد منه كما ذكر والمراد المستتر
في كنايات الطلاق هو الطلاق فيجب ان يقع
بها الرجعي عند النية كما في انت طالق لان
عمل الكناية عمل عمل المكني عنه فدفعه بان
كنايات الطلاق مثل انت بائن وحرام وبتة
يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون
الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد
به وهذه الالفاظ ظاهرة المعاني على كل احد
من اهل اللسان غير مستترة لكنها شابهت
الكنايات الحقيقية من جهة الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه مثل البائن معلوم المعنى وهو
المنفصل الا ان محل الانفصال وهو الوصلة
متنوع انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره

فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر البينونة فيه فاحتاجت الى
النية ليزول بها ابهام المحل ليظهر اثر البينونة
فيه فاطلق عليه لفظ الكناية مجازا فيقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه عند زوال الابهام
بالنية من غير ان يجعل انت بائن كناية عن
انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
هذا محصل ما ذكروه وفيه ضرب تكليف
لان حاصله ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة
غير مستترة وهو لا ينافي كونها كنايات حقيقة
لانهم فسروا الكنايات المصطلحة بما استتر
المراد منه اعم من ان يكون باعتبار نفسه او
باعتبار محله وجميع الكنايات ظاهرة المعاني
اللغوية مستترة المراد منها ولا يندفع هذا
بما يقال لا نسلم انها مستترة المراد كيف وان
المراد منها البينونة والحرمة والقطع وهو
معلوم للسامع لان محل عملها مستتر كما ذكرنا
لانا نقول ليس المراد منها البينونة المطلقة
بل البينونة المخصوصة وهي مستترة حتى
احتيج الى النية ولا بما يقال ايضا ان مبنى
الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم

هو

وهو الاصل في الكنايات وهذه الالفاظ
لا انتقال فيها من معانيها الى شيء اخر كما ذكر
لانا نقول هذا مبني على اصطلاح اهل البيان
كما ذكرنا واما على اصطلاح اهل الاصول
فلا يشترط الانتقال في الكناية فضلا عن اللازم
الى الملزوم لانهم لم يفسروا الكناية الا بما استتر
المراد منه سواء وجد الانتقال او لا يدل على
انهم جعلوا الحقيقة المهجورة من الكناية مع
انه لا انتقال فيها اصلا على ان في هذه الالفاظ
انتقالا من اللازم الى الملزوم اذ البينونة اعم
من البينونة النكاحية والعام لازم للخاص قوله
الا اعتدي استثناء من قوله حتى كانت بها
بواين اي يقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة
رجعية لا بائنة لان وقوع البائن باعتبار
دلالة اللفظ عليه بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ
المحسابه يقال اعتد مالك اي احسب عدد
مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن
ان يجعل عاملا بنفسه بل يجعل كناية حقيقية
عن الطلاق لاحتماله في نفسه ان يراد به
اعتداد نعم الله تعالى او الاعتداد من النكاح

وقعت اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاعتداد
من النكاح وتعين وجه الطلاق وقع بعد الدخول
بطريق الاقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح
بدون سابقة الطلاق والضرورة ترتفع بانبات
اصل الطلاق من غير صفة البينونة والكثرة
ولهذا وقع رجعيا ولم يقع اكثر من واحد
فعلى هذا يجوز ايضا ان يكون استثناء من
قوله سميت بها مجازا وقبل الدخول يجعل
مستعارا محضا للطلاق من غير شايبة الاقتضاء
لان الطلاق سبب الاعتداد فاستعير الحكم
لسببه لاختصاص الحكم هنا بالسبب فصار
عبارة عن كونى طالقا وكذا قوله استبرئى رحمك
اي اطلبي براءة رحمك لان طلب البراءة يحتمل
ان يكون للوطي او للصلاة او للتزوج بزوج اخر
فاذا نوى الاخير يقع به الطلاق اما اقتضاء
او استعارة محضة كما ذكرنا وكذلك قوله
انت واحدة لان وصف الوحدة لا اثر له في
قطع الوصلة الا انها يحتمل ان تكون صفة
للمراة اي انت متوحدة عند قومك او عندي
او في الجمال وان تكون صفة للطلقة المحذوفة
اي انت تطليقة واحدة بمعنى طالق تطليقة

واحدة

واحدة فتكون قايمة مقام موصوفها فتنصب
نصبه او ذات تطليقة واحدة فحذف الذات
ثم الموصوف واقيمت الصفة مقامه فيرتفع
او يخفض اعتبارا بالجزء المرفوع او المخفوض
فاذا نواه جعل كالمذكور صريحا والطلاق يعقب
الرجعة لكن لا يصح فيه نية الثلث وان
كان مضمرا للتنصيص على الوحدة لا يتعالى
لم يجعل موصوفها البينونة حتى يقع البائن
لانا نقول التقدير لاجل الضرورة وهي ترتفع
بالادنى او يجعل عليه عملا بالاصل وعملا لامره
على الصلاح عاجلا واجلا قوله والاصل في
الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع لافهام
المراد والصريح هو التمام في الاعلام والكناية
فيها ضرب قصور وابهام فلا يثبت بها ما
يسقط بالشبهات من الاحكام كالزنا والسرقة
وقذف الام فما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا
والسرقة لا يستوجب العقوبة والابرام حتى
لو قال جامعت فلانة او واقعت او وطيتها
او قال معرضا للغير اما انا فلست بزان
او قال اخذت مال فلان بالليل لم يلزمه
الحد وفيه حكاية ابي يوسف وهي مشهورة

وانما يلزم حد القذف على من قال هو كما قلت لمن قذف رجلا بالزنا للتصريح بالنسبة الى الزنا لان كاف التشبيه توجب العموم فيما يقتضيه كما في قوله اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا بخلاف ما لو قال صدقت لمن قذف رجلا بالزنا فانه لا يحد عندنا خلافا لزفر لاحتمال صدقه قبل هذا الزمان فلم كذبت الآن قوله واما الاستدلال بعبارة النص وهو العمل الى اخره عنى بالعمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم بالدليل كما تقول الصلاة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلاة وبظاهر ان العمل بما سبق له الكلام عمل شئ لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص لانه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه كما صرح به في تعريفه والاكفى ان يقول هو العمل بما سبق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص هنا ليس ما تقدم ذكره بل المراد به متن الكتاب حتى يكون اثبات الحكم بظاهره او حتى استدلالا بعبارة النص وذلك لان معنى المسوق له شيئا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير

اصلي

اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيما حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله النبي صلى الله عليه وسلم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك الامام ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا او نقول بعبارة اخرى اراد بالمسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له بخلافه فيما سبق ثم لما اشار الى مفهوم النص هنا لم يحتج الى بيانه في الاقسام الباقية فلم يذكر في تعريفاتها الا النص جريا على الفاظ قوله واما الاستدلال باشارة النص وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص القصد باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما لمزيد الكشف وقوله بما ثبت بنظمه خرج

دلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم ولغة يخرج الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل يثبت لتوقف المذكور عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقيد عدم القصد والسوق لاخراج العبارة وقوله وليس بظاهر من كل وجه اشارة الى وجه التسمية لانه لما لم يكن ظاهرا من كل وجه اي لم يفهم من نفس الكلام في اول السماع من غير تامل لم يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر شيا يظهر ذلك الشي للحس ظهورا بينا والشي الاخر الذي يدركه بعض لحظاته ليس بتلك المرتبة في الظهور اولا ان السامع يكون مشغولا بما سيق له النظم غافلا عما ضمن فيه فالنص يشير اليه قوله وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اي لباسهن بالمعروف فالاية مسوقة لبيان وجوب النفقة على الاب اعني فصل نفقة يحتاج اليها حال الارضاع وان اريد بهن المنكوحات كما يدل عليه ذكر الرزق والكسوة دون الاجر ولبيان اصحاب اجر الرضاع ان اريد المطلقات كما يقتضيه وعلى الوارث

فان

فان نفقة النكاح لا تنتقل اليه فهو الثابت بعبارة النص وفي ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا لانه اضاف الولد اليه بلام الملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يكون احق به ملكا فيكون احق به نسبا والى ان للاب حق التملك في مال الولد كما دل عليه قوله عليه السلام انت ومالك لابيك فيتملكه عند الحاجة من غير عوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم تكن قوله وهما سواء في ايجاب الحكم اي العبارة والاشارة كسيان في اثبات الحكم لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم الا ان الاول اي العبارة احق بالعمل من الاشارة عند التعارض لاختصاصه بالسوق فعبارة قوله عليه السلام واكثر الحيض عشرة ايام يدرج على اشارة قوله عليه السلام تمكث احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بناء على ان الشطر حقيقة في النصف كذا قيل وفيه نوع اشتباه

اذ هو موقوف على تحقق التعارض بينهما وهو
على تعذر الجمع وحمل الشطر على البعض المطلق
يدفع التعارض وهو يستعمل فيه كثيرا قوله
والاشارة عموم كالعبارة اذ كل واحد منهما ثابت
بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة وعند
بعض مشايخنا ليس له عموم اذ العموم فيما سيق
الكلام لاجله واما ما كان بطريق الاشارة
فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه
معنى العموم والاول اصح كذا قاله الامام شمس
الائمة قوله واما الثابت بدلالة النص
الى اخره المعنى من هذا المعنى الذي ادى اليه
الكلام لغة حتى استوت فيه الفقيه وغيره
من اهل اللسان كالايلام المفهوم من اسم الضرب
والايذاء المفهوم من التافيف لما بوجبه ظاهر
النظم لغة فانه من قبيل العبارة او الاشارة
فخرج منه وخرج ايضا المقتضى والمحذوف لانهما
ليسا بمعنى المعنى وقوله لاجتهاد الفقيه لقول
البعض انه قياس جلي قوله كالنهي عن
التافيف يعني ان التافيف حرام بعبارة النص
والضرب كذلك بدلالته وبيانه ان اف كلمة
كراهية تذكر عند التضجر والتبرم وله صورة

معلومة

معلومة وهي التصويت بالشفتين على الوجه
المخصوص ومعنى مقصود لاجله يثبت الحرمة
وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى
منه اذا كان ممن يستعمله للترحم او الاكرام لا يحرم
التافيف في حقه وهذا معنى يفهم منه لغة الا ترى
واجتهادا حتى استوى فيه فهم المجتهد وغيره
وهذا المعنى موجود في الضرب فثبت الحرمة
فيه بطريق الدلالة فان قلت لما اريد بقوله
تعالى ولا تقل لهما اف ولا تؤذهما كان من قبيل
عموم المجاز وهو من قبيل العبارة لا الدلالة
قلت لا نسلم الارادة بل يفهم منه ذلك بطريق
التنبيه على الغرض والمقصود وذلك طريق
الدلالة وكم من فرق بينهما وفي قول المصنف
يوقف به على حرمة الضرب رمزا الى هذا
قوله والثابت به اي الثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة في كونه مضافا
الى النص دون الراي حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق
وان لم يجز اثباتها بالقياس الذي مبناه
على الراي عندنا اما اثبات الحد بالدلالة
فكايجاب الرجم على غير ماعز بالزنا في حالة

الاحصان واما اثبات الكفارة فكجريانها على غير
الاعرابي بالجماع عمدا في نهار رمضان لان الدلالة
عند المعارضة دونها لوجود النظم والمعنى
اللغوي فيهما ولم يوجد في الدلالة غير المعنى
اللغوي قوله والثابت به لا يحتمل التخصيص
لان معنى النص اذا ثبت كونه علة للحكم وهو
شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة
فان قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة
له وهو محال بيانه انه لما ثبت بدلالة النص
ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى
شيء واحد وان كان له محال كثيرة كالضرب
والشتم والقتل وقد ثبت كونه علة في بعض
المحال استحال ان لا يكون علة في محل اخر
وهذا على مذهب من لم يجوز تخصيص العلة
منهم المصنف قال الامام الخانقاهي عليه
الرحمة في هذا الكلام نظر وهو ان قولهم اذا
ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة يفهم
منه ان معنى النص اذا كان علة يكون علة
في جميع صوره وجوده ثم قولهم في باب تخصيص
العلل انعدام الحكم لانعدام العلة يناقض هذا

قلت

قلت فلا تناقض لان عدم المانع لما كان جزء
العلة عندهم على ما صرحوا به لم يوجد العلة
في صورة المانع وهو معنى قولهم انعدم الحكم
لانعدام العلة فلا تناقض قولهم اذا ثبت
كونه علة يكون علة في جميع صور وجوده وهو
ظاهر والتعليل المختصر المقبول ما ذكر في المتن
وهو ان التخصيص مستلزم سبق العموم
ولا عموم للثابت بدلالة النص لانه من عوارض
اللفظ قوله واما الثابت باقتضاء النص اعلم
ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط
فلا شك انه يقتضيه اي يطلب وجوده فهناك
اربعة امور المقتضي بالكسر وهو النص والمقتضي
بالفتح وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة
بينهما وحكم المقتضي وهو الثابت باقتضاء النص
ومثاله المشهور اعتق عبدك عني بالف فانه
العتق بالف لا يصح الا بالبيع وهو المقتضي
والبيع المقتضي وما يثبت به وهو الملك
حكم المقتضي اذا تصور هذا فنقول الثابت
باقتضاء النص اي الحكم الثابت بمقتضى النص
على ان المصدر بمعنى المفعول كقولهم هذا ضرب
الامير اي مضروبه ويجوز ان يحمل على حقيقته

ايضا فالم يعمل النص فيه اي حكم لم يعمل النص
في اثباته اي لم يوجبه الا بشرط تقدم ذلك
الشرط على النص وانما يقدم لان ذلك الشرط
شي اقتضاه النص اي طلبه لصحة ما تناوله
اي لما يصح معنى النص الا بتقدير ذلك الشرط
قدر ذلك الشرط مقدما وجوده على النص وذلك
الشرط هو المقتضي ولما لم يعمل النص في ذلك
الثابت الا بتقدم شرط طلبه النص صار هذا
الحكم الثابت مضافا الى النص بواسطة ذلك
الشرط المتقدم وهو المقتضي فكان هذا اي
الحكم ثابتا بالنص بواسطة اذ الحكم ثابت بالمقتضي
والمقتضي ثابت بالنص والثابت بالثابت
بالشي ثابت بذلك الشي فالفاء في قوله فان ذلك
لتعليل تقدم ذلك الشرط على النص وفي قوله
فصار نتيجة الجملة الاولى وفي قوله فكان نتيجة
الاضافة بالواسطة فان قلت كما ان حكم
المقتضي ثابت باقتضاء النص كذلك المقتضي
ثابت باقتضائه فلم جعلتم قوله الثابت باقتضاء
النص على الحكم لا على المقتضي كما حمل عليه
بعضهم فنقول كان تقسيم الحكم الى الاقسام
الاربعة فلو كان الثابت باقتضاء النص هو

المقتضي

المقتضي لم يكن من اقسام الحكم والكلام فيها
وايضا لو جعلناه على تعريف الحكم يحصل منه
تعريف المقتضي وهو شرط يتقدم النص بخلاف
العكس فهو افيد قوله وعلامته هذه اشارة
الى الفرق بين المقتضى والمحذوف اي علامة
المقتضي ان لا يبطل معنى النص المذكور عند
التصريح به فانه لو ابطل عند ظهوره لم يكن
مقتضيا له طالبا اياه ولعاد على موضوعه
بالنقض بخلاف المحذوف فانه بغير حكم المذكور
عند التصريح به مثال المقتضي من النص
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتضي شرعا
لكونها مملوكة اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم
بالحديث فيزاد عليه فيكون التقدير فتحرير
رقبة مملوكة وبهذه الزيادة لا يتغير الكلام
بل تصحيح ما اريد به وهو التكفير ومثال
المحذوف قوله تعالى واسئل القرية فان
الاهل فيه محذوف وبذكره يتغير الكلام اذ
السؤال يعقل من القرية الى الاهل وفيه
بحث لانه ان اريد بهذا الفرق وجود التغيير
وعدمه فلا يستقيم في مثل قوله تعالى فانفجرت
اي فضرب فانفجرت فانهم صرحوا بانه من قبيل

المحذوف مع عدم التغيير فيه وان اريد ان عدم
التغيير لازم في المقتضي وليس بلازم في
المحذوف لم يتصور المحذوف الذي لا تغيير فيه
ولا مدفع لهذا الا بالتزام ان هذه الآية وامثالها
من قبيل المقتضي لا من قبيل المحذوف
وتفسير المقتضي بما قدر لتصحيح المذكور
شرعا او عقلا والمحذوف بما قدر لتصحيح المذكور
لغة صرح به المصنف في شرحه للمنتخب نعم
علما العربية عدوهما من قبيل المحذوف بنا
على عدم الفرق بينهما عندهم قوله والثابت
به كالثابت بدلالة النص حتى لا يعارضه القياس
لا شبهة اكما في الاضافة الى النص الا ان الثابت
بالدلالة عند المعارضة اقوى من الثابت
بالمقتضي لانه ثابت بالمعنى اللغوي مع ظهور
لفظه فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضي
فانه مضمر ثبت ضرورة تصحيح الكلام فكانه
ثابت من وجه قوله ولا عموم له عندنا اي
لا عموم للمقتضي عندنا خلافا للشافعي هو
يقول انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة
في حق جميع الاحكام قلنا لما كان المقتضي
غير ملفوظ حقيقة ولكن جعل كالملفوظ ضرورة

صحة

صحة الكلام بقدر بقدرها والعموم زيادة
فصار في حقه كالعدم كالتناول المستمر الى البيع
للضرورة تقدر بقدرها وهو سد الرمق والعرض
باب المقتضي قد يكون عاما كما لو قال اعتق
عبدك عني بالف فانه يقتضي صحة بيع عبدك
عني والجمع المضاف يفيد العموم والجواب
انه ليس من عموم المقتضي بل المعموم مستفاد
من صيغة العبيد المقدر في المقتضي هو البيع
المضاف اليهم وهو بيع واحد يثبت بقدرها يقع
به المذكور من صحة الاعتاق لا في حق سائر
الاحكام من ثبوت خيار الرؤية والعيب
وغيرهما وذلك ان ليس المراد من انتفاء
عموم المقتضي انتفاء صيغة العموم عند بل
المراد انه لو كان الشيء مذكورا حقيقة يكون
ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء
يكون ثابتا في حق صحة المقتضي لا في حق
سائر الاحكام اللازمة له فاذا احتيج الى تقدير
اللفظ العام يقدر ولا يكون ذلك عموم المقتضي
بل يكون العموم مقتضي والفرق بينهما ظاهر
قوله حتى انطلاق لما كان المقتضي له عموم
عند الشافعي صح تخصيص طعام دون طعام

بالنية في قوله ان اكلة فعبد يحر لان دلالة
الفعل المتعدي على المفعول بطريق الاقتضاء
اذ لا وجود له في الخارج بدون المحل عقلا
وعندنا لما لم يقبل للعموم لم يقبل التخصيص
ايضا فسقط بهذا التقرير ما يقال لم لا يجعل
من قبيل المحذوف حتى يصح نية التخصيص
والفعل المتعدي يدل على المفعول لغة وذلك
ان الفعل يدل على نفس الماهية لغة لا على
المحل الا انه عرض لا وجود له في الخارج بدون
المحل فدل عليه عقلا لا لغة فان قيل سلمنا
انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان
المقتضي لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي
اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات
فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة
في سياق النفي بمنزلة ما لو صرح به نحو لا اكل
اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل قلنا
المصدر ماهية ثابت في ضمن الفعل لغة هو الدال
على نفس الماهية دون الافراد فلا يكون
عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر
في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا كذا في

المنقح

التنقيح لكن الفرق بين المصدر المدلول عليه
بالفعل وبين المصدر المذكور في العموم وقبول
التخصيص مشكل فان المصدر المذكور هنا
لتأكيد مجرد لولا الفعل من غير زيادة فهو ايضا
لا يدل الا على نفس الماهية ولهذا لا يثنى
ولا يجمع كذا قيل ويمكن ان يجاب عن هذا
الاشكال بان المصدر المذكور يحتمل التأكيد
فحينئذ لا يثنى ولا يجمع ويحتمل النوعية وح
يثنى ويجمع فما لم يتعين احد محتملاته
بخلاف المصدر المدلول قال بعض الافاضل
في فصوله البدائع واستدق الامام الرازي
هذا النظر للامام الاعظم رضي الله عنه
والفضل ما شهدت به الاعداء والجواب بان
عموم النكرة المنفية ضروري ومثل هذا لا يقبل
التخصيص وانما القابل له العموم الثابت
باللفظ لا يتم لانه لا فرق ايضا بين المصدر
المدلول والمذكور اللهم الا ان يقال المصدر
المذكور واقع في سياق النفي حقيقة فيعم
بخلاف المصدر المدلول فان دلالة الفعل
على المصدر لما لم تستلزم تقديره في حيز النفي
اذ تقديره في حق صحة الفعل فقط لا في حق

لقاطمته متام الاسم فان قيل الحس الذي يحنث
باكل كل مأكول ولا معنى للعموم سوى هذا
قلنا انما يحنث لوجود المحلوف عليه لانه
مندرج تحتها هية الاكل ومعنى قوله
لا اكل لا توجد منه ماهية الاكل لقوله
وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك الى اخره
هذه الفاظ اربعة تصح نية الثلاث في بعضها
وهو انت طالق وطلقتك وصحت في بعضها
وهو طلقي نفسك وانت باين وذلك لان
الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق
الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد
وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت لغة
فيكون كالملفوظ فيقع على الاقل ويحتمل
الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك
ان طالق بدله لغة على طلاق هو صفة للمراة
وهو مصدر طلقت المراة لا على طلاق قايم
بالزوج بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك بطريق
الاقتضاء ضرورة ان المتصف بالمواة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياه فيتقدر
بقدر الضرورة هكذا ذكره صاحب الهداية
واورد عليه مثل انت طالق طلاقا وانت

الطلاق فان الطلاق فيها صفة للمراة وقد
صحت نية الثلاث فيهما واجيب بانه لما نوى
الثلاث اراد بالطلاق التطليق على تاويل انت
ذات وقع عليها التطليق لا يقال صحة نية
الثلاث موقوفة على ارادة التطليق من
الطلاق فلو توقف ذلك على نية الثلاث
لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلاث
هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس
ارادته فان قيل جميع ما ذكرانما
يصح في انت طالق لا في طلقتك فانه صريح
في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج
لغة قلنا دلالته لغة انما هي على مصدر ماض
دون مصدر حادث فكان ينبغي ان يلغوا
لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا
ان الشرع اثبت لتصحيح كلامه مصدرا هو
ثابت في الحال وجعل انشا التطليق فصارت
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان
قيل لما جعل هذه الالفاظ وهي طلقتك وانت
طالق وغيرهما انشاآت في الشرع موضوعة
لانشاء معانيها مثل بعت واشتريت كان
الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشا

ثابتا بقوله انت طالق فلم يكن ثبوت الطلاق
به من قبيل الاقتضاء لان ذلك من ضرورة
صحة الاخبار وقد خرج عن كونه اخبارا شرعا
فيكون من قبيل العبارة بمنزلة طلقت طلاقا
فيصح نية الثلاث اجيب بان ليس معنى
كون هذه الالفاظ انشاآت في الشرع انها
نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت
لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولا بها
الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه
الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها
من جهة المتكلم بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد يثبت بهذا النوع من الكلام سمي
انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو
امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء كما
اذا قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق
لايقع الطلاق واعترض عليه صاحب التلويح
بانا نقطع بانه لايقصد بهذه الصيغ الحكم
بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع
احد غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء

الا هذا

الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية
من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق ايضا
قلت لا نزاع في انها انشاآت شرعا الا انها
بالطريق الذي قلنا وهو لا ينافي كونها
اخبارات حقيقة في اللغة وعدم احتمال الصدق
والكذب وقبوله التعليق انما هو بالنظر الى
حقايقها الشرعية لا اللغوية واما قوله طلقي
نفسك وانت بائن فان صحة نية الثلاث
فيهما باعتبار ان المصدر في الاول ثابت لغة
لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل
التطليق الى اخر ما ذكرنا في باب الامر وان
المصدر في الثاني وهو البينونة وان كان
ثابتا اقتضاء لكنها متنوعة الى حقيقة وهي
الغاطعة للملك الثابت بالنكاح والى غليظة
وهي القاطعة لحل المحلية في حق الزوج بان
لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه ونية احد
النوعين صحيحة في المقتضي فعند نية الكامل
يثبت العدد ضمنا كالملك في المنصوب يثبت
في ضمن الضمان لا قصدا حتى لو نوى ثنتين

لا يصح فيكون صحة نية الثلاث من قبيل
ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي
الجنس لا من عموم المقتضي فهذا معنى قوله
على اختلاف التخريج فان قيل الطلاق
متنوع ايضا فينبغي ان يصح نية الثلاث
قلنا البينونة تتصل بالمحل في الحال ولاتصالها
بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع
يرجع الى المحل كما ذكرنا فصح تعيين احدهما
بالنية واما قوله انت طالق فغير متصل بالمحل
في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان
الا بعد حلوله بالمحل وذلك لان حكمه اما
فوت الملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء
العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تغويت
المحل الاصلي وانه معلق بكمال العدد وقبل
ذكر العدد لا اتصال له بالمحل وانما الثابت
في الحال انعقاد العلة وهو لا يتنوع كالرمي
ينعقد علة فانه لا يتنوع ولكن يتنوع اثاره
وهو الجرح والقتل فلو تنوع هنا لتنوع
بالعدد الذي هو اصل في التنويع فلو صحت
نيته هنا لزم اثبات العدد في المقتضي
قصدا لا ضمنا وذا لا يجوز قوله التنصيص

على

على الشيء الى اخره لما فرغ من الاستدلالات
الصحيحة شرع في الاستدلالات الفاسدة
فمنها التنصيص على الشيء باسمه العلم
وليسمي مفهوم اللقب ومفهوم العدد ايضا
اذا كان المذكور اسم عدد ومعناه ان النص
اذا اثبت حكما في مسمى باسمه الذات سواء
كان علما او اسم جنس يكون نفيا للحكم عما
عداه عند بعض اصحاب الشافعي واستدلوا
بقوله عليه السلام المأمن الماء فان الانصار
فهموا التنصيص من ذلك حتى استدلوا به
على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم
الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلم يكن نفيا
للحكم عما عداه لما صح هذا الاستدلال منهم
وهذا لان التنصيص لا بد له من فائدة
وما هي الا التخصيص وعندنا التنصيص
لا يقتضي التخصيص سواء كان بالعدد نحو قوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة او بغيره
وذلك لان النص يتناول غير المنصوص
لانه لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب
الحكم في غيره نفيا او اثباتا واعترض عليه
بان هذا مصادرة على المطلوب اذ هو عين

النزاع ولا مانع من اثبات الحكم في محل المنطوق
ومن نفيه في محل اخر بالمفهوم اذ عدم
تناوله له بالاثبات لا يستلزم عدم تناوله
له بالنفي والجواب انا نقطع بالضرورة ان
النص لايجاب الحكم في المنصوص عليه وضعا
ولغة لا لنفي الحكم عن محل اخر وانما يستلزم
النفي عن محل اخر في بعض المواضع اذا كان
ضدا له ضرورة تحقق الحكم في المنصوص
عليه كالامر بالشيء يكون نهيا عن ضده
وهنا تحقق الحكم في المنطوق لا يتوقف الى
انتفاء الحكم في غيره فلا يتناوله نصا كيف وانه
يودي الى بطلان تعليل المنصوص لانه
يكون ذلك قياسا في مقابلة النص والاجماع
منعقد على جوازه والجواب عن استدلالهم
باستدلال الانصار بالحديث بانا لا نسلم انهم
فهموا ذلك من التخصيص بالعلم بل انما فهموا
ذلك من اللام الاستغراقية مع الاضافة
الى الماء فانما تفيد الحصر مع هذه الصفة بدليل
الاستعمال حيث يقال فيما لا ينحصر كما يقال
السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد
والحصر ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور بوجوده

ما جاء في بعض الروايات لا ماء الا من الماء
لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال
من الحيض والنفاس ايضا ففي الانحصار فيما
يتعلق ما ينفي بقرينة ورود الحديث في غسل
الجنابة وصار معناه وجوب جميع الاغتسال
الذي يتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني
وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فيما
يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل الذي
يتعلق بقضاء الشهوة فعلى هذا كان ينبغي
ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء غير
ان الماء ثبت مدة عيانا ومشاهدة وطورا
دلالة كما في الالتقاء اذا الانزال امر خفي فادير
الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
لانه سببه كما ادير الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر فكان هذا قولا بموجب العلة
واما فايدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله
على غيره او اظهار فضيلة المجتهد بالتامل
في علة النص واثبات الحكم بها في غير المذكور
قوله والحكم اذا اضيف الى احد اعلم
ان الحكم متى رتب على مسمى موصوف بوصف
خاص ببعضه نحو في الغنم السائمة زكاة او

علق بشرط نحو ان طالق ان دخلت الدار اوجب
ذلك الترتيب او التعليق نفي الحكم المذكور
عند عدم الوصف او الشرط المذكور عند الشافعي
اي عدم الحكم يضاف الي عدم الوصف او الشرط
وعندنا لا يوجب ذلك بل عدم الحكم يضاف الي
العدم الاصلي الثابت قبل التعليق والاضافة
فخرج الوصف الكاشف والمادح والذام والمؤكد
ولهذا لم يجوز الشافعي نكاح الامة المؤمنة
لمن قدر علي نكاح الحرة ولا نكاح الامة الكتابية
مطلقا لفوات الشرط وهو عدم طول الحرة ؛
ووصف الايمان المذكور في قوله تعالي فمن
لم يستطع منكم طولا الآية اي من لم يملك زيادة
مال يقدر بها علي نكاح الحرة فليتكم مملوكة
من الايما المسلمات فان قيل قد جعل طول
الحرة الكتابية مانعا ايضا فلم يعمل بمفهوم
الصفة في المحصنات المومنات قلنا لانسلم
علي رواية مسنة ولو سلم فلا نسلم انه اوجب
العمل بمفهوم الصفة لامح بل ادعي ان الاصل
هو العمل بذلك الامانع ومعارض وهو هنا
وجوب صيانة الجزء عن الاسترقاق مع رعاية
وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين

دينا

دينا علي ان الخلاف في الوصف بمعني الشرط
لا في وصف اتفاقي ذكر للتشريف ونحوه كما ذكر
وحاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف
بالشرط واجراه مجراه وهذا مما لا نزاع فيه
اذ كل واحد منهما يوخر حكم الموجب ولا نزاع
ايضا في ان المحل شرط زمان صيرورة اللفظ
سببا لكن النزاع في المقدمة الثانية وهو انه
اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم علي
معني انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في
الحال دون السبب اي لا يمنعه عن الانعقاد
كما هو مذهبنا لانه قد صار موجودا اما التكلم
فلا وجه الي جعله معدوما لكن يمكن تاخير
الحكم بمنعه من الثبوت بالتعليق كالتاجيل
والاضافة وخيار الشرط في البيع وكالتعليق
الحسي فانه لا يوثر في اعدام السبب وهو
النقل بل يوثر في منع الحكم وهو السقوط ؛
حتي ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
بان قال ان تزوجتك فانت طالق وان اشتريتك
فانت حر بناء علي وجود السبب عند التعليق
وعدم المحل في الحال لعدم الملك وجوز ؛
التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان

اثر التعليق لما كان في منع الحكم ووجوب الاداء
بالتاخير الى زمان وجود الشرط لا في منع السبب
صار وجوب الكفارة حاصلا بوجود اليمين التي
هي سببه لا منافية اليمين في قوله تعالى ذلك كفارة
ايمانكم والحكم وهو وجوب الاداء موخرا الى الحنث
لتعليقه اليه في قوله تعالى اذا حلفتم اي حلفتم
وحنثتم بالاجماع والاداء بعد وجود السبب ونفس
الوجوب قبل وجوب الاداء جايز بالاتفاق كتعجيل
الزكاة قبل حولان الحول والدين المؤجل قبل
حلول الاجل لكنه لم يجز التكفير بالصوم قبل
الحنث اذ الواجب البدني لا يحتمل الفصل بين
نفس وجوبه ووجوب اداءه اذ الواجب فيه هو
الفعل ليس الا فلم يكن وجوبه الا وجوب اداءه
فلما تاخر وجوب اداءه الى ما بعد الحنث بالاجماع
علم ان نفس الوجوب متاخر فقبله فيكون
التكفير قبل تحقق نفس الوجوب وانه لا يجوز
بخلاف المالي فانه يحتمل الفصل بينهما لان المال
بغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل بعد
اذا اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس
العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل

فكان

فكان التكفير بعد الوجوب قوله وعندنا
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا اذ اثر التعليق
في منع السبب عن الانعقاد لا منع الحكم قصدا
لان الشرط دخل على السبب اي على اللفظ ايضا
للسببية وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور
فمنعه من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية
لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها
عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا له
وكما لا يكون شرط البيع علة للحكم لعدم التمام
كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل فان قلت
لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلت لما كان مرجو الوصول
الى المحل بوجود الشرط واخلال التعليق جعل
كلاما صحيحا لغرضية ان يصير سببا كشرط
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا والتحقيق ان المتكلم من الحالف يوجد
عند التعليق فيراعى اهلية المتكلم في ذلك
الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط
فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت فاندفع به
ايضا ما اذا علق العاقل بمجنون عند وجود
الشرط فانه يقع ولو نجز عنده لا يقع فافهم

فان قلت القول بمنع السبب قول بعدم
الحكم قبل وجود الشرط لعدم العلة ولا اثر للعلة
في النفي بلا خلاف قلت لا نسلم فان عدم
العلة لا يوثر في عدم الحكم بل هو امارة له وعدم
الحكم بالعدم الاصلي قوله والمطلق يحمل على
المقيد الى اخره وقد ذكرنا ان المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
والمقيد هو المتعرض للذات مع شيء من الصفات
بالنفي لا الاثبات فقال الشافعي يحمل المطلق
على المقيد سواء ورد في شرط او سبب او حكم
في حادثة واحدة او حادثتين لان المطلق ساكت
عن التعرض للوصف محتمل له والمقيد ناطق
به فحكم فيه وارد يحتمل المحتمل على المحكم ويرجع
الناطق على الساكت عند التعارض وفي قوله
وان كانا في حادثتين اشارة الى ان المطلق
يحمل على المقيد عنده في حادثة واحدة سواء
وحدا في السبب او الحكم وفي قوله مثل كفارة
القتل وساير الكفارات اشارة الى اتحاد
الحكم وفي نظيره من الكفارات اشارة الى ان
الحمل بطريق القياس لا بموجب اللغة وبيانه
ان المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة

مومنة

مومنة وفي كفارة اليمين والظهار رقبة مطلقة
وقيد الايمان في المنصوص عليه زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه
في المنصوص عليه ما مر وفي نظيره من الكفارات
ايضا لانها جنس واحد لان الكل تحرير في
التكفير يشرع للسترة والزجر فحمل المطلق على
المقيد فلم يجز اعتاق الرقبة الكافرة في الكل
وانما لم يثبت في كفارة القتل الطعام الثابت
في كفارة اليمين والظهار بزيادة صوم كفارة الظهار
وطعامها في صوم كفارة اليمين وطعامها
بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان
التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم
وهو عشرة مساكين وشهرين وثلاثة ايام
وستين مسكينا والتنصيص بالاسم العلم يوجب
الوجود اي جواز الكفارة عند الوجود اي وجود
العدد ولا يوجب العمل اي عدم جواز الكفارة
عند عدم نفس العدد في المنصوص عليه فلم
يكن العدم ثابتا في المنصوص عليه فلا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال
وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في التنصيص
بالصفة التي يجري مجرى الشرط واما قولهم
التنصيص على الشيء باسم العلم او العدد

يدل على الخصوص وينفي الحكم عما عداه فليست
ذلك مذهب الشافعي بل هو مذهب بعض
اصحابه كما ذكرنا وانما حضره طعام اليمين لانه
طعام الظهار ثابت في الفعل في احد قولي الشافعي
قوله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد لان
اذا ورد في الحكم بدليل اثبته ذكر وردهما في
السبب بعد صحا وقوله وان كانا في حادثة
يشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل بالطريق
الاولى لان الكلام فيما اذا كانا حكمين بدليل
استئناف الحكم الواحد بقوله الا انه يكونا في
في حكم واحد وذلك ان الاطلاق غير مقصود
ينبئ عن عن التوسعة كالتقييد ينبئ عن
التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
الاطلاق كما لا يجوز عكسه وانما قوله المطلق
سائبة والمقيد ناطق فيحمل عليه عند التعارض
قلنا لا تعارض بينهما الا في اتحاد الحادثة
والحكم لامكان العمل بالمطلق في حادثة او حكم
ليكون التسبيل مرادا فيه وبالمقيد في حادثة
اخرى او حكم اخر ليكون التشديد مرادا فيه
فاما ان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة
فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضرورة وذلك
بان يحمل الصيام المطلق من التتابع في قوله

تعالى

تعالى فصيام ثلاثة ايام على المقيد به في قراءة
ابن مسعود رضي الله عنهما وصيام ثلاثة
ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى
جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى تعارض
المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور
ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة
وقد ثبت التقييد فبطل الاطلاق قوله
وفي صدقة الفطر جواب عما يقال هلا جمعتم
بين القراءتين وجعلتم كالنصين وعملتم بهما
معا كما فعلتم في صدقة الفطر فما الفرق
بينهما فاشار الى الفرق بان الاطلاق والتقييد
في صدقة الفطر وردا في السبب فان احد
النصين وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد جعل الراس المطلق سببا والنص
الاخر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين جعل راس المسلم سببا
ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت الشيء
الواحد باسباب متعددة على سبيل البدل
شرعا وحسا كالملك يثبت بالشراء والهبة
والارث وغيرها فاذا انتفى المزاحمة وجب الجمع

باجل كل واحد من المطلق والمقيد على سنته
من غير حمل بخلاف كفارة اليمين فانهما وردا
في الحكم الواحد وهو الصوم وهو في وجود لا يقبل
وصفين متضادين فلو عملنا بالتضمين يلزم
اشتراط التتابع وعدمه وهو محال او يلزم
صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد
وهو خلاف الاجماع فان قيل قد حمل الامامان
ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهم المطلق
على المقيد حيث شرطا قيام السلعة للتخالف
عند التخالف مع ان العيد والاطلاق في قوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تخالفا
وترادا وردا في السبب او الشرط دون الحكم
قلنا اشتراط قيام السلعة ليس من جهة الحمل
بل من العمل باشارة قوله عليه السلام ترادا
فان التراد لا يتصور الا حال قيامها قوله
ولا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط جواب عن
قوله التقييد جاري مجرى الشرط اي لا نسلم
ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط
مطلقا كيف وان الوصف قد يكون اتفاقيا
وعاديا كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم ولئن سلمنا ان القيد المذكور بمنزلة

الشرط

الشرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب العدم عند
عدمه اذ العدم ليس بحكم شرعي حتى يضاف
الى عدم الشرط ويجوز تعديته الى الغير لتحققه
قبل الشرع ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة
الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم انه
يثبت العدم في غير المنصوص عليه استدلالا
به وانما يثبت الاستدلال اذا ثبتت المماثلة
بين المنصوص وغيره في المعنى الذي تعلق
الحكم به ومجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة
كيف وان المفارقة بينهما ثابتة في السبب
والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة
فظاهر واما معنى فلان القتل من اعظم
الكبائر بعد الكفر حتى قرن به في قوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق بخلاف
الظهار واليمين فلا يكون القتل في معنى
الجناية عليهما واما في الحكم صورة فلان حكم
القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
متصل عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير
والصوم والاطعام وحكم اليمين وجوب البر
ثم الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء الثلاثة

ثم صوم ثلاثة ايام وامامعنى فلان في حكمها
ضرب تيسير لان للطعام مدخلا في الظهار
عند العجز والتخيير ثابت بين الاشياء الثلاثة
في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز
وليس هذا النوع من التيسير في النقل واذا
ثبتت المفارقة انتفت المقايسة اذ لابد لها
من العلة علي انها لو سلمت يكون تعدية
الى ما فيه نص بالابطال وهي باطلة والابقاء
المطلق خال عن النص في حق الوصف فلا
ابطال لانا نقول فيها ابطال الاطلاق وايجاب
التقييد بالراي قوله فاما قيد الاسامة
جواب عن الصور التي ظن ان المطلق فيها
محمول علي المقيد تقديره ان يقال لانسلم
ان اشتراط الاسامة في نصب الزكاة من
قبيل حمل المطلق وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السايمة شاة بل انما ثبت
ذلك بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة
وكذا قيد العدالة في قوله تعالي واستشهدوا
ذوي عدل منكم لم يوجب نفي قبول شهادة
الفاسق ونسخ الاطلاق قوله تعالي واستشهدوا

مسلمين

شهيدين من رجالكم بل الامر بالتبين والتوقف
في خبر الفاسق وهو قوله تعالي يا ايها
الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
اوجب نسخ اطلاق نصوص الشهادة فلا
يكون من الحمل في شيء قوله وقيل القران
في النظم اعلم ان بعض اهل النظر قالوا
ان القران بين جملتين تامتين بحرف الواو
يوجب المساواة بينهما في الحكم حتي قالوا
في قوله تعالي اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
بان القران بينهما يوجب ان لا تجب الزكاة
علي من لا تجب عليه الصلاة كالصبي لان
الواو للعطف لغة وموجب العطف هو الاشتراك
وانه يوجب المساواة وقاسوا الجملة التامة
اذا عطفت علي التامة بالواو علي الجملة
الناقصة اذا عطفت علي الكاملة بها حتي
لو قال زينب طالق وعمر شاركتا في وقوع
الطلاق بالاتفاق وكذا لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق
بالشرط كالطلاق مع ان كل واحد كلام تام
فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الثاني
بالشرط وقلنا عطف الجملة علي الجملة لا يوجب

الشركة لان الاصل في كل كلام ان ينفرد بحكمه
ولا يشارك الاول لان في التشريك جعل
الكلامين واحدا فلا يصار اليه بلا ضرورة
وانما وجبت الشركة في الجملة الناقصة اذا
عطفت على الكاملة لافتقارها الى ما تتم
هي به فاذا تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة
الا فيما يفتقر اليه ولهذا تعلق العتق بالشرط
في المثال المذكور كالطلاق لانه في حق
التعليق ناقص مفتقر وان كان في نفسه
تاما غير مفتقر وقد عرف بدلالة الحال
ان غرضه تعليق العتق ايضا حتى لو انعدم
غرض كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق تطلق زينب في الحال اذ لو
كان غرضه التعليق لاكتفى بقوله وزينب
لان خبر الاول صالح لخبرية الثاني فثبت ان
المشاركة لاتثبت باعتبار العطف بالواو
بل باعتبار الافتقار ولا افتقار لقوله تعالى
اقيموا الزكاة الى قوله تعالى اقيموا الصلاة
بوجه لكن لما لم يكن الصبي والمجنون مخاطبين
بالصلاة والزكاة لم يجبا عليهما لعدم التكليف
قوله والعام الى اخره اللفظ العام اذا ورد

بناء على

بناء على سبب خاص سوال او وقوع حادثة
سواء كان غير مستقل او مستقلا جزا وجوابا
قطعا او جوابا ظاهرا مع احتمال الابتداء يختص
بسببه بالاتفاق ومعنى الورود على سبب
صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص
بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه
حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص اخر او
بدلالة نص او بقياس اما الاول والثاني
فلكمال الاتصال واما الثالث فلظهوره
لكن لما احتمل الابتداء صدق اذا نواه ديانة
وقضاء لعدم التخفيف واما اذا كان ابتداء
كلام ظاهرا بان زاد على قدر الجواب مع احتماله
فهو موضع الاختلاف فعندنا يحمل على الابتداء
ولا يختص بالسبب خلافا للشافعي ولمالك
رضي الله عنهم احترازا عن الحاق الزيادة
فيصدق اذا نوى الجواب ديانة لا قضاء
للتخفيف فان قيل لو حمل على العموم لم يكن
الجواب مطابقا للسوال قلنا لا ثم بل يكون
مطابقا مع زيادة وهذا اجمال تفصيله ان
هذا العام على اربعة اقسام احدها ما خرج
مخرج الجزاء كقول الراوي سهى رسول الله

فسجد والثاني ما خرج مخرج الجواب للسؤال
السابق ولم يزد على الجواب وكان مستقلا
كما لو قال لرجل انك تغتسل الليلة من
الجنابة او قيل له تتغدى معي فقال ان
اغتسلت او ان تغديت فعبدي حر والثالث
ما خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه
كنعم او بلى كما لو قال انكان لي عليك كذا فقال
نعم او اليس لي عليك كذا فيقول بلى والرابع
ما خرج مخرج الجواب وكان مستقلا و زاد
على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها وهذا
هو موضع الخلاف وصورته ان الحادثة اذا
وقعت لواحد من الناس في زمن النبي عليه
السلام فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول
صاحبها وغيره فانه لا يختص بصاحب الحادثة
عندنا بل يتناول غيره وعند مالك والشافعي
يختص به ويراد بذلك العام ذلك الواحد
مجازا ويثبت الحكم في غيره بنص اخر او قياس
ونظيره ما اذا قال في مسيلة الاغتسال
والغدا ان اغتسلت الليلة او تغديت اليوم
فعبدي حر لا يتقيد بغسل الجنابة وبالغدا
المدعو عندنا حتى لو اغتسل باي سبب وتغدى

اي غدا يحدث وقد يقال ان لا اتغدى وبلى ونعم
وسجد غير عالم فكيف يستقيم الايراد من
هذا الباب ويجاب بان المراد اعم من عموم
الانتظام فيعم المطلق من الكلام قوله
وقيل الكلام المذكور للمدح الى اخره قال
بعض الشافعية يخصص اللفظ العام بغرض
المتكلم ويجعل الغرض كالمذكور حتى ان الكلام
المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له حتى لا يجوز التمسك
بالآية الاخيرة في وجوب الزكاة في الحلي
لانا نعلم ان ليس الغرض منه العموم بل صور
الحاق الذم لمن يكنز الذهب والفضة وعندنا
هذا فاسد لان العموم موجب الصيغة
ودلالتها على المدح او الذم ليست مانعة
عن ارادة موجبها لعدم المنافاة بينهما والغرض
مسكوت عنه فلا يجوز ترك موجب المنطوق
به قلت يرد على اصل المسيلة مسيلة
لو قاله كل امراة لي فكذا دفعا لطمع الغرس
فالغير عني على قوله العام الثاني حيث
خصص اللفظ العام بغرض المتكلم وعوارضها

حتى لم يوقع الطلاق عليها ويمكن ان يجاب
عنه بان الغرض اذا لم يكن منافيا للعموم لا يختص
به كما في المدح والذم واذا كان منافيا تخصص
به كما في مسئلة الطلاق فان الغرض وهو
ارضاها ينافي وقوع الطلاق عليها للزوم
ايحاشها قوله وقيل الجمع المضاف اي الجمع
اذا قوبل بالجماعة يثبت حكم حقيقة الجمع
في حق كل واحد من الجماعة عند البعض وينسب
هذا الى الامام زفر نحو خذ من اموالهم لان
ذلك حقيقة الكلام ولهذا لو خصصت المقابلة
بصيغة الفرد يثبت في كل واحد من الجماعة
حكم ذلك الفرد الذي هو موجب الصيغة
وعندنا ليس كذلك بل يقتضي مقابلة الاحاد
بالاحاد لانه هو المفهوم من مخاطبات الناس
يقال لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم اي كل
واحد ثوبه ودابته قال الله تعالى جعلوا
اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم اي كل
واحد جعل اصبعه في اذنه ولهذا قال محمد
في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين
فانتما طالقتان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا
وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين

فدخلت

فدخلت كل واحدة منهما دارا طلقتا ولا يشترط
دخول كل واحدة منهما دارين جميعا قوله
وقيل الامر بالشيء الى اخره اختلف العلماء في
ان الامر والنهي هل لهما حكم في ضد المامور به
والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر
على حدة قال بعضهم لاحكم لهما في الضد اصلا
وقال الخصاص الامر بالشيء يكون نهيا عن
ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر
او اضداد كالقيام وقال بعضهم يوجب كراهة
ضده وبعضهم يدل على كراهة ضده وكذا
النهي عن الشيء يكون امرا بضده ان كان له
ضد واحد وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء
منها عند البعض وعند البعض يكون امرا
بالكل وهو باطل لاستحالة الجمع بين الاضداد
اثباتا من شخص واحد في ساعة واحدة وعند
عامة اصحابنا يكون امرا بواحد منها غير
عين والمختار ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده لا ان يكون موجبا لها او دليلا عليها
والنهي عن الشيء يقتضي كون ضده في معنى
سنة واجبة اي سنة مؤكدة في قوة الواجب
لان الامر بالشيء ساكتا عن ضده غير متناول

له فكيف يوجب الحكم فيه لكنه يثبت حرمة الضد
ضرورة حكم الامر لان طلب الوجود بالامر
يقتضي انتفا الضد اذ الانتفا من ضرورات
وجود الضد الاخر والثابت بطريق الضرورة
كالثابت بطريق الاقتضا وهو دون الثابت
بالصريح والدلالة فيثبت به ادنى الحرمة
وهو الكراهة وهذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد
مفوتا للمامور به بل كان مؤخرا له عن محله
او مظنة للتفويت اما اذا كان مفوتا كالاكل
للصوم فانه حينئذ يثبت الحرمة بعدم ذلك
من قوله فاذا لم يفوته كان مكروها وبهذا
التفصيل يندفع ما اورده صاحب الميزان
من ان هذا القول المختار خلاف الرواية فانه
ترك الصلاة المفروضة والامتناع عن
تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فعلى هذا كان ينبغي ان يقول المصنف
وعندنا الامر بالشي يقتضي كراهة ضده
او حرمته ولما كان النهي الثابت في ضمن
الامر مقتضيا للكراهة التي هي ادنى من
الحرمة بدرجة ناسب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي

ادنى

ادنى من الواجب بدرجة لكن في قوته اعتبارا
للنهي بالامر قوله وفايدة هذا الاصل
اي فايدة اختيار كراهة الضد على تحريمه
ان تحريم الضد لعينه لما لم يكن مقصودا بالامر
لان الامر لم يوضع له بل وضع للايجاب لم
يعتبر اي لم يجعل مباشرة ضد المامور به حراما
ولا مفسدا لاداء المامور به الا اذا فوت الاشتغال
بالضد المامور به لان التفويت حرام فاذا لم
يفوته كان مكروها لان الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها ولا ضرورة في القول بالحرمة
عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في
الصلاة ليس بتحريم للقعود حتى اذا قعد
بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى
او الثانية ثم قام لا يفسد صلاته بنفس
القعود لانه لم يفوت القيام لامكان الاتيان
بعده لكن القعود يكره لاستلزامه تاخير
الواجب ولو قعد ولم يقم يحرم وتفسد صلاته
لكونه مفوتا قوله ولهذا قلنا اي ولان
النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام

لا يلبس المحيط المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين كان من السنة لبس الازار والرداء وانما تعين لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط فان قلت لبس غير المخيط ليس ضده لبس المخيط بل ضده ترك لبس المخيط وهو اعم من لبس غير المخيط قلت لما كان مطلق اللبس ولبسا ولبس المخيط منهيا تعين ان تكون السنة لبس غير المخيط او يقال لما كان بين المخيط وغير المخيط مضادة اعتبر بين ما يتعلق بهما ايضا مضادة كما اعتبرت المضادة بين الاسود والابيض لما كانت هي بين السواد والبياض في الحقيقة قوله ولهذا قال الى اخره اي ولان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لاحد منه قال ابو يوسف من سجد في الصلاة على مكان نجس ثم اعادها على مكان طاهر لا تفسد صلاته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لانعدام صريح النهي لكن المصلي منهي عن السجود على مكان نجس

ضرورة

ضرورة كونه مامورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وطهر بيتي فطهر مباشرة الضد وهو السجود على مكان نجس لا يفوت المامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلاة وقالا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر وهو الكف عن حمل النجاسة في الصلاة بيانه ان السجدة فرض في الصلاة وهي تنادي بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيكون بمنزلة حامل النجاسة والكف عن حمل النجاسة فرض دايم في الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كالكف في الصوم عما كان مامورا به في جميع اليوم فيكون الاكل في جزء منه مفسدا ولا يقال ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لان نقول انما جعلناه حاملا للنجس في السجود باعتبار اداء الفرض ووضع اليدين ليس بفرض فكان وضعهما بمنزلة الترك فلا يرد علينا ما اخترنا من التقرير هذا

ولكن يشكل على قول ابي يوسف مسئلة ومن
بدت عورته فما ستره حتى مضى مالو قضى
وكنا قدره او صار للزحمة في صف النساء او
موضع الاغباس او نجسا كان البراجي للصلاة
مفسدا والشرط امكان الاداء لا الاداء فانه بين
حكمي المسئلتين على قوله بناقض ظاهر يعرف
بالتامل ولا مخلص عنه الا بالحمل على الروايتين
عنه وسمعت عن افضل المحققين من
اساتذتي وجه التوفيق بينهما بان فرض
السجود لما تادى على قول الامام بما سلب
من الانف وهو اقل من قدر الدرهم كان ينبغي
ان لا تفسد اذا سجد على مكان نجس وان لم
يعد لتادي فرض السجدة بدون الجبهة كالدين
والركبتين اذا وقعتا على النجس الا ان
للجبهة مدخلا في الفرضية بعد تحقق السجود
بهما فكان ينبغي ان تفسد وان اعاد فاورث
دليل الامام الاعظم شبهة فخفف حكمه عند
الامام الثاني وقال ان اعاد جاز والا فهذه
الشبهة غير موجودة في المسئلة الثانية
وهذا دقيق لكن يشكل على قول الامام الاعظم
للزوم عدم الفساد على قوله وان لم يعد ومذهبه

ان

ان الصلاة فاسدة وان اعاد وحاصله ما ذكر ان
للجبهة مدخلا في الفرضية بعد تحقق السجود
بهما كما في القراءة بالزايد على مقدار الفرض
فالاحتياط في الحكم في الفساد ويجب ايضا
تخصيص قوله الناظم او موضع الاغباس بغير
موضع السجود والرواية مطلقة والله المرشد
الى الحق قوله فصل الشروعات على نوعين
لما فرغ عن بيان اقسام الادلة من الكتاب
وتوابعها شرع في بيان اقسام الاحكام وتفاوت
منازلها والمشروع ما جعله الله شريعة لعباده
اي طريقا ومسلكا يسلكونه والعزيمة في اللغة
القصد البليغ المؤكد قال الله تعالى ولم نجد
له عزما اي قصدا موكدا في العصيان وفي
الشريعة اسم لما هو اصل من المشروعات غير
متعلق بالعوارض اي ما ثبت ابتدا بانبات
الشرع حقا له يسمى بها لانها في غاية الوكادة
من حيث كانت مشروعة ابتداء حقا لصاحب
الشرع فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى
اللغوي والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد ومعناه اللغوي اليسر والسهولة سمي
بها للمناسبة الظاهرة قوله وهي اربعة

انواع المراد تقسيم ما يتعلق به الثواب من
العزايم والافالاباحة داخلة في العزيمة لصدق
التعريف عليها ووجه الحصر ان ما يتعلق
به الثواب من العزيمة لايخ ان يكفر جاحده
اولا الاول الفريضة والثاني لايخ اما ان
يستحق تاركه العقاب اولا الاول الواجب
والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة اولا
الاول السنة والثاني النفل اما الفريضة
فهي في اللغة القطع والتقدير قال تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها
وقطعنا الاحكام فيها وقد ذكرناه وفي الشرع
ما لايحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مقدرة
مقطوعة ثابتة بدليل لاشبهة فيه من
الكتاب والسنة المتواترة او الاجماع القطعي
كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلاة
والزكاة والصوم والحج وحكم الفرض اللزوم
علما اي حصول العلم القطع بثبوته وتصديقا
بالقلب اي وجوب اعتقاد حقيقته للثبوته
بدليل قطعي وهو عبارة عن الايمان به وعملا
بالبدن اي وجوب العمل بالبدن اذا كان
مما يتعلق بكيفية العمل حتى يكفر جاحده

لينزل

لينزل التصديق ويفسق تاركه بلا عذر لان
ترك العمل بالواجب معصية والمعصية فسق
فرتكبها فاسق الا ان يكون تاركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر اذ الاستخفاف بالشرايع
القطعية كفر وانما قيدت بالقطعية اذ الاستخفاف
بالواجب ليس بكفر على ما سيجي من قوله
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد قوله
واجب ومعناه لغة هو الساقط من الوجبة
وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت سمي به لسقوطه عن
رتبة الفرض في اثبات العلم القطع اولسقوطه
عنا عملا او لسقوطه علينا عملا من غير او يحمله
باختيارنا اوهو اللازم من الوجوب وهو اللزوم
وفي الشريعة ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر
الواحد والعام المخصوص من الكتاب والآية
المأولة وذلك مثل تعيين الفاتحة وصدقة
الفطر والاضحية وحكم اللزوم عملا اي يجب
اقامته كاقامة الفرض لاعلما على اليقين
اي لايجب اعتقاد لزومه قطعا لما في دليله
من الشبهة ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لايرى

العمل بها واجبا للاجماع على وجوب العمل بها
فاما تاركه متاولا فلا يفسق لان التاويل
سيرة السلف والخلف في النصوص عند
التعارض واما تاركه غير متاول ولا متاول فلا
يوجب التفسيق عند صاحب التقويم واليه
اشار الامام فخر الاسلام في اصوله وقيل
الاول يوجب التضليل لانه رد لخبر الواحد
وذلك بدعة والثالث التفسيق والثاني
لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار
الامام السرخسي فان قيل ما وجه التخصيص
بخبر الواحد والواجب قد يثبت بالخبر المشهور
اذ فيه شبهة لكونه احاد الاصل وبالعام
المخصوص والآية المتاولة كما ذكرنا قلنا وجهه
اما عموم الواجبات الثابتة باخبار الاحاد
وكثرتها او كون الرد الموجب للتفسيق مختصا
باخبار الاحاد عنده اذ رد العام المخصوص
والمتاول من النصوص لا يوجبه عنده لاختلاف
العلماء في بقائه حجة ورد الخبر المشهور يوجب
التضليل لانه في قوة المتواتر قوله وسنة
وهي لغة الطريقة مطلقا حسنة كانت او
سيئة وشريعة الطريقة المسنة المسلوكة

في الدين

في الدين من غير افتراض ولا وجوب سواء
سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او غيره
ممن هو علم في الدين مخرج الفعل ايضا
لان الطريقة تنبئ عن التفرق اما لغة
او عرفا يقال هذه طريقة فلان اذا كان
تفرقها وهو متنفل في الاستحباب ودخل
فعل الصحابي خلافا للشافعي وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها لانها طريقة
امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واجبارها
في فعلها مع الخلو عن صفة الفرضية والوجوب
فيستحق الملازمة بتركها بلا عذر في الدنيا
وحرمان الشفاعة في العقبى قال عليه
السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي
والظاهر ان المذكور من حكم السنة يختص
بسنة الهدى اذ سنة الزوائد لا يطالب
المرء باقامتها وكانه انما عرفها وبين حكمها
خاصة اشارة الى ان النوع الثاني من السنة
كاسمه من الزوائد قوله الا ان السنة
الى اخره اي لكن لفظ السنة اذا اطلق
لا يختص بسنة النبي عليه السلام بل قد
يقع على طريقة غيره من اعلام الدين كالصحابي

وعند الامام الشافعي مطلقا يقع على طريقة
النبي عليه السلام فقط وصورة المسئلة
اذا قال الراوي ان من السنة كذا او قالت
الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا لا يفيد
الاختصاص بسنة النبي عليه السلام بل
يحتمل سنته وسنة الصحابي رضي الله عنهم
على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل
عندنا وعند الامام الشافعي ينصرف الى
سنة النبي عليه السلام فقط وهذا بناء
على انه لا يرى تقليد الصحابي فلا يطلق
اسم السنة على طريقهم الا مجازا فتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليده
كان طريقته متبعة كطريقته عليه السلام
فلم يتعين عند الاطلاق قوله وهي
نوعان سنة الهدى وهي التي تكون اقامتها
تكميلا للهدى اي الدين ويتعلق بتركها
كراهة واساءة وهي دون الكراهة مثل
الجماعة والاذان والاقامة والسنن الروات
ولهذا قال محمد في بعضها انه يضر مسيئا
بالترك وفي بعضها انه يأثم به وفي بعضها
انه يجب القضاء وهي سنة الفجر لكن لا يعاقب
بتركها

بتركها لانها ليست بواجبة وزوائد وهي
التي اخذها هدي ولا يتعلق بتركها كراهة
ولا اساءة والافضل ان يأتي بما كسير النبي
عليه السلام في قيامه وقعوده في الصلاة
كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك
من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج
الصلاة من القيام والقعود واللباس
والاكل وغير ذلك قوله ونفل هو في اللغة
الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها
زيادة على ما هو المقصود من الجهاد شرعا
وسمي ولد الولد نافلة لذلك وفي الشريعة
ما يثاب المرء على فعله اي يستحق الثواب
ولا يعاقب على تركه فنوافل العبادات
زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا لا علينا وهو دون سنن الزوائد
لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة
للنبي عليه السلام بخلاف النفل واورد
على تعريف النفل صوم المسافر والزيادة
على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا
منهما يقع فرضا مع صدق تعريف النفل
عليه فلا يكون مانعا واجيب عن الاول بان

المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة
قبل تحقق ما كانت نفلا فانقلبت فرضا
بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع
يصير واجبا حتى لو افسد يجب القضاء
ويعاقب على تركهما والزوائد على الركعتين
للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه وسيجيء لهذا
زيادة تحقيق قوله وقال الشافعي لما
شرع النفل على هذا الوصف اي على وجه
يخير فيه بين الاتيان والترك في الابتداء
يجب ان يبقى كذلك غير لازمة بالشروع
فلا يؤاخذ بالمضي ولا بالقضاء عند الافساد
لان حقيقة النفي لا يتغير بالشروع مع
ان البقاء اسهل من الابتداء كالمطلوق وهو
ما اذا شرع في صلاة او صوم على ظن انه
عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا
في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه
القضاء وقلنا ان ما اداه صار لله مسلما
اليه ولهذا لو مات على ذلك كان مثابا
عليه فيجب صيانة عن ابطاله ضرورة وجوب

صيانة

صيانة حق الغير وكونه مسلما اليه لا ينافيه
ان يعرض له الابطال كالصدقة المسلمة تبطل
بالمن والاذى والعبادة المتقدمة تبطل
بالردة ولا سبيل الى الصيانة الا بالزام
البقاء واتمامه ضرورة عدم التجزي فان
قيل لما لم يتجزأ لم يكن الموجود منه طاعة
الا بانضمام الباقي فلم يكن المودى عبادة
فلم يجب ابطاله قلنا لا شك انه متقرب
بالشروع في الصوم والصلاة مع النية بكف
النفس عن الشهوة وتعظيم الرب الا يرى
ان النية عبادة فكيف النية المقترنة بالعمل
يجب ابطالها وانما عدم ما يسمى صوما تاما
وصلاة تامة شرعا فان قيل لا ابطال هنا
وانما هو بطلان في ضمن امر مباح وهو
ترك النفل اذ هو مخير فيما لم يفعل لانه
نفل فصار كمستقي زرع مملوك يلزم منه فساد
زرع الغير بالنزح فانه لا يكون اتلافا
حتى لم يلزم الضمان قلنا لا نسلم ان ترك
النفل بعد الشروع مباح ولو سلم فلا شك
ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل
بفعله المناقض ولا معنى للابطال الا ما

يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء
الغير بخلاف فساد زرع الغير فانه انما يضاف
الى زراعة ارضه لا الى سقيه قوله وهو
كالنذر الى الجزء المؤدي صار لله تعالى فعلا
كالمنذور صار لله تعالى تسمية لانه قصد
بنذره العبادة وقصد العبادة عبادة ولا
شك ان الفعل اقوى من القول لانه وعد
وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب
بقائه ثم لما وجب لصيانة ادنى الامرين
وهو التسمية ما هو اقواهما وهو ابتداء الفعل
فلان يجب لصيانة اقواهما ادنى الامرين
وهو بقاء الفعل واتمامه كان اولى فان قلت
لما كان البقاء اسهل من الابتداء كان التغيير في
البقاء اولى قلت لما وجبت صيانة الجزء المؤدي
عن البطلان وجب الباقي لصيانته لان البقاء
اسهل واما مسئلة المظنون فالقياس
فيه ان يقضي كما قال زفر الا ان علمائنا عليهم
الرحمة استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب
وهو الشروع صادف الواجب بزعمه فلغا لان
الوجوب لا يتكرر في واجب واحد كما اذا شرع
في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع

قوله

قوله و رخصة اعلم ان الرخصة من قبيل
المشكوك لقبول افراد التفاوت في معنى الرخصة
لان ما يطلق عليه اسم الرخصة اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر
اي اكمل واقوى في المعنى الذي وضع له الرخصة
واجدر من الاخر في اطلاق اسم الرخصة عليه
ونوعان من المجاز احدهما اتم في كونه مجازا
في باب الرخصة من الاخر وذلك لانها ان
شرعت مع قيام السبب المحرم وحكمه فهو
الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة
بالاتراخ فهو الاحق لان كمال الرخصة بكمال
العزيمة والا فهو النوع الثاني وان شرعت
مع عدم السبب المحرم وحكمه فهو المجاز ثم
الاصل ان لم يبق مشروعا اصلا لعدم بقاء
سببه مشروعا فهو الاتم وان بقي مشروعا
في الجملة فهو النوع الاخر اما احق نوعي الحقيقة
فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو
الحرمة فان قلت الاستباحة مع قيام
المحرم والحرمة جمع بين الضدين قلت
المستباح ما يعامل به معاملة المباح في
عدم المؤاخذة ورفع الجناح وليس من ضرورة

بسقوط المواخذة انتفاء الحرمة لجواز العفو عن
الجناية بعد استحقاق العقوبة فان قلت
المواخذة من احكام الحرمة فيلزم من قيام
الحرمة بدون حكمها تخصيص العلة لا
محالة قلت حكم الحرمة استحقاق المواخذة
ولا ينفك عنها الا المواخذة والا لما تخلفت
عنها وذلك كالمكره على اجراء كلمة الكفر
فان اجراءها على اللسان حالة الاكراه مرخص
بشرط اطمينان القلب بالايمان مع قيام حرمة
الكفر والمحرم وهو الدليل الدال على وجوب
الايمان حتى لو صبر وقتل كان مثابا فان
قيل كيف يستقيم سقوط المواخذة عن اجراء
كلمة الكفر على اللسان وهو غير جايز العفو
قلنا سقوط المواخذة عن اجراء كلمة الكفر
على اللسان مع اطمينان القلب ثابت بالنص
وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمين
بالايمان وهو لا يستلزم الكفر لبقاء التصديق
مع اطمينان القلب وكافطاره في رمضان
واتلاف مال الغير فان الصايم الصحيح المقيم
اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او اكره
احد على اتلاف مال غيره اكراها تاما رخص

لم

لم ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا
حق الغير لامكان التدارك بالقضاء والضمان
مع ان حرمة الافطار واتلاف مال الغير قايمة
لا يسقط بالاكراه فلو صبر اخذا بالعزيمة
يثاب طلبا لرضا الرحمن يوم الحساب وكذلك
الخايف على نفسه الامر بالمعروف اي اذا خاف
على نفسه القتل رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر رعاية لحقه فانه لو اقدم
يفوت حقه في نفسه صورة ومعنى ولو احجم
يفوت حق الله صورة لا معنى لبقاء اعتقاده
الفرضية فلو اقدم حتى قتل صار شهيدا لان
فرضية الامر بالمعروف قايمة فكان في الاقدام
اقامة الفرض واحيا حق الله تعالى وفيه
نفع العباد ايضا لان الظاهر انه اذا قتل
تفرقه الفسقة لاعتقادهم وجوب ما يومر
به فيؤثر فعله في باطنهم بخلاف الغازي اذا
حمل على جماعة من المشركين وقتل من غير
ان يثخنهم فانه يكون اثما لان جمعهم لا يتفرق
بفعله فكان ملقيا نفسه في التهلكة من
غير احياء حق الله تعالى فان قلت الامر
بالمعروف واجب واقدام النفس في التهلكة حرام

فاذا ادى الاشتغال بالواجب الى ارتكاب المحرم
كان تركه واجبا قلت لا نسلم ان هذا القاء
النفس في التهلكة بل هو بذل النفس لاحياء
حق الشرع كما في الجهاد ونحوه لا يفضي الى الهلاك
وكجناية على الاحرام وتناول المضطر مال
الغير فانه يجوز عند الاكراه والاضطرار وان
وجد سبب الحرمة والحرمة جميعا ولو صبرا
يثابان للاخذ بالعزيمة كما سيجيء قوله
وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لان المترخص
فيه عامل لنفسه والاخذ بالعزيمة عامل
لربه فان قلت العمل للرب مسلم فيما
يرجع الى حق الله تعالى فاما فيما يرجع الى حق
العبد من اتلاف مال الغير بغير اذنه بعلة
الاكراه او المخمصة فلا قلت لانسلم ان
الاجتناب عن محرمات الدين ببذل النفس
اظهارا للتصلب فيه اعزازا للدين وفيه
اعزاز الرب العالمين قوله والثاني ما استبيح
اي النوع الثاني من نوعي الحقيقة ما ترخص
فيه وعومل معاملة المباح مع قيام السبب
المحرم موجبا لحكمه لكن حكمه متراخ الى زمان
زوال العذر فمن حيث قيام السبب كانت

الرخصة

الرخصة حقيقة ومن حيث تراخي الحكم كان
هذا دون الاول منزلة كالبيع بشرط الخيار
مع البات وذلك لان كمال الرخصة مبني
على كمال العزيمة كما ذكر واذا كان الحكم
ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى
مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب فان قلت
اذا كان الحكم متراخيا عن السبب وهو الحرمة
متراخيا فما معنى الاستباحة قلت معنى
استباحة الشيء هو المعاملة به معاملة
المباح كما ذكرنا سواء كان ذلك الشيء باقيا
على الحرمة او لا فالمراد بها مطلق الاذن
لا بمعنى تساوي الطرفين لتنافي حكمه
وذلك مثل فطر المسافر والمريض فانه
يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر
وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا اوادي
يقع عن الفرض خلافا للظاهرية فعندهم
وجوبه معلق بادراك عدة من ايام اخر
وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي
هريرة رضي الله عنهم اجمعين الا ان وجوب

اداء الصوم وحرمة الافطار متراخي في حقهما
الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل
الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفدية لو مات
قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو مات
قبل رمضان فان قلت ان اردت بقيام
السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود
الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب
ثابت في الحال غير متراخ وكذا ان اردت به
سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما
متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت المراد
به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا
الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فلم
يتناولهما فالتاخير للترخيص لا التخصيص
وفيه بحث لانه ان لم يحمل على التخصيص
يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون
من نوع المجاز فلا يظهر للتحقيقي نوع اخر
كذا ذكر بعض الافاضل في شرح المغني والجواب
ان لا نسلم انه ان لم يحمل على التخصيص يكون
من النوع الاول وانما يكون منه لو لم يكن وجوب

الاداء وحرمة الافطار متراخيا والحال انه متراخ
بدليل عدم وجوب الامر بالفدية لو مات
قبل ادراك عدة من ايام اخر كما ذكر لكن
يرد هنا اعتراضان احدهما انه
لو كان وجوب الاداء متراخيا لم يكن المدرك
الصيام عدة من ايام اخر قاضيا وليس
كذلك وثانيهما انه اذا وجد الخطاب في الشهر
مع عدم وجوب الاداء في صورة المريض
والمسافر يلزم تخصيص العلة ويمكن ان
يجاب عن الاول بان المدرك الصيام عدة
من ايام اخر مؤد حقيقة لصدق تعريف
الاداء عليه واطلاق اسم القاضي عليه باعتبار
تفويت الوقت المقدر له مع امكان الاداء فيه
في الجملة وعن الثاني بان الحكم هاهنا متاخر
هنا لا منعدم فلا تخصيص اذ هو عبارة عن
وجود العلة مع عدم الحكم وفيه نظر يعرف
بالتامل والاولى ان يجاب بان الخلاف في
العلة المستنبطة وما نحن فيه ليس كذلك
فافهم قوله وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى
حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار
عندنا خلافا للامام الشافعي فان الفطر افضل

عنده في قوله بظاهر قوله تعالى فعدة من
ايام اخر الا انه متروك الظاهر في حق عدم
الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في
افضلية الفطر ولنا ان السبب الموجب
للصوم وهو شهود الشهر متحقق في حقه بكماله
وتاخر الحكم لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل
فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمرخص
عاملا لنفسه فكان الاول اولى على ان في هذه
العزيمة معنى الرخصة من وجه اذ فيها نوع
يسر ايضا وهو تيسير موافقة المسلمين اذ البلية
اذا عمت طابت فكانت العزيمة عاملة عمل
الرخصة مع الكمال في ذاتها والرخصة لا تؤدي
معنى العزيمة وهو العمل لله تعالى فكانت
اولى واعترض عليه بانه انما يكون عاملا
لله تعالى ان لو كان موافقا لحكمه والجواب
انه لا شك في كونه موافقا لحكمه تعالى لجوازه
اتفاقا فكان المؤدي عاملا لله تعالى قوله
الا ان يضعفه الصوم فلا يجوز له الاخذ
بالعزيمة حتى لو صبر على الصوم ومات كان
اثما لانه يصير قاتلا نفسه بفعله بخلاف
ما اذا اكره الفطر فصبر حتى قتل لان القتل

يضاف

يضاف الى فعل المكره قوله واما اثر
نوعي المجاز فما وضع عنا اي رفع من الاصر
والاغلال اي الامور الشاقة التي كانت على
من قبلنا كما قال الله تعالى ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة
حقيقة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم
فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا
لم يكن رخصة حقيقة الا ان هذا لما كان نسخا
تحض تخفيفا وتيسيرا سمي رخصة مجازا ولما
لم يبق الاصل مشروعا في حقنا بالكلية كانت
الرخصة اتم في المجاز به بخلاف القسم الثاني
فان الاصل فيه مشروع في الجملة قوله
والنوع الثاني ما سقط عن العباد باخراج
السبب من ان يكون موجبا للحكمة في محل
الرخصة مع بقاء السبب موجبا لذلك الحكم
في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
اصلا كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها
عزيمة ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة
كانت شبيهة بحقيقة الرخصة لكن جهة
المجاز لكونها بالنظر الى محل الرخصة غلبت
على شبه الحقيقة وذلك كقصر الصلاة في

حالة السفر فانه رخصة اسقاط عندنا لان
العزيمة ساقطة في حق المسافر اصلا غير مشروعة
حتى لو نوى المسافر الظهر او العصر او العشا
اربعا غير مقتدي بالمقيم لا يجوز عندنا والرواية
في صلاة الجلابي لانه نوى غير فرضه فلا يجوز
لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين
فسقط بهذا ما اعترض بعض الافاضل بان
ثواب الاربع اكثر لان افضل الاعمال احدها
بالحديث فينبغي ان يجوز لكن الاكمال مشروع
في الجملة في حال الاقامة وفي حاله الاقتدا
بالمقيم لانه بتغير فرضه في الاقامة او بالتبعية
دون القسم الاول في الجازية وكسقوط حرمة
الخمر والميتة في حق المضطر والمكره حتى لم
يبق عندنا بل تبدلت بالاباحة للاستثنا
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه
اذ هو استثنا من الحرمة فيقتضي الاباحة
في المستثنى ولا يرد عليه قوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يدل على
الاباحة لان لا نسلم انه استثنا من الحرمة
ليدل على الاباحة بل هو استثنا من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم

غضب

غضب من الله الا من اكره فيبقى الغضب وذلك
لا يدل على ثبوت الاباحة لجواز ان يكون مستباحا
وكسقوط غسل الرجل في مدة المسح في حق
المتخفف الماسح فان العزيمة وهو الغسل
غير مشروعة ما دام متخففا لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان
الغسل ساقط وان المسح شرع ابتدا لا على
معنى ان الواجب من غسل الرجلين يتادى
بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل
طاهرا وقت اللبس كما في المسح على الجبيرة
فان قلت فما معنى قولهم انه لو اخذ بالعزيمة
كان ماجورا وان الغسل افضل قلت معناه
ان نزع الخف وغسل الرجل اولى من لبسه
ومسحه واما غسل الرجل في حالة التخفف
بنوع من التكلف فساقط اصلا حتى لا يجوز
صب الماء في الخف لغسل الرجل فيه وترك
المسح هكذا ذكر بعض الشارحين وسمعت
بعض اساتذتي المتبحرين ينقل عن العلامة
المحقق عمان الرواية بنعمان الدراية بها الملة
والدين الختاني تغمده الله برضوانه ان من
لبس خفا واسعا له خرق كبير مقدار ما لا يمنع

من جواز المسح ودخل المتأمن خرقته وغسل رجله يجزيه الغسل ويبطل مسحه ان كان ماسحا ويجب غسل الاخمص والرواية في حيرة الفقيها فيشكل على هذا الاصل قوله فصل الامر والنهي الى اخره لما فرغ من بيان اقسام المشروعات شرع في بيان اسبابها فان لها اسبابا ظاهرة يضاف وجوبها اليها بالنسبة اليها وهو مذهب المحققين فقال الامر والنهي مع جميع اقسامها المذكورة فيما سبق لطلب الاحكام المشروعة وهذا في الامر ظاهر وكذا في النهي لانه لطلب الكف عن الفعل وهو حكم شرعي وذلك لما سبق من ان نفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وهما متغايران فلما كان الامر لطلب التفريغ فلا يدل لنفس الوجوب من سبب يضاف اليه وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فسبب وجوب الايمان حدوث العالم اي تغيره الظاهر على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية وذلك ان وجوب الايمان وان كان بايجاب الله تعالى الا انه تعالى وضع له اسبابا ظاهرة يضاف

وجوبه اليها تيسيرا للامر على العباد وحسما لمادة العناد وهي التغيرات الظاهرة في العالم فانها تدل على ان لها مغيرا وموجدا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ووجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات فظهر ان ليس المراد من حدوث العالم الحدوث الزماني بمعنى المسبوقية بالعدم على ما فسره بعضهم اذ هو غيب فلا يصلح سببا ظاهرا في حق كل احد فان قلت لما كان السبب هو الحدوث لكان ينبغي ان يصح ايمان الصبي مميزا كان او غير مميز لوجود السبب قلت صحة الاداء تتوقف على وجود ركنه وهو التصديق والاقرار وذلك يتوقف على التمييز فان قلت ينبغي ان يجب على الصبي المميز لوجود سببه وامكان تحقق ركنه قلت وجوب الاداء ينبني على الاهلية الكاملة وهي بالبلوغ بخلاف صحة الاداء فانه ينبني على الاهلية القاصرة وسيجيء تحقيقه وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي لانه يضاف اليه ويتضاعف بتضاعفه والاضافة اقوى دليل السببية وسبب وجوب صوم

وجوب الصلاة هو الوقت على ما مر وسبب

رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر
بتكرره الايام الامام شمس الائمة ذهب
الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني
الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع
ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل
ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصح نية الاداء
بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس
من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت
الواجب وهو النهار وذهب اكثر المحققين
الى ان سبب وجوبه الايام دون الليالي
اي الجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم وهو اختيار المصنف لان
صيام الشهر موزع على الايام توزع الصلاة
على الاوقات فيجعل كل يوم سببا لكل صوم
كوقت كل صلاة له فيكون صوم كل يوم عبادة
على حدة فيشترط له نية على حدة واما عدم
سقوط الصوم عن المجنون المفيق في جزء من
الليل فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان
الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات
دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد

واما

واما جواز النية في الليل لكونه تابعا لليوم
في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية
بأول اجزاء الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه وسبب
وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه
ان يقوم بكفايته ويتحمل مونته لولايته
والمونة شيء يجب على الغير بسبب بقاء الغير
هكذا عرفها بعض المحققين والاولى ان يقال
المونة ما يجب على المكلف بسبب بقاء شيء
ليدخل في التعريف النفقة على نفسه وهي
مونة ايضا هكذا افاد العلامة مولانا بهاء
الملة والدين الجنابي نور الله مرقده والحاصل
ان الراس بصفة المونة والولاية سبب لوجوب
صدقة الفطر عندنا حتى لم يجب عن المرأة على
الزوج وعن الابن البالغ الزمن المعسر على الاب
لعدم الولاية وان وجدت المونة ولم يجب
ايضا عن الصغير الغني على الاب عند الامامين
ابي حنيفة وابي يوسف لعدم المؤنة وان وجدت
الولاية وعند الشافعي السبب هو الوقت
بدليل اضافته اليه بقوله صدقة الفطر
وتكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولنا
قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان كلمة

عن لا تنزع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهو بحكم الاستئناف اما الانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادي الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وقد امتنع الثاني لامتناع الوجوب على العبد والكافر والفقير فتعين الاول ودل تعليق الحكم بوصف المؤنة على ان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية فان قلت فالراس سبب الامر بالاداء والمدعي انه سبب لوجوب صدقة الفطر قلت معنى الحديث ادوا الصدقة الواجبة بسبب الراس وتحملوا هذه المؤنة بسبب راس من تجب مؤنته عليكم ولهذا يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس دل على ان الراس سبب والوقت شرط والاضافة اليه مجاز باعتبار انه زمان الوجوب واما تكرر الواجب فلتكرر باعتبار تكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اذ المؤنة

تتكرر

تتكرر ابدا بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت تجدد الحاجة كتكرر الزكاة باعتبار وصفه انما عند حولان الحول فيجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وسبب وجوب الحج البيت لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بدليل الاضافة والوقت شرط الاداء ولهذا لا يتكرر بتكرره وانما يجب الاداء في اول وقته وهو اول سوال كوقت الصلاة مع وجود السبب لان الاداء مجموع اركان شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الخ فلا يتاتى بدون رعاية الترتيب المشروع كما في اركان الصلاة وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا لان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الارض وانما تكرر مع اتحاد السبب لان الوصف الذي صار الارض لاجله سببا وهو انها متجددة صار السبب بتجدد وصفه متجددا حكما كالزكاة وصدقة الفطر وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة يقال خراج الارض وانما اعتبر النماء الحقيقي في العشر والتقديري

في الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي لنما التقديري وسبب وجوب الطهارة
الصلاة اي ارادتها على الاصح لترتبها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
اي اردتم القيام هذا يشعر بالسببية
وهذا اولى مما يقال لانها تضاف اليها
شرعا وعرفا يقال طهارة الصلاة وتجب
بوجوبها وتسقط بسقوطها لان هذا انما
يصلح دليلا على سببية الصلاة دون ارادتها
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي
الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا
على تقدير عدمها وذلك بالحدث لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة
لان شرط الشرط شرط وايضا الصلاة مشروطة
بالطهارة فتتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة
لتقدمت عليها وهذا لانا نجيب عن الاول
بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن

الثاني

الثاني بان المشروط وهو صحة الصلاة ومشروعيتها
والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة
الصلاة. لا نفسها والمسبب هو وجوب
الطهارة لا وجودها وسبب شرعية المعاملات
تعلق بقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى
وهو العالم والنفس والجنس بالتعاطي
اي بمباشرة المعاملات اي ان بقاء العالم
متعلق ببقاء الجنس وهو بالنسل والكفاية
فوضع لحصولها اسباب شرعية مفيدة
للملك والاختصاص دفعا للتغالب والفساد
وابقا الجنس العباد لا يقال لما كان البقا
متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف
يكون البقا سببا لها لانا نقول وجودها
سبب للبقا ولكن تعلق البقا بها وافتقاره
اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على
شرعيتها فيصلح سببا لها وقوله للايمان
الى قوله والمعاملات متعلق بقوله لحدوث
العالم الى قوله وتعلق كل واحد بكل من
الآخر قوله واسباب العقوبات كالقصاص
والحدود مثل حد الزنا والسرقة والكفارات
مثل كفارة القتل خطأ والافطار عمدا في

رمضان ما نسبت الى العقوبات والحدود
والكفارات اليه من قبل بيان لما اي هو
سبب للقصاص وزنا وسرقة سببان لحدها
وامر دايربين الحظر والاباحة كالقتل خطاء
والافطار عمدا سببان لكفارتهما وتحقيقه
ان الكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة
اما الاول فلانها بما هو عبادة كالصوم
والاعتاق والاطعام واما الثاني فلانها
وجبت اجزية على ارتكاب المحظور ولم تجب
مبتداة على وجه التعظيم لله تعالى كساير
العبادات فلابد له من سبب متردد بين
الحظر والاباحة تحقيقا للملايمة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل الخطاء
فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد
او كافر محظور من حيث انه مقصر بترك
التثبت وكذا الفطر عمدا مباح وان كان بالزنا
وشرب الخمر باعتبار ان جناية الافطار تلاقي
ملك نفسه من حيث الكسب وهو الامساك
لانه انما يصير متعبدا به بجعل فعله لله
تعالى ومحظور باعتبار انه جناية على ما تعلق

به حق الله تعالى والزنا وشرب الخمر ليسا
بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا
لصومه لاتجب الكفارة بما وانما الموجب لها
الحظر وقد تمكنت فيه جهتا الاباحة والحظر
كما بينا ولا تفاوت في تحقق هذين الامرين
لجهتين بين ان يكون بالزنا او غيره فيكون
موجبا للكفارة وانما لم يعتبر هذه الشبهة
في درء الحد لان الشبهة الدارئة هي التي
تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر
وهي ليست بتلك القوة هكذا قرره
الشارحون وفيه ما فيه واعترض عليه ايضا
بعض الافاضل في شرحه بانه ينتقض بالقتل
العمد لانه يلاقي ملك نفسه وهو الكف عنه
والجواب عنه انا لا نسلم ان الكف ملك
نفسه لانه عبارة عن الانتهاء عن القتل
وهو حق الله تعالى بكل حال بخلاف الامساك
فانه حق نفسه ابتداء ثم يصير حقه تعالى
بالنية فافترقا او نقول المدعى ان الكفارة
لاتجب الا بسبب دايربين الحظر والاباحة
لان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب
الكفارة وقد اجاب هذا المعترض بنفسه بما

الجواب بعينه في شرحه قبل عدة اسطر عن قول
المستامن قوله وانما يعرف السبب الخ
قد مر تقريره في ضمن تقرير الاسباب
المذكورة فلا اعيده واحمد الله تعالى على
توفيقي لتبييض تعليق اقسام الكتاب واستعين
على الشروع في اقسام السنة النبوية من
الملك الوهاب وانا نازل في طيبة الطيبة
في المدرسة التجارية تجاه الروضة الشريفة
المصطفوية مشرف بزيارتها مستشفع من
من الحضرة المشفعية عليه افضل الصلاة
والتحية عام تسع وثمانماية مجتازا الى زيارة
بيت الله الحرام قاصدا الى ادا حجة الاسلام
رزقنا الله تعالى التوفيق والاتمام والاستعاذ
ثانيا بحرم النبي عليه السلام والرجوع الى
الوطن بعد قضا الوطر مع النصر والظفر بحرمة
سيد البشر الشفيع المشفع في المحشر فاقول
مستمدا من روحه المطهر انما اختار المصنف
رحمه الله لفظ السنة على لفظ الخبر في قوله
باب بيان اقسام السنة لكونها اعم منه
لتناولها القول والفعل وقد الحق باخر
الباب بيان افعاله عليه السلام واقواله

الصحابة

الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص الى
المقتضي ثابتة في السنة فلا يعاد ذكرها
وهذا الباب لبيان ما يختص بها من طرق
الاتصال وغيرها فان الكتاب ليس له الا
طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق
مختلفة كما سيجي فهذا الباب لبيان تلك
الطرق وما يتبعها قوله وذلك اربعة
اقسام اي ما يختص بهذا الباب الاول في
كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه
السلام وهو على ثلاث مراتب اتصال
كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة
صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى
اما الاول فالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم
لا يحصى عددهم ولا يتصور تواطيهم على الكذب
اي توافقهم فقوله لا يحصى عددهم اي لا يدخل
تحت الضبط اشارة الى اشتراط كثرة المخبرين
والى انه لا يشترط في التواتر عدد معين
على ما ذهب اليه بعض من اشتراط خمسة
او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
قولا بلا دليل وقوله ولا يتصور تواطيهم على

الكذب تفسير للكثرة عند المحققين بمعنى ان
المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند
العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع
غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه
لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وقوله
ويدوم هذا الحد الى اخره اشارة الى ان
المعتبر في الطرفين والوسط مستور
في الكثرة فيخرج المشهور من المتواتر لابد ان
يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى
لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله
وانه يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير
المحصور على شئ لا ثبوت له في نفس الامر
مع تباين آرائهم واختلاف اوطانهم مستحيل
عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم
لم يتواطوا على الكذب لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطيهم على الكذب والاحسن
ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري
بوجود البلاد النائية كمكة وبغداد والامم
الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل
التشكيك اصلا وماذاك الا بالاخبار ثم
حصول

حصول العلم من المتواتر ضرورة لا يفتقر الى
تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم
ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات
لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات قوله
او يكون انقصا لافيد شبهة صورة كالمشهور
وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن
الثاني والثالث حتى رويت جماعة لا يتصور
تواطيهم على الكذب وقيل ما تلقته الامة
بالقبول والاعتبار للاشتهار فيما بعد القرن
الثالث فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولما كان المشهور من قبيل
الاحاد في الاصل كان فيه ضرب شبهة صورة
ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتقليلهم
في الدين كان بمنزلة المتواتر قوله وانه
يوجب علما نظريا الخ نظرية زيادة توطين
وتسكين للنفس على ما ادركته فان كان
المدرك بقينا فاطمينانها زيادة اليقين
وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد
ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى
حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا

فاطمينا بنا رجحان جانب الظن بحيث يدخل
في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطرار ولما كان الشهود
دون المتواتر فوق خبر الواحد كما بينا
افاد حكما بين حكميهما وهو علم دون اليقين
وفوق الظن قوله او يكون فيه شبهة
صورة اي يكون اتصالا فيه شبهة صورة
لعدم ثبوته منه عليه السلام قطعا لكون
راويهم من الاحاد في القرون الثلاثة ومعنى
لعدم تلقي الامة بالقبول قوله وهو
كل خبر يرويه الواحد والاثنين بان الاول
مردود دون الثاني والي رد قوله من اشترط
الاربع قوله لاعبرة للعدد فيه يعني لا
يخرج عن كونه من اخبار الاحاد بان كان
المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر
والاشتهار قوله وانه يوجب العمل ذهب
الجمهور الى ان خبر الواحد يوجب العمل دون
العلم وتمسكوا بالكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طايفة الآية فالله تعالى
اوجب الحذر بانذار الطايفة لان لعل للترجي

وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب
لانه لازم للترجي والطلب من الله تعالى
امر فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطايفة
والطايفة للواحد فما فوقه الى العشرة كما
قاله ائمة اللغة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج
عن كونه خبر الاحاد فلو لم يكن قول الطايفة
حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر قال ابن
الحاجب الاستدلال بعيد لان المراد الفتوى
في الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه
ظاهر فيما يجزي في الاصول قلت الفتوى
في الفروع في عهد النبي عليه السلام لا يخلو
من الاسناد الى الرواية عنه عليه السلام
فحينئذ يتم الاستدلال والظاهر يوجب
الحكم قطعا عند مشايخنا العراقيين كما مر
فيجزي في الاصول واما السنة فقد صح ان
النبي عليه السلام قبل خبر الاحاد مثل
خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في
الصدقة والهدية وغير ذلك مما لا يحصى
لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لانها اخبار
احاد فكيف يثبت كون خبر الواحد حجة
لانا نقول تفاصيلها وان كانت احادا الا

ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي
وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من
الشهرة واما الاجماع فقد تواتر ان الصحابة
رضي الله عنهم عملوا باخبار الاحاد وحاجوا
بها في وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير
من احد وما نقل من انكارهم بعض اخبار
الاحاد فانما كان لقصوره في افادة الظن
لفقد شرط واما المعقول فهو ان خبر المسلم
العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان
عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه
عن الكذب لانه محظور دينه فيفيد غلبة الظن
وانما توجب العمل لانعقاد الاجماع على ان
المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل
به قوله وقيل لا علم الا عن عمل ذهب
طايفة الى ان خبر الواحد لا يوجب العمل
ايضا اذ العمل ليستلزم العلم لظاهر قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فلما انتفى
العلم بالاجماع انتفى العمل ايضا لان انتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم وذهب طايفة
اخرى الى انه يوجب العلم ايضا لانه لما ثبت
الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم

وهو

وهو العلم لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت
اللازم والجواب ان المراد من الآية النهي
عن اتباع الظن فيما هو المط منه العلم
اليقيني من اصول الدين او فروعه لا المنع
عن اتباع الظن مطلقا فلا ملازمة بين
العلم والعمل مطلقا فتامل تدر وجه الجواب
عن القولين قوله والراوي ان عرف
الى اخره الراوي صنفان معروف ومجهول
فالمعروف اما معروف بالفقه والتقدم في
الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
اي ابن مسعود وابن عباس وابن عمرو وغيرهم
من اكابر الصحابة مما اشتهر بالفقه والنظر
رضوان الله عليهم اجمعين فخبره حجة
يترك به القياس اذا كان مخالفا له وقال
مالك القياس مقدم عليه لان القياس حجة
باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد
فكذا ما يكون ثابتا به ولنا ان الخبر ثبت
باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال
للخطاء فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل
والقياس محتمل باصله لجواز ان تكون العلة
وصفا اخر فتمكنت الشبهة في اصله والشبهة

في الطريق او في متنها فكانت اقوى وجبة خبر
الواحد ايضا ثابتة بالاجماع فلا ترجيح واما
معروف بالعدالة والضبط دون الفقه
والاجتهاد اي بالنسبة الى فقه ما نه
مثل ابي هريرة وانس وسلمان وبلال وغيرهم
من اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام
في الحضر والسفر فان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو
انسداد باب الراي لاحد رائهم ومعاذ بابه
من ذلك فهم نجوم الهدى وذلك لانه اذا
انسد بالعمل به باب الراي صار الحديث
ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والسنة المشهورة وهي حديث
معاذ رضي الله عنه ومعارضا للاجماع فان
الامة اجتمعت على كون القياس حجة عند
عدم دليل اقوى منه وثقاة القياس حدثوا
بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وتحقيقه
ان الصحابة كانوا ينقلون الحديث بالمعنى
والوقوف على ما اراده النبي عليه السلام
بكلامه امر عظيم فقد اوتي عليه السلام جوامع
الكلم والناقل بالمعنى انما ينقل بقدر فهمه
من

من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه
من ان يغيره بعض المراد فتمكنت في متن
الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان
الشبهة فيه ليست الا في الوصف وفي الخبر
في المتن والاتصال فعلمنا ان روي حديثا
ينفي كون القياس حجة يترك الحديث به
لضرورة انسداد باب الراي بخلاف ما اذا كان
موافقا للقياس ومخالفا للقياس اخر فانه
لا يترك ومثال المخالف مطلقا حديث ابي
هريرة رضي الله عنه في المصراة وذلك
معروف هكذا قيل وفيه بحث اما اولا فلان
الشبهة في القياس من امور ستة حكم الاصل
وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي
به التعليل ووجود ذلك الفرع الوصف
في الفرع وفي المعارض في الاصل وفيه
في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من
حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلما
لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما
ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم

تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه فان ابابكر رضي الله عنه نقض
حكما حكم برايه لحديث سمعه من بلال
وترك عمر رضي الله عنه رايه في الجنين
لحديث الغرة وفي دية الاصابع حتى قال
اكدنا ان نقضي فيه برايينا وفيه سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وان كان مخالفا
للقياس لان القياس فيه اما وجوب
الدية كاملة ان كان حيا واما عدم الوجوب
اصلا ان كان ميتا واما رابعا فلا
لانسلم ان ابا هريرة رضي الله تعالى عنه
لم يكن فقيها كيف وقد كان يفتي في زمن
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان
الا فقيه مجتهد واما خامسا فلانا لانسلم
ان حديث المصراة ترك العمل به لمخالفة
القياس وفوات فقه الراوي بل لمخالفة
الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة
لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي
قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد
قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا

والاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين وتعذر الرد ولما سادسا
فلان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث
الذي افسد به باب القياس وان كان
الراوي فقيها واما سابعا فلما بي بعد
من ان تقليد الصحابي واجب يترك بقوله
القياس عند جمهور اصحابنا لاحتمال السماع
فلان يترك به القياس هنا مع تحقق
السماع اولى فثبت ان هذا التفصيل مستدرك
وخبر الواحد مقدم على القياس مطلقا
وهو مذهب اكثر العلما قوله وان كان
مجهولا اي في رواية الحديث يدل عليه تفسيره
بقوله بان لم يعرف الا بحديث او حديثين
واحتر به عن مجهول النسب فان هذا
اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير
مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين
واهل الحديث وذهب بعضهم الى ان هذا
كناية عن كون مجهول العدالة والضبط
اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه
منفردا بالحديث او حديثين وهذا انسب
للمقابلة بالمعروف بالتفسير المذكور فافهم

عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث
الواردة في فضايلهم قلت ذهب جمهور
الاصوليين الى ان الصحابي اسم لمن اختص
بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه
على وجه التتبع له والاخذ عنه حتى مع
جالس عالما ساعة لا بعد من اصحابه وكذا
ان طال الصحبة لا على وجه التتبع له واختلف
في مدة الصحبة فقال ادناها شهر وقيل
سنة او سنتان وغزوة او غزوتان وذهب
البعض الى انه اسم لمؤمن راى النبي
عليه السلام سواء طالت صحبته اولا الا ان
الجزم بالعدالة مختص بمن طالت صحبته
والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير
عدول ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة
اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته
وقبلوا للعمل به او سكتوا عن الطعن
والرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه
مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
فيقبل ويقدم على القياس لانهم لم يتهموا
بالتقصير في امر الدين ولم يقبلوا حديثا
من غير ان يصح عن رسول الله عليه السلام

وكذا

وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يجعل لهم
الاعلى وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان
السكوت بمنزلة القبول وان اختلفوا في
صحته مع نقل الثقات عنه وعمل البعض
به دون البعض فكذلك يقبل مثل حديث
المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل
ابن يسار الاشجعي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت
واشق الاشجعية وقد كان هلال ابن
مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول
بمهر مثل نسايها فانه عمل به ابن مسعود
رضي الله عنه لما وافق اجتهاده ورده علي
رضي الله عنه وقاله ما يصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر
لها لما تلقته القياس عنده وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقلنا
اخذوا به لما ان الثقاة رووا هذا الخبر عنه
مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة
ومسروق وزاذان بن جبير والحسن من القرن

الثاني فثبت بروايته عنه وعلم بخبره
عدالته وان لم يظهر من السلف الا الرد
بعد ما ظهر حديثه وهو الوجه الرابع
فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانقاومه
على الرد ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته
وهو دون الموضوع في احتمال الكذب
لان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا بخلاف
المنكر وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس
اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض
لها النبي عليه السلام النفقة والسكنى
فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وان
لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم
حديث هذا المجهول فلم يقابل برد ولا قبول
ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس
لم يجب العمل به فلكن يجوز اذا لم يخالف القياس
لان الظاهر العدالة في الصدر الاول فيترجح
جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به
وباعتبار عدم الشهرة تمكنت تهمة الوهم

فلم

فلم يجب فاما رواية مثل هذا المجهول
في زماننا فلا يقبل قوله وهو نور اي
في بدن الادمي محله الراس او القلب
يضيء اي يصير فاضيء بذلك النور طريق
يبتدا بذلك الطريق في الطلب الفعل
مسند الى الجار والمجرور اعني به والجملة
صفة لطريق والمراد به الافكار وترتيب
المقدمات الموصلة الى المطالب ومعنى
اضائتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
موصلا الى المطلوب من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدا والضمير في اليه راجع الى
حيث اي ابتدا عمل القلب بنور العقل
من مكان ينتهي ادراك الحواس وهو
معنى قولهم بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب
للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة
والنفس الناطقة فيدرك المطلوب القلب
بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس
او توليدها فان الافكار معدات للنفس

وضمنات المطلوب انما هو بالمام الله تعالى
و بيانه ان المدركات على نوعين محسوسات
وغير محسوسات فالحس خلق لادراك المحسوسات
و العقل خلق لادراك غيرها فاذا ابصر شيئا
و انتهى درك الحواس اي انقطع اثرها كان
المدرك بعد ذلك القلب بواسطة آلة الحس
و العقل مثله اذا انتهى بصره الى بناء يتضح
للقلب طريق يستفيد القلب منه ان امكانيا
فان قلت قد يكون المطلوب مما لا يكون
مبداه منتهى درك الحواس اذ قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات فيبتدا طريق
العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه
غير محسوس ويحتاج فيه الى ان العلم معنى
راجع الى ذات العالم او الى غيره ويعرف ذلك
بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس فلا يصح
قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس
قلت غرض المصنف من تخصيص المحسوسات
توضيح الفرق بين ادراكه وادراك الحواس وبيان
ان ادراكه اقوى من ادراك الحواس لان مبدأ
عمله منتهى عمل الحواس قوله والشرط
الكامل عنه لقبول خبر الواحد العقل الكامل

وهو

وهو عقل البالغ لان العقل متفاوت في
اصل الخلقة يحدث في الادمي شيا فشيا
الى ان يبلغ درجة الكمال و الكمال لما كان
امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
مقامه وانما شرط لكمال العقل في هذا الباب
لان الشرع لما رتب عليه اصلا التصرف في ماله
و امور نفسه لنقصان عقله ففي امر الدين
اولى فانه ربما يجسر على الكذب لعدم المواخذة
به لكونه مرفوع القلم عنه قوله والضبط
وهو سماع الكلام الى اخره الضبط في اللغة
الحفظ بالحزم وفي الاصطلاح سماع الكلام
كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل
بكليته عليه لئلا يشذ منه شئ ثم فهمه معناه
الذي اريد به لغة وشرعا ثم حفظ ذلك
الكلام ببذل المجهود له اي بذل الطاقة للحفظ
بمذاكرته وتكراره فان ترك ذلك يورث
النسيان ثم الثبات على الحفظ بمحافظة
حدود ذلك الكلام اي احكامه الشرعية
ومراقبة ذلك الكلام بمذاكرته مع اساءة
الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه
لا ينساه ولا يسامح في حفظه الى حين

احترازي الثبات عليه الي وقت احتراز الكلام
وانما شرط الضبط لقبول الخبر لان قبوله
باعتبار معنيي الصدق فيه ولا يتحقق ذلك
الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الي
ان يروي قوله والعدالة هي ملكة الاستقامة
في الشريعة عبارة عن الاستقامة علي
الطريق الحق بالاجتناب عن محظور دينه
وانها نوعان ظاهرة وهي ما يثبت بظاهر
الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها
يحملانه علي الاستقامة دين جزائه عن غيرها
ظاهرا لكن لا تعتبر هنه العدالة هنا لانه
يعارضه هوي يضله ويصده عن الاستقامة
وباطنه لا يدرك مداها لانها متفاوتة
فاعتبر في ذلك ما لا يودي الي الحرج والمشقة
وتضييع حدود الشرع وهو ما ظهر بالتجربة
رجحان جهة الدين والعقل علي طريق الهوي
والشهوة بالاجتناب عن الكبائر وترك
الاصرار علي الصغائر حتي اذا ارتكب كبيرة
واصر علي صغيرة سقطت عدالته وصار
متهما لان من لا يتحاشي جنس الفسوق
لا يتحامي الكذب الذي هو نوع منه اما من

ابتلي

ابتلي بالصغائر من غير اصرار فلا يخل
بالعدالة كيلا يودي الي الحرج قوله
والاسلام وهو التصديق بالجنان والاقرار
باللسان بالله تعالي اي بوجود الذات
الواجب الوجود المستحق لذاته جميع
الكمالات وباسمائه الحسني مثل كونه
عالما بالكليات والجزئيات قادرا علي جميع
الممكنات الي سائر اسمائه تعالي وبصفاته
العلي مثل القدرة والحياة والعلم وقبول
احكامه وشرايعه لان الاسلام هو
الانقياد والخضوع ولا يتحقق ذلك الا بقبول
الاحكام والشرايع من وجوب الصلاة والزكاة
وغيرهما وانما قال كما هو احترازا عن ايمان
المجسمة فانهم يصفون الله تعالي بالاوصاف
الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو وانما
قال بصفاته احترازا عن مذهب المعتزلة
قيل فيه نظر لاتفاق المتكلمين علي ان
اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر
قوله والشرط فيه البيان اجمالا الاسلام
نوعان ظاهر وهو ما ثبت بالتشهي بين
المسلمين وباطن وهو الاعتقاد بقلبه ولا

يمكن الاطلاع عليه الا بالاستخبار فاشترط
فيه البيان اجمالا كما اذا قيل لمن آمن بالله
وباسمائه الحسنى وصفاته العلى وبجميع
ما جاء النبي فاذا قال نعم حكم باسلامه
وقاله بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل
الاجمال لا يكفي بل لابد من التفصيل حتى
لو لم يعلم شيئا من الصفات على التفصيل
لا يكون مسلما وقلنا هذا كمال يتعذر
اشتراطه لصحة الايمان لتعذره على اكثر
العوام فيشترط الوصف على سبيل الاجمال
وقوله كما ذكرنا اي الاقرار بالله كما هو
باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه
على الاجمال قوله فلهذا لا يقبل خبر الكافر
لاشتراط الاسلام والفاسق لاشتراط
العدالة والصبي والمعتوه لاشتراط كمال
العقل والاخبر الذي اشتدت غفلته اما
غفلة او مسامحة لاشتراط الضبط قوله
والثاني في الانقطاع اي القسم الثاني من
الاقسام المختصة بخبر الرسول عليه السلام
الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ما لم يذكر

راويه

راويه واسطة بينه وبين الرسول عليه السلام
كما تقول قال رسول الله والمسند بخلافه
والمرسل على اربعة اقسام الاول ما ارسله
الصحابي وذلك مقبول بالاجماع حملا للرواية
على السماع عندنا والثاني ما ارسله القرن
الثاني والثالث اي التابعون وتبع التابعين
وهو مقبول عندنا وعند مالك واحمد في
الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا للشافعي
فانه لا يقبل عنده الا باحد امور خمسة
ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم
ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول
صحابي اخر او ان يعضده قول اكثر اهل
العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل استدل بانه قبول الرواية موقوف
على العلم بالصفات المعتبرة في الراوي وعند
عدم ذكره لا يعلم فلا يقبل واستدل من قبله
بوجوه الاول ان ارسال الصحابة مقبول
بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض
قيل وفيه نظر اذ الاجماع منعقد على عدالة
الصحابة فلا يلزم من قبول مراسيلهم قبول
مراسيل غيرهم والكلام فيه قلت لا فرق

بين الصحابي والتابعي في ثبوت العدالة لهم اذ
هي ثابتة لهم بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
خصوصا اذا كان الارسال من خيار التابعين
فلا يظن بهم الا الصدق فاستوى مراسيلهما
والثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي
لو اسند لا يظن انه كذب على من روى
عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز الكذب
عليه فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام
وهو معصوم عن الكذب عليه اولى والثالث
ان العادة جارية بان الامر ان كان واضحا
للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم
يكن واضحا نسبته الى الغير ليحمل الناقل
ما تحمله الى الغير قال الحسن اذا قلت
لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته
من سبعين او اكثر والجواب عما قاله ان كلامنا
في ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة
عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم
يسمعه عن عدل والقسم الثالث ما ارسله
من هو دون القرن الثالث وهو ايضا
مقبول عند الشيخ ابي الحسن الكرخي لان الكلام

في

في ارسال العدل كما مر فينبغي ان يقبل
وعند عيسى بن ابان لا يقبل لان الزمان
زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من
البيان والقسم الرابع ما ارسل من وجه
واسند من وجه اخر فالحنفية فيه اهل
الحديث فمنهم من رده وجعل الانقطاع من
وجه دليل الحرج وهو اولى من التعديل
واكثرهم على قبوله لان الاتصال من وجه
كاف اذ الانفصال من وجه ساكت والاتصال
مبين له ولا معارضة بين الساكت والمبين
قوله واما الباطن اي الانقطاع الباطن
على وجهين انقطاع للنقصان في الناقل
كخبر الكافر والفاسق والصبي وغيرهم
وقد مر انه لا يقبل لفوات بعض شرائطه
المذكورة وانقطاع بالعرض على الاصول
وذلك بان يكون مخالفا للكتاب وقد مر
امثلته في بحث الخاص والسنة المشهورة
مثل حديث القضا بالشاهد واليمين فانه
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر
وذلك ان موجبه ان يكون جميع الايمان

في جانب المنكرون المدعي بدلالة لام
الاستغراق فمن جعل يمين المدعي حجة فقد
خالف موجب السنة المشهورة فيرد لان
السنة المشهورة في قوة المتواتر حتى جازت
به الزيادة على الكتاب فيكون اقوى من خبر
الواحد فلا يجوز العمل بالاضعف مع ترك
الاقوى او الحادثة اي الحادثة التي تعم فيها
البلوى فان خبر الواحد فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى لا يقبل لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا
لم يثبت النقل عنهم مع شدة عنايتهم في
الحديث دل على الانقطاع وذلك مثل حديث
الجهر بالتسمية او اعرض عند الامة من
الصدر الاول اي اذا اختلف الصحابة في
حادثة بارائهم ولم تجر المحاجة بينهم بذلك
الحديث فان ذلك دليل انقطاعه لان العدول
الى الراي في موضع النص غير جايز فلو كان
الخبر صحيحا لاحتج به البعض وذلك مثل
ما يروى انه عليه السلام قال ابتغوا في
اموال اليتامى خيرا كيلا يأكله الصدقة فان
الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في ماله

الصبي

الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
اذ لو احتجوا به لظهر ظهور الفتوى فدل انه
غير ثابت قوله والثالث في بيان محل
الخبر القسم الثالث في بيان المحل الذي يقبل
فيه خبر الواحد وهو لما لم يفد اليقين لا
يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني
على اليقين وانما هو حجة فيما يرجع الى العمل
وذلك خمسة ما يخلص حقا لله تعالى
من الشرايع وهو نوعان ما ليس بعقوبة
كالعبادات وخبر الواحد فيها حجة بلا شرط عدد
ثبت ذلك باجماع الصحابة والثاني ما هو
عقوبة يسقط بالشبهات كالحدود وخبر
الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار
الجصاص واكثر اصحابنا عليهم الرحمة
وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى انه
لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد واليه
مال الشيخان من المتاخرين لان خبر
الواحد فيه شبهة فلا يثبت به ما يسقط
بها وجهة المجيء فيها ان العقوبات شرع
على خلاف القياس بخبر الواحد كساير الشرايع
وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في

هذا الباب لتحقق الشبهة في البينات وما
هو حق العباد وهو ثلاثة اقسام الاول
حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع
والاشربة يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة
مع سائر شرائط الاخبار عند الامكان اذا
كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا
يشترط الاسلام مع العدد وقولنا عند الامكان
احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة
والولادة والعيوب في النساء في مواضع لا
يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء من
غير اشتراط العدد جايزة فيه واما اشتراط
العدد ولفظة الشهادة لان التزوير والحيل
في هذه الحقوق بين الناس ظاهر فشرط
توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل
بحسب وسع القضا الثاني حقوق العباد
التي لا الزام فيه اصلا كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارات والرسالات في المعاني
والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان
المخبر مميزا عدلا كان اوغير عدل صبيا كان
او بالغا كافرا كان اومسلما لعموم الضرورة
الداعية الى سقوط هذه الشروط سوى

التمييز فان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط
في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه
فلو شرطت لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم
مع انه لا الزام فيها لان التصرف غير لازم على
مولاه فلا حاجة الى اعتبار ما يدرء جانب
الصدق ليصلح ملزما الثالث ما فيه الزام
بوجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا
كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه
الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قايم مقام
غيره فصار كانه حضر واذا اخبره فضولي من
عند نفسه مبتدءا فعند الامام يشترط احد
شطري الشهادة اما العدد واما العدالة
وعندهما هذا والثاني سواء يقبل خبر كل مميز
عدلا كان اوغير عدل لانه من باب المعاملات
ووجه قوله انه من جنس الحقوق اللازمة
لانه يلزم الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر
او العزل ويشبه سايرالمعاملات لان
الذي يفسخ يتصرف في حقه بالفسخ كما يتصرف
في حقه بالتوكيل والاذن فشرطنا احد شطري

الشهادة قوله والرابع في بيان نفس
الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة
بالسنن بيان نفس الخبر وهو اربعة اي
نفس الخبر من حيث هو سواء كان خبر الرسول
اولا قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل
عليهم السلام لان جهة الصدق فيه متعينة
لانه ثبت بالدلايل القطعية عصمتهم عن
الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايتمار
بحسب الطاقة قال الله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية
فان كذبهما متعين لقيام ايات الحدث
فيهما هذا وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال
بردّه باللسان واليد بحسب ما يقع به
الحاجة اليه في دفع الفتنة وقسم يحتمل
الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق
ففيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله
واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه محظور
دينه واستوى الجانبان في الاحتمال
حكمنا بالتوقف الى ان يظهر ما يرجح به احد
الجانبين عملا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق

بنبأ

بنبأ فتبينوا الآية وقسم يترجح احد احتماليه
على الآخر وهو احتمال الصدق لخبر العدل
المستجمع لشرائط الرواية فان جانب الصدق
في خبره يترجح لظهور غلبة عقله ودينه
على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه
العمل به من غير لزوم اعتقاد الحقية وكلامنا
في هذا النوع اذ هو المقصود بالبحث في هذا
الباب وله اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف
الحفظ وطرف الاداء ثم طرف السماع نوعان
عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس
الاستماع وهو اربعة اوجه وجهان حقيقة
في ذلك واحدهما احق من الآخر ووجهان
ايما شبه الرخصة فالوجهان الاولان ان
تقرأ انت على المحدث من كتاب او حفظ وهو
يسمع فتقول ابنك له اهو كما قرأت عليك
فيقول نعم او يقول هو بعد الفراغ من غير
استفهام هو كما قرئ علي وان يقرأ المحدث
عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال
عامة اهل الحديث هذا الوجه الثاني احق
لانه طريق رسول الله عليه السلام وروى
عن الامام ابي حنيفة رضي الله عنه ان الوجهان

على السواء بل الاول اولى لان رعاية الطالب
اشد عادة وطبيعة اذ هو عامل لنفسه والمحدث
لغيره واما الثاني فانما كان احق من رسول
الله عليه السلام لكونه مامونا عن السهو
وكلامنا فيمن يجري عليه السهو والمختار في
هذين القسمين ان يقول السامع حدثني
لان ذلك يستعمل في المشافهة واما الوجهان
الاخران فالكتابة والرسالة اما الكتابة
فان يكتب المحدث على رسم الكتب وهو يكون
مختوما معنونا حدثني فلان عن فلان الى
ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن
الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب
من الحاضر واما الرسالة فان يقول المحدث
للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا
الحديث فلان بن فلان الى اخر ما ذكر في
الكتابة فهذه ايضا بمنزلة الخطاب فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
مامورا بتبليغ الرسالة وبلغ الى قوم
مشافهة والى اخرين بالكتابة والرسالة
فكانتا حجتين اذا ثبت مورد هما بالحجة

الشرعية

الشرعية وهو البينة على ما يعرف في كتاب
القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث
لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان
يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على
ظنه صدق الرسول والمختار في هذين
القسمين ان يقول اخبرني او انبأني لعدم
المشافهة لا يجوز ان يقول اخبرنا الله
وانبأنا ولا يقول حدثنا وكلمنا فانه خاص
لموسى عليه السلام واما الرخصة وهي
التي لا استماع فيها فالاجازة والمناولة اما
الاجازة فان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني
به فلان وبين اسناده او يقول اجزت
لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من
مسموعاتي والمناولة ان يعطي كتابه
سماعه بيده الى غيره ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك
ان تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط
والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون
المناولة معتبرة وهي زيادة تكلف لحدثها

بعض المحدثين تاكيدا للاجازة ثم الاجازة
مقبولة عند الجمهور من الفقهاء والمحدثين
وهو الظاهر من مذهب الشافعي للضرورة
دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد
من يبلغ اليه ماصح عنده ولا يرغب كل
طالب الى سماع جميع ماصح عند شيخه فلو
لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع
اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة
والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي
اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له
الرواية كالشهادة وان لم يكن المجاز له عالما
به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية
بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل
التغيير فكذلك عندهما وصح عند ابي يوسف
قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى
القاضي وكتاب الرسالة فان علم المشهود
شرط عندهما لصحة ادآء الشهادة وليس بشرط
عنده وقيل الاصح انه لا خلاف في هذا الباب
والاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية
اجازلي فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي

ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاستماع
ولم يوجد قوله وطرق الحفظ هو نوعان
ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت
الادآء وهذا مذهب الامام في الاخبار والشهادات
ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله
عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة
ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به
ما كان مسموعا له فهو حجة يحل له ان يروي
سواء كان خطه او خط غيره معروفا او مجهولا
لان المقصود هو الذكر لانه بمنزلة الحفظ
والنسيان الواقع قبل الذكر معفو لانه
لا يمكن الاحتراز عنه وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله عليه السلام لقوة نور قلبه
وان كان متصورا في حقه ايضا بدليل الاستثنا
في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء
الله وان لم يتذكر عند النظر فعند الامام
لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر
فالكتاب للمقلب بمنزلة المرآة للعين ولا
عبرة للمرآة اذا لم يعد للعين مدركا فكذا للكتاب
اذا لم يعد للمقلب تذكرا وعندهما يجوز له الرواية

ويجب العمل بما وهو مذهب الامام الشافعي
ثم الخط يدخل في الاحاديث وما يجد القاضي
في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في الصكوك
وقد روى ابن بشر بن الوليد عن ابي يوسف
عن الامام ابي حنيفة عليهم الرحمة انه يعمل
به في كله وعن ابي يوسف انه يعمل في
ديوان القاضي وسماع الاحاديث دون
الصك وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل
بالخط في الكل قوله وطرف الاداء وهو نوعان
ايضا عزيمة وهو ان يتمسك باللفظ المسموع
فيؤديه على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
ورخصة وهو ان يؤدي بعبارة معنى ما
فهمه عند سماعه فهذا جايز عند عامة
العلماء وعامة المحدثين منهم الحسن والشعبي
والنخعي والائمة الاربعة وذهب بعض اهل
الحديث منهم ابن عمر من الصحابة وابن سيرين
من التابعين وابو بكر الجصاص من اصحابنا
رضي الله عنهم الى عدم جواز صحة الجمهور ان
النقل بالمعنى كان مستفيضا فيما بين الصحابة
من غير انكار منهم فدل على الجواز اجماعا ولان
المقصود وهو الحكم متعلق بالمعنى دون النظم

بخلاف القران لان المعتبر فيه النظم والمعنى
ثم لا بد هنا من تفصيل على مذهب
الجمهور وهو ان السنن خمسة انواع محكم
لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا
فيجوز نقله بالمعنى لمن له معرفة بوجوه
اللغة وان لم يكن فقيها لعدم احتمال الزيادة
والنقصان وظاهر معلوم يحتمل غيره
كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد منه فيؤمن عليه
ان ينتقله الى غير محتمله ومشكل او مشترك
فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منهما
لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون
حجة على غيره كالقياس ومجمل او متشابه
فلا يتصور نقله بالمعنى لعدم الوقوف عليه
وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا
ومعناه كثيرا لا يجوز نقله بالمعنى في الاصح
لكونه عليه السلام مخصوصا بذلك النظر
على ما اشار اليه بقوله عليه السلام اوتيت
جوامع الكلم اي خصصت بذلك وعند
البعض يجوز بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر

قوله والمروي عنه اذا انكر الرواية هذا
شروع في بيان الطعن الذي يلحق الحديث وهو
نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه
من قبل غيره والاول على اربعة اوجه احدها
ما انكره صريحا وهو على وجهين جاحد مكذب
بان قال كذبت علي او ما رويت لك فلا يعمل
به اصلا بالاتفاق لان احدهما كاذب قطعا
وما انكره انكارا متوقفا بان قال لا ادري
اروية ام لا فعند البعض يسقط العمل به
وهو اختيار المصنف لان حجية الخبر بالاتصال
وقد انقطع بانكار المروي عنه فلا يكون
حجة كما لو كذب شهود الاصل شهود الفرع
وقيل سقوط الاحتجاج به قول ابي يوسف
وعند محمد لا يسقط استدلالا بما لو ادعى رجل
عند القاضي انه قضى لي بحق على هذا الخصم
واقام على ذلك بينة ولم يتذكر القاضي
قضاءه يقبلها محمد وينفذ قضاؤه ولا يقبلها
ابو يوسف فدل اختلافهما في قضاء ينكره
القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي
مثاله ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام

قضى

قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة
يروي عنك هذا الحديث فلم يتذكره وكان
يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو
ثقة فعمل به الامام الشافعي فلم يعمل به
علماؤنا وثانيها اذا عمل الراوي بخلافه
او افتى بخلافه مما هو خلاف بتعين بان لا
يحتمل ان يكون مرادا من الخبر ولا يكون
قابلا للتاويل والتخصيص فان كان هذا
قبل روايته وبلوغ الخبر لان الظاهر ان
خلافه اياه لا يوجب جرحا في الخبر لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا
ان لم يعرف التاريخ اذ الاصل حجية الخبر فلا
يبطل بالشك وان كان بعد الرواية يوجب
جرحا في الخبر لان مخالفته اما لثبوت نسخه
عنده وهو الظاهر فيسقط العمل به او لقلة
المبالاة فيسقط روايته لسقوط عدالته
ومثاله حديث عائشة ان النبي عليه السلام
قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت
اخيها عبد الرحمن وهو غائب فلم يعمل ثالثها
ان تعين بعضها احتمله الحديث بان كان

اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا فعمل
باحد وجوهه فهذا لا يوجب الجرح لان تاويله
لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني فوجب
على الغير التامل والنظر فيه فان اتضح له
وجه اتباعه والعمل به كحديث ابن عمر رضي
الله عنهما ان النبي عليه السلام قال
المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فانه يحتمل
تفرق الابدان والاقوال وحمله ابن عمر رضي
الله عنهما على الاول ولم يعمل به علماؤنا
ورابعها ان يمتنع الراوي عن العمل به
فهذا بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج الخبر عن
الاحتجاج به لان ترك العمل بالخبر الصحيح حرام
كما ان العمل بخلافه حرام فيجعل تركه على
انه عرف انتساخه ويصلح حديث ابن عمر
في رفع اليدين عند الركوع مثالا لقول
مجاهد صحبت ابن عمر سنتين فلم ار يرفع
يديه الا في تكبيرة الافتتاح قوله وعمل
الصحابي بخلافه هذا هو النوع الثاني من
الطعن وهو على وجهين اما ان يكون من
الصحابة والحديث مما لا يحتمل الخفا كحديث
الجلد مع النفي لم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما

حتى

حتى حلف عمر على تركه بعد ما عمل به مرة
فيوجب الجرح او يكون مما يحتمل الخفا فلا يوجب
جرحا لاحتمال انه خالفه لعدم بلوغ الخبر
اياه كحديث القهقهة لم يعمل به ابو موسى
الاشعري رضي الله عنه واما ان يكون
من ائمة الحديث وهو مبهم ومفسر فالاول
مثل ان يقول هذا الحديث غير ثابت او
مطعون او مجروح ولا يذكر السبب فهو
لا يوجب الجرح عند عامة الفقها والمحدثين
انه لا يوجب في الشاهد اذا طعن المدعي
عليه مع ان بابه اضيق لاشتراط العدد
والحرية فيه فلان لا يوجب في هذا الباب
اولى والثاني نوعان ما يصلح طعنا وما لا
يصلح اما الذي يصلح فاما ان يكون مجتهدا
فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بالارسال وشرب النبيذ على من
يعتقد اباحتهما وان كان متفقا عليه فان
كان الطاعن معروفا بالتعصب والعداوة
فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله عليه وان كان معروفا بالعدالة والضبط
والاتقان يقبل كما اذا انفى العدالة او الضبط

او غير ذلك من شرائط القبول واما الاصلح
طعنا فمثل الطعن بالتدليس وهو كتمان
عيب السلعة عن المشتري لغة وفي
الاصطلاح كتمان انقطاع لو خلل في اسناد
الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا
يقول قال حدثني فلان ونحوه عنعنة
فان فيه شبهة الارسال وهو لا يوجب
الجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان
يكني عن المروي عنه ولا يذكر اسمه الذي
عرف به ولا ينسبه مثل قول سفيان حدثنا
ابو سعيد من غير بيان انه ثقة او غير ثقة
ومثل رواية محمد بن الحسن اخبرنا ثقة
من اصحابنا فانه محمول على صيانة الراوي
عن طعن بعض من لا يبالي والارسال
لما بينا انه دليل تاكد الخبر وركض الدابة
لان السباق بالخيل والاقدام مشروع للتقوي
على الجهاد والمزاح لان النبي عليه السلام
كان يمازح ولا يقول الا حقا فكان مشروعا
فلا يوجب جرحا وحداثة السن فان كثيرا
من الصحابة رضي الله عنهم رووا في حداثة

سنهم

سنهم مثل ابن عباس وابن عمر فعلم انه
لا يقدح ولكن بشرط الاتقان عند الكمال في
الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية
وبعدم الاعتياد في الرواية لان المعتبر هو
الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتاد الرواية اكثر من اتقان من اعتادها
كالصديق رضي الله تعالى عنه والاستكثار
من فروع مسايل الفقه فان ذلك دليل
حسن الضبط وقوة الخاطر فلا يوجب جرحا
قوله فضل وقد وقع التعارض الى اخره
لا تعارض في الحقيقة بين الحجج المذكورة من
الكتاب والسنة لان ذلك من امارات العجز
والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما
يقع التعارض بينها صورة بالنسبة الينا
لجهلنا بالناسخ من المنسوخ لجهالة التاريخ
فاحتيج الى بيانه وطريق دفعه كافا لكلام
في تفسيره لغة واصطلاحا وشرطه وحكمه
اما تفسيره لغة فالمعارضة هي المقابلة
واصطلاحا تقابل الحجتين المتساويتين في
القوة على وجه توجب كل واحدة منهما ضد
ما توجبه الاخرى كالحل والحرمة وهذا معنى

قوله تقابل الجهتين على السوآء الامزية لاحدهما
في حكمين متضادين والمراد بالركن ما يقوم
به الشئ وهو مجموع الاجزاء لا المعنى المصطلح
وهو الجزء الداخل في الشئ وقوله لامزية
لاحدهما بيان المساواة واما شرطها فعند
البعض الوحدات الثمانية المشهورة المذكورة
في الكتب المبسوطة وردها بعضهم الى
الوحدتين وحدة المحكوم عليه والمحكوم به
وبعضهم الى وحدة النسبة الحكمية والمصنف
الى الثلاث وحدة المحل والوقت والحكم لان
الضدين انما يستحيل ثبوتهما في محل واحد
في وقت واحد لا في محلين ووقتين كالحل
والحرمة في الاجنبية والمحرم والحياة والموت
في شخص واحد في وقتين وحكمه اذا وقع بين
اثنين تركهما والمصير الى السنة اذ وجدت
والا الى اقوال الصحابة عند البعض مطلقا
او القياس فيما يدرك به عند الاخرين وبين
سنتين المصير الى ما بعدها من اقوال الصحابة
او القياس على القولين فان قلت لم لا يصار
الى اية اخرى عند تعارض آيتين والى سنة
اخرى عند تعارض سنتين قلت لكونه ترجيحا

بكثرة

بكثرة الادلة وذا غير جايز عند عامة الايمة
بشهادة مسيلة الشهادة ولا يتصور هذا
في المصير الى ما بعدها من الحجة لعدم المساواة
فيكون بمنزلة وصف زايد فيرجح به قوله
وعند العجز اي عند تعذر المصير الى ما بعد
الحجتين المتعارضتين من الحجة بان لم توجد
اصلا او وجدت لكن مع التعارض ايضا يجب
تقرير الاصول اي العمل بالاصل فما كان ثابتا
في جميع ما يتعلق بالمتعارضين قبل ورودهما
كما في سور الحمار فانه لما تعارضت الاثار والاخبار
لما روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر
الاهلية وقال انها رجس وهو يدل على
نجاسة سورة وقوله عليه السلام نعم حين
سئل اتتوضا بما افضلت الحمر فيه تنصيص
على طهارته وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه نجس وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لاحد
الجانبين اما لعدم اصل ثابت او لعدم علة
جامعة وجب تقرير الاصول فيه وهو بقاء
ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا
ولا يطهر به ما كان نجسا فتقابل الما كان طاهرا

في الاصل فلا يتجسس والحدث كان ثابتا
بيقين فلا يزول باستعماله فوجب ضم التيمم
اليه لتحصيل الطهارة بيقين فسمي مشكوكا
لتعارض لا لجهالة حكمه اذ حكمه معلوم وهو
وجوب استعماله بضم التيمم اليه وعدم
نجاسته قوله واما اذا وقع التعارض بين
القياسين الي اخره اي اذا تعارض القياسان
لم يسقط العمل بهما كما سقط عند تعارض
النصين لان الساقط بالتعارض لا يصلح ناسخا
من المنسوخ فان المنسوخ لا يجوز العمل به ولا
يجري التناسخ بين القياسين لان كل واحد
منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان
الحجة احدهما ولان القول بالتساقط هنا
يؤدي الي العمل بلا دليل وهو استصحاب
الحال الذي ليس بحجة مع امكان العمل باحد
القياسين الذي هو حجة شرعية في حق العمل
صوابا كان او خطا فيعمل المجتهد به بشرط
ضم التحري اليه او اطمئنان قلبه لديه لان
الحق واحد عينا حقيقة وفراسة المؤمن
لا تخطي فيصلح ان يكون مرجحا لجانب الحق
وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء

فلهذا

ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما الروايتان عن اصحابنا في مسئلة
واحدة فانما كانتا في وقتين احديهما صحيحة
والاخري فاسدة مرجوع عنها لكن لم تعرف
الاخيرة منهما كالحديثين قوله والمخلص
عن المعارضة الي اخره لما اعتبر في المعارضة
مجموع قيود هي اركانها وشروطها وهو
التساوي في الدليل واتحاد المحل والزمان
وانضمار الحكم انتفت المعارضة بانتفاء قيد
منها والقيود اربعة لكل اختلاف الزمان
قد يكون صريحا وقد يكون دلالة فاخص المخلص
عن المعارضة الصورية في خمسة اقسام الاول
من قبل الدليل بان لا يعتدلا اي لا يتساوي
الدليلان في القوة والضعف فتنتفي المعارضة
لانتفاء ركنها فلا معارضة بين المحكم والمتشابه
نحو ليس كمثله شئ فانه محكم في نفي المماثلة
فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى ولا بين الكتاب والسنة التي هي
خبر الواحد مثل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وقوله عليه السلام لا صلاة الا
بفاتحة الكتاب وفي احتمله كثرة والثاني من

قبل الحكم بان يختلف الحكمان بكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم الاخرة فتنتفي المعارضة
بانتفاء شرطها وهو اتحاد الحكم مثل آية اليمين
في سورة البقرة وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان الآية الاولى
تقتضي المؤاخذة في اليمين الغموس لانها
كسبتها القلوب من اثم تعمد الكذب والثانية
تقتضي عدم المؤاخذة فيها لانها غير معقودة
اذ العقد قوله يترتب عليه حكم في المستقبل
كساير العقود والغموس لا يترتب عليه
الفائدة المطلوبة من اليمين وهو تحقيق
البر فكانت داخلة تحت اللغو المذكور في الآية
فتحققت المعارضة بين الآيتين ظاهرا
فيدفعها من قبل الحكم بحمل المؤاخذة المذكورة
في الاولى على المؤاخذة في دار الاخرة
بالعقوبة لاطلاقها اذ المطلق ينصرف الى
الكامل وفي الثانية على المؤاخذة في الدنيا
بالكفارة لتقييدها بما حيث قال فكفارته
اطعام عشرة مساكين فتثبت المؤاخذة في

في

في الاخرة في الغموس ولا يلزمه الكفارة في
الدنيا فانتفت المعارضة بينهما لعدم اتحاد
الحكم والشافعي دفع المعارضة بينهما بوجه
اخر فحمل المؤاخذة المطلقة التي في سورة
البقرة على المقيدة في المايدة بالكفارة
كما هو مذهبه او حمل المؤاخذة المحتملة
على المفسرة وحمل العقد المذكور في المايدة
على عقد القلب وكسبه الذي هو القصد
ليشمل الغموس ورد ذلك بان فيه عدولا
عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط
الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المطلق
بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين
بالاخر بخلاف عزم القلب لانه سبب
للعقد فسمي به مجازا واجاب عنه صاحب
التلويح بان العقد بمعنى الربط انما يكون
حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في
الآية مجاز لا محالة قلت المراد من الحقيقة
هو الحقيقة الشرعية ولا شك انه حقيقة
في الشرع في المعاني وان كان مجازا في اللغة
فحمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى
من الحمل على المجاز الشرعي والثالث من قبل

الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على
اخرى كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبين القراءتين تعارض ظاهرا
فان قراءة التخفيف تقتضي حل القربان
بانقطاع الدم قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع
الدم وقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل
قبل الاغتسال اذ الاطهار هو المبالغة
في الطهارة وذا بالاغتسال فيدفع بحمل قراءة
التخفيف على الانقطاع على تمام العشرة
وقراءة التشديد على ما دونها وانما ينعكس
لعدم احتمال العود في العشرة واحتمال فيما
دونها فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة
فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في
القراءتين يابى هذا التوفيق ويوجب
الاغتسال في الحالتين وبوذن ان المراد
وهو الجمع بين الطهر والاغتسال في
القراءتين الاخريين ان المراد في القراءة
بالتشديد هو الجمع بالاتفاق حتى لم يكن
للاغتسال عبرة بدون الانقطاع فكذلك
في القراءة الاخرى بدلالة فاذا تطهرن
قلنا تاخير حق الزوج الى الاغتسال في

الانقطاع

الانقطاع اليقيني لا يجوز لما فيه من منع الحق
وهو محظور فلا بد ان يحمل قوله تعالى فاذا
تطهرن بالقراءة في التخفيف على طهر فان
يفعل قد يجيء بمعنى فعل كتبين بمعنى بان
وقيل هو من باب المشاكلة وهو ان يذكر
شيئا بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله
تعالى وجزاء سيئة سيئة وفيه نظر لان
التطهر في القراءة بالتخفيف لم يذكر اصلا فكيف
وقع الطهر في صحبته ليذكر بلفظه فان قيل
يلزم مما ذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين
فان الاغتسال وانقطاع الدم قد اريدا من
قوله تعالى فاذا تطهرن على ما قلتم اذ هو
ثابت على كل قراءة والتطهر حقيقة في الاغتسال
وحمل على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة
فهو اثبات العموم للمشترك وان كان بطريق
المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما
غير جايز ولا يقال معنى التطهر الاغتسال
لاغير عند من اختار التشديد وانقطاع
الدم لاغير عند من اختار التخفيف فلا يكون
فيه جمع بين المعنيين المختلفين لانا نقول
جميع القراءات المتواترة حق عند جميع العلما

واهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف
عنده حق وكذا العكس فيلزم الجمع عند الجميع
في كل قراة قلنا لا يلزم لان ارادة الانقطاع
في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس
له معنى غيره وارادة الاغتسال في حالة اختيار
التشديد وليس له معنى اخر في هذه الحالة
والحالتان لا يجتمعان اذ لا يتصور اجتماعهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع المحذور وهو نظير قوله
تعالى من غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى
المجهول على قراة غلبت على المجهول اي من
بعد ان غلبوا وصاروا مغلوبين وبمعنى المعلوم
على قراة غلبت على المعلوم اي من بعد ان
صاروا غالبين فالمعنيان لمختلفان جاز
ارادتهما لاختلاف الحالتين فكذا هذا والرابع
من قبل الزمان صريحا بان يكون احدهما
متاخرا عن الاخر صريحا بان يعرف التاريخ
فيسقط التعارض ويكون اخرهما ناسخا
وذلك مثل قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن مع قوله تعالى
في سورة البقرة والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن باقسمهن اربعة

الشهر

اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في
حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي
رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي
باطول العدتين لان كل آية توجب عدة
على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن
مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل
واحتج علي علي رضي الله عنه وقال من شا
باهلته ان سورة النسا القصرى نزلت بعد
التي في سورة البقرة ولم ينكره علي رضي الله
عنه فثبت ان المتاخر ناسخ للمتقدم عندهم
الخامس من قبل الزمان دلالة بان يكون
احدهما متاخرا عن الآخر دلالة لان الدلالة
تعمل عمل الصريح فينتفي شرط المعارضة
وهو اتحاد الزمان وذلك مثل النصين
احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم اخرا
دلالة لانا نعلم قطعا انهما وردا في زمانين
ثم المحرم لو كان سابقا يكون ناسخا للاباحة
الاصلية اذ الاصل في الاشيا الاباحة
قبل البعثة على ما اختاره اكثر العلما ثم
يكون المبيح ناسخا له فتكرر النسخ واذا كان
المبيح سابقا يكون مقررا للاباحة الاصلية

ثم يكون المحرم ناسخا لما قبله فلا يتكرر فكان
اولي تقليلا للنسخ واعترض عليه بان
الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا
يكون التحريم بعدها نسخا حتي يلزم التكرار
فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالي
خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح
ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية علي النصين
المفروضين وقد يقال ان المراد من النسخ
هنا المعني اللغوي وهو مطلق التبديل ما
والتغيير لا المعني المصطلح ولا شك ان المبيح
لو جعل متاخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين
ومثاله ما روي ان النبي عليه السلام نهي
عن اكل الضبع والضب والحمر الاهلية
وروي انه اباحها فتعارضا ظاهرا فيدفعه
بجعل المحرم متاخرا دلالة ناسخا للاباحة
فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاني يصح
قولك فيما تقدم وعند العجز يجب تقرير
الاصول كما في سور العمار لما تعارضت الدلائل
الي اخره قلت كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد
فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فاما فيما
وراء ذلك فيبقي التعارض كما كان او نقول

بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في
سوره لان حرمة اللحم لا يدل علي نجاسة
السور قطعا كما في الهرة قوله والمثبت
اولي لما ذكر المخلص عن المعارضة بالوجوه
الخمسة المذكورة المتفق عليها شرع في
بيان وجه اخر مختلف فيه بين مشايخنا
وبترجيح المثبت فقد اختلفوا فيما اذا
كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا
والمراد بالمثبت ما ثبت امرا عارضا وبالنافي
ما ينفي العارض ويبقي علي الامر الاول
فقال الشيخ ابو الحسن الكرخي المثبت اولي
لانه اقرب الي الصدق من النافي لانه يعتمد
الحقيقة والنافي يبني الامر علي الظاهر
ولهذا قبلت الشهادة علي الاثبات دون
النفي ورجح قول الجارح علي المعدل ولان
الاثبات يفيد التاسيس لاثباته امرا زايدا
والنفي يفيد التاكيد لابقايه علي الامر
الاول والتاسيس مرجح علي التاكيد
وقال عيسي بن ابان يتعارضان ولا يرجح
احدهما علي الاخر الا بدليل لان النافي
معمول به كالمثبت لوجود دليل الصدق

وهو عدالة الراوي واختلف عمل اصحابنا
المتقدمين في ذلك فتارة اخذوا بالمثبت ولم
يجعلوا النافي معارضا له كما في مسئلة خيار
العتاقة بحديث بريرة وتارة بالنافي
بعد ما اثبتوا التعارض بينهما كما في مسئلة
جواز نكاح المحرم بحديث ميمونة وسيجي
بيانهما فلا بد من اصل جامع يستمر عليه
المذهب والاصل ان النفي لا يخرج من ثلثة
اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف
بدليله بكونه مبنيا على دليل او من جنس
ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا عليه
بل على الاستصحاب او مما يشتبه حاله
باحتمال كونه مبنيا وغير مبني فالاول
مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة
النفي فيثبت التعارض والثاني لا يعارض
الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض
ما عليه دليل والثالث وجب فيه التفحص
عن حال الراوي فان عرف على انه بنى
على ظاهر الحال لم يعارضه لاعتماده
ما ليس بحجة وان عرف انه اعتمد دليل
المعرفة كان مثل الاثبات فالنفي في حديث

بريره

بريره وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانه
بنى خبره على انه عرف عبوديته واعتقدها
ثابتة فيه اذ العبد ليس له هيئة
مخصوصة يتميز بها عن الحر فلم يعارض
الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر لانه مبني على الدليل المثبت للحرية
العارضة والنفي في حديث ميمونة رضي
الله عنها وهو ما روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فان
الاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا من
لبس ما ليس بمخيط وكشف الراس فعارض
الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام
تزوجها وهو في الحل العارض على الاحرام
فوجب المصير الى الترجيح فرجح خبر النفي
بفقه راويه وضبطه وهو ابن عباس رضي
الله عنهما على خبر الاثبات الذي رواه
يزيد بن اصم اذ هو لا يعدله في ضبط الخبر
وفقهه الا ترى قوله وطهارة الماشرع في
بيان القسم الثالث من النفي وهو ما يشتبه

حاله وبيانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء
وحل الطعام والاخر بنجاسته وحرمته
فالمخبر بالطهارة والحل نافٍ لانه يبقي العارض
باستمرار الامر الاصلي وهو الطهارة والحل
والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه اثبات
الامر العارض وهو النجاسة والحرمة
لكن هذا النفي مما يحتمل ان يعرف بدليله
لان الانسان اذا اخذ الماء من بئر جار في
اناء طاهر ولم يغب عن عينه الى وقت
الاستعمال فانه يعلم طهارته قطعا بدليل
موجب للعلم ويحتمل ان يبني النفي على ظاهر
الحال فيستقصي منه فان ثبت انه اخبر
عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين ويجب
العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان
استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح
مرجحا فيترجح به خبر النافي فظهر بما ذكرنا
مع التفصيل ان القطع بالتعارض في هذه
المسئلة ليس على ما ينبغي وان الاولى
ان يقال ما كان قوله من جنس ما يعرف
بدليله من جنس ما يحتمل ان يعرف
قوله والترجيح لا يقع الى اخره لانترجيح

بكثرة

بكثرة عدد الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة او التواتر عند
جمهور اصحابنا وبعض الشافعية خلافا لمحمد واكثر
الشافعية عليهم الرحمة ولهذا رجح محمد قول الاثنين
على قول الواحد في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته لحصول زيادة القوة بكثرة
الرواة حتى قبل شهادة الاثنين لا الواحد
واستدل الجمهور بان هذا متروك باجماع السلف
فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى
يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرد منهم في شيء
منها الترجيح بزيادة عدد الرواة كما روي
الترجيح بزيادة الحفظ والفقه ولان كثرة العدد
لا تكون دليل القوة ما لم يخرج عن حيز الاحاد
لاحتمال ان يكون الحق مع القليل بان يكون
تاريخه متاخرا قوله وان كان في احد الخبرين زيادة
الى اخره اي اذا كان في احد الخبرين زيادة على
الاخر فان كان راوي الاصل وهو الراوي عن النبي
عليه السلام واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويحمل
حذف الزيادة في الخبر الاخر على غفلة الراوي
الثاني وقلة ضبطه مثل ما روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال عليه السلام اذا اختلف

المتتابعين والسلعة قائمة تخالفا وتزادا وفي رواية
اخرى عنه لم يذكر والسلعة قائمة فاخذنا بما فيه
الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة وان اختلف راوي الاصل بان روى اثنان
من النبي عليه السلام احدهما اثبت الزيادة
والاخر لم يثبتها لا يرجح المثبت بل يعمل بهما عند
الامكان لانه بمنزلة الخبرين فكانا كالمطلق والمقيد
في حكمين فلا يحمل احدهما على الآخر كما هو مذهبنا
مثل ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وروي انه عليه السلام قال
لعتاب بن اسيد حين وجهه الى مكة انههم عن
اربع عن بيع ما لم يقبضوا فالاول مقيد بالطعام
والثاني مطلق فعملنا بهما حتى لم يجوز بيع سائر
العروض قبل القبض كما لم يجوز بيع الطعام قبل
القبض ولم يحمل المطلق على المقيد فهذه الجمع
تحتمل البيان اي الجمع المذكورة من الكتاب والسنة
باقسامها تحتمل البيان فوجب الالحاق بهما وهو
عبارة عن الاظهار لغة وقد يستعمل بمعنى الظهور
وفي الاصطلاح اظهار المراد للمخاطب بالقول او
بغيره من كلام سابق فدخل النسخ وخرج بيان

الاحكام

الاحكام ابتداء ثم هو على خمسة اقسام بالاستقراء
بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة
وبيان تبديل والاضافة في بيان الضرورة اضافة
الشيء الى سببه وفيما عداه اضافة الجنس الى نوعه
اضافة بيانية ووجه الضبط ان البيان لا يخلو اما
ان يكون بمنطوقه او بغير منطوقه والثاني بيان
الضرورة والاول اما موافق لمدلول اللفظ او مخالف
له والموافق اما مع اجمال وهو بيان التفسير او
مع غير اجمال وهو بيان التقرير والمخالف اما
مقارن للكلام السابق وهو بيان التغيير او متاخر
عنه وهو بيان التبديل اما بيان التقرير فتوكيد
الكلام الذي هو محتمل المجاز بما يقطع عنه احتماله
ان كان المراد منه الحقيقة او تقريره بما يقطع
عنه احتمال التخصيص ان كان المراد منه العموم
كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فالطائر حقيقة
هو الذي يطير بجناحيه لكن قد يراد به البريد
مجازا فقطع هذا الاحتمال بقوله يطير بجناحيه
وكذلك قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان التغيير
المخصوص قطعه بقوله كلهم اجمعون وبيان التغيير
هو بيان ما فيه خفاء سواء كان مجملا او مشتركا

او مشكلا او خفيا فلا دلالة في كلام المصنف على تخصيصه بالمجمل والمشترك وان خصصهما بالذكر يظهر بالتامل فيه اما بيان المجمل فنحو قوله تعالى اقيموا الصلاة فان الصلاة مجمل بينه النبي عليه السلام بالقول والفعل واما بيان المشترك فمثل قوله تعالى ثلاثة قروء لحقه البيان بقوله عليه السلام عدة الامة حيضتان فهما يصحان موصولا ومفصولا اعلم ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية فانه بيان تقرير لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم على ما سيجيء واما بيان التفسير فيصح موصولا ومفصولا ايضا الى وقت الحاجة الى الفعل عند الجمهور وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم وحجة الجمهور قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان الضمير يرجع الى القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل فجاز بيان الكل منفصلا بدلالة ثم الخطاب بما لا يفهم انما يضر وقت العمل لا قبله كذا قيل وفيه اشكال لان هذا الدليل يقتضي ان يصح بيان التغيير

منفصلا

منفصلا اذ فيه العام المخصوص ايضا اللهم الا ان يقال بيان التغيير مخصوص من الآية بالاجماع قوله او بيان تغيير كالتعليق والاستثناء فان موجب الكلام بدون الشرط تنجيز والتعليق بالشرط مغير له وكذا الكلام يوجب دخول المستثنى تحت صدر الكلام والاستثناء يغيره ويبين ان صدر الكلام لم يتناوله ويصح هذا البيان موصولا لا مفصولا عند عامة العلماء وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز الاستثناء منفصلا وان طال الزمان فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى والا لما استقر شيء من الطلاق والعتاق ولما علم صدق صادق وكذب كاذب ولم يوثق بيمين ولا وعد ووعيد وهو خلاف النقل والعقل قوله واختلف في خصوص العموم لا خلاف ان العام المخصوص بدليل مقارن يجوز تخصيصه ثانيا بدليل متراخ والخلاف في ان العام قبل التخصيص هل يجوز تخصيصه بدليل متراخ ام لا فعند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يجوز ولا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا

على الحال خلافا لاكثر الشافعية والاشاعرة
والمعتزلة وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا عندنا
خلافا لهم وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب
العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعده
فكان التخصيص بيانا محضا مقررا لانه يبقى على
اصله ظنيا فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه
قطعي قبل التخصيص وبعده يصير ظنيا باعتبار
احتمال خروج افراده أخر عنه بالتعليل فكان
التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح
موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثناء
وبيان بقرة بني اسرائيل استدل على جواز التخصيص
متراخيا بنصوص ذكرها المصنف مع اجوبتها منها
قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فان
البقرة لفظ عام متناول لاي بقرة كانت من
الصفرا والسودا والحمرا وغيرها وقد أريد منها
بقرة مخصوصة بتخصيص متأخر بزمان فدل
على جوازه متراخيا والجواب ان هذا من قبيل تقييد
المطلق لا تخصيص العام فكان نسخا فيجوز تأخيره
وبيانه ان الواجب ابتداء بقرة مطلقة لا موصوفة
لاطلاق اللفظ حتى قال ابن عباس رضي الله

تعالى

تعالى عنهما لو ذبحوا اي بقرة اردوا لأجزاهم ولكن
شددوا فشدد الله تعالى عليهم والمطلق من
قبيل الخاص لا العام ولا تخصيص بدون التعميم
والشافعي ان قال بعموم المطلق فهو مجبور
عليه فيما تقرر في موضعه ومنها قوله تعالى
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك
عطف على زوجين فالاهل عام يتناول جميع
شيعته ثم لما خصوص متراخيا بقوله انه ليس
من أهلك والجواب ان الاهل مشترك بين
اهل دينه واهل نسبه فبين الله تعالى ان
المراد منه اهل دينه وان اهل الرسل من
تبعهم وآمن بهم وان ابنه الكافر ليس من
اهله وتاخير البيان في المشترك جايز وهذا
معنى قوله والاهل لم يتناول الابن اذ المشترك
اذا اريد منه احد المعنيين لم يتناول المعنى
الآخر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا
لابنه لما قال عليه السلام ان ابني من اهلي
قلت انما قاله عليه السلام لظنه انها نزلت
حين نزل الآية الكبرى وهو الطوفان دل عليه

قوله اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضح
الامر بقوله تعالى انه ليس من أهلك أعرض عنه
بقوله رب اني اعوذ بك أن اسالك الآية كذا
قيل وفي اصل الجواب اشكال وهو ان الاهل اما
ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا والاول ممنوع
والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول
كلا المعنيين فلا يتم الجواب ومنها قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي
حطبها فانه عام لحقه خصوص مترائي حين قال
ابن الزبعري لأخاصمن محمدا فجاء الى النبي
عليه السلام فقال اليس عبدت الملائكة والمسيح
فتوقف النبي عليه السلام حتى نزل قوله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون والجواب ان الآية الاولى غير متناولة
للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل حتى روي
انه عليه السلام قال له لما قال ما قال ما
اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لا
يعقل فلا تكون الآية الثانية تخصيصا
لها لكنها وردت لزيادة بيان على وجه الايضاح
والتقرير دفعا لتعنتهم ومجادلتهم بالباطل بعد
ما تبين له الحق قوله والاستثناء يمنع التكلم

بحكم

بحكم اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء وموجبه
فقال علماؤنا عليهم الرحمة انه يمنع التكلم بقدر المستثنى
مع حكمه فيكون تكلما بالباقي بعد المستثنى وبعدم
الحكم في المستثنى لعدم الموجب له كما في التعليق
بالشرط يمنع الحكم قبل وجود الشرط بالعدم الاصلي
وقال الشافعي ان الاستثناء يمنع الحكم في
المستثنى بطريق المعارضة لصدر الكلام بمنزلة
دليل الخصوص فان حكم العام لم يثبت في
قدر ما تناوله النص المختص لمعارضة العام
في ذلك القدر صورة وانا جاز التراخي عنده
في التخصيص دون الاستثناء وان كان احدهما
مثل الآخر في المعارضة لان الاستثناء لما كان
غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص
لما كان مستقلا جاز فيه التراخي فالحاصل ان
الاستثناء يمنع الموجب لا الموجب عنده وعندنا
يمنعهما فصار تقدير قوله لفلان علي عشرة
الا درهما لفلان علي تسعة عندنا لسقوط
العشرة تكلما وحكما وعنده الا درهما فانه
ليس عليه لعدم سقوطها تكلما استدل الشافعي
باجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان

الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف للصدر
فيكون معارضة لا رفع حكم المذكور عنه وبيان
الاجماع منعقد على ان قولنا لا إله الا الله
كلمة توحيد واقرار بوجود الباري تعالى
ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق
المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر
لما لزم منه الاقرار بوجود الله تعالى اذ هو
ينفي الالوهية عما سواه تعالى فقط والتوحيد
لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيه
عما سواه ولا شك انه لو تكلم بهذه الكلمة
دهري منكر لوجود الله تعالى يحكم باسلامه
ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر واستدل
علماؤنا عليهم الرحمة بقوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما فان الله تعالى
استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار
عن لبث نوح عليه السلام في قومه فلو كان
عمل الاستثناء بطريق المعارضة لثبت حكم
الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في مقدار
نفي خمسين وذا لا يصلح للزوم نفي حكم الخبر
الصادق بعد ثبوته وهو محال بخلاف الانشاء

لانه

لانه إثبات فيحتمل ان لا يثبت بالمعارضة وبيان
اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج
وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما اجمعوا على انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فوجب الجمع
بينهما بان نقول انه تكلم بالباقي بحقيقته
وعبارته واثبات ونفي بالشارة لانهما غير
مذكورين قصدا والجواب عن كلمة التوحيد ان
المهم فيها نفي الشريك عن الله تعالى لكونه ردا
لخطاء المشركين فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات
الالوهية فمفروغ عنه لان كل عاقل يعترف بما
قاله الله تعالى ولئن سألتهم الآية فيكفي في
ذلك الاشارة قوله وهو نوعان اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
في الحقيقة وتفسيره استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا ومنفصل وليسمى منقطعا ايضا
وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم
تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه نحو
جاني القوم الحمار او من جنسه نحو جاني القوم
الا زيدا وزيد ليس منهم صرح به بعض النحاة
فيكون كلاما مبتدا حكمه خلاف الحكم الاول
وحرف الاستثناء بمعنى لكن مجازا كقوله تعالى

فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبد دونه
انتم و اباؤكم الاقدمون من دون الله عدو لي
لكن رب العالمين الذي خلقني فانه ليس بعدو لي
فالاستثناء منفصل على ان القوم عبدوا الاصنام
فقط فان كانوا عبدوها مع الله تعالى كما قاله
مقاتل يكون الاستثناء متصلا على اصله قوله
و الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض
بالواو كقوله لزيد علي مائة درهم و لعمرو علي
مائة درهم و لبكر علي مائة درهم الا عشرة فللاخلاف
في جواز رجوعه الى الجميع و الى الاخير خاصة بالقرينة
و انما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب
الشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع و الى
الاخير خاصة بالقرينة و انما الخلاف في الظهور
عند الاطلاق لانه معارض مانع بمنزلة الشرط
وهو ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل
به وعندنا ظاهر في العود الى الاخيرة و ذلك
لوجهين احدهما ان الاتصال شرط صحة الاستثناء
وهو موجود في حق الاخيرة لا السابقة لانه
الاخيرة كالمتصل بينه و بين السابقة فصارت
كالسكوت و الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله
انما هو لضرورة عدم استقلاله اذ الاصل عدم اختيار

الاستثناء

الاستثناء لانه يخرج الكلام من ان يكون عاملا في
جميعه وقد اندفعت الضرورة بالعود الى الاخيرة
فلا يعود الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها بخلاف الشرط فانه يبطل الحكم و لا يخرج
اصل الكلام من ان يكون عاملا فان مقتضى قوله
انت حر عزوله العتق في المحل و بذكر الشرط يتبدل
ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
و انه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين و محله
الذمة و مطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا
اثبتنا حكم التبديل في التعليق بالشرط في جميع
ما سبق ذكره فان قيل لما كان مقتضى العطف
التشريك أفاد اشتراك الجمل في الاستثناء قلنا
العطف لا يفيد شركة الجمل التي تتأدى الحكم على ما
سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران
في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب
و الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء هو
تغيير للكلام لا حكم له اولا قوله او بيان ضرورة
عطف على قوله بيان تقرير في اول الكلام وهو
البيان الذي يقع بسبب الضرورة بمالم يوضع
للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت
وهو على اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول

ما يكون في حكم المنطوق اي يعلم بمعونة المنطوق لا
بمجرد السكوت كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة المطلقة حيث
اضيف الميراث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيانا
ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت
عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة
والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم اي القادر
على التكلم فخرج سكوت الاخرس لان سكوت صاحب
الشرع عند معاينة فعل او قول عن التغيير والانكار
فانه يدل على مشروعيته ضرورة ان الشارع لا يسكت
عن تغيير الباطل لقوله عليه السلام الساكت عن
الحق شيطان اخرس ودلالة السكوت على الحقية
مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسلما معتقدا للاحكام حتى ان السكوت عند
مضي اليهودي الى الكنيسة لا يدل على شرعيته
والثالث ما يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري
عن النهي فانه يجعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع
الغرور ممن يعامله وهو اضرار بهم وهو مدفوع
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ولا يقال يحتمل ان يكون سكوته لغرط الغيظ وعدم

الالفات

الالفات لكونه مجبورا شرعا لانا نقول يترجح جانب
الرضا شرعا وعرفا وعادة فان من لا يرضى بتصرف
العبد يظهر النهي ويرد عليه والرابع ما يثبت
ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله له علي مائة ودرهم
او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة فان العطف
يجعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والاصل قوله في
بيان المائة لانه اقر بمائة مجملا وعطف عليه ما
صار مفسرا فيلزمه المفسر ويرجع عليه في بيان
المجمل كما لو قال مائة وثوب او شاة او عبد
قلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا
ضرورة طول الكلام فيما يكثر وقوعه واستعماله
وذلك فيما يثبت في الذمة حالا او مؤجلا كالمكيل
والموزون بخلاف الثوب والشاة والعبد فانها
لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعه والحذف للتخفيف
فيما كثر وقوعه فان قيل اذا قال مائة وثلاثة
اثواب او افراس او اعبد يكون تفسيرا للمعطوف
عليه قلنا لمعنى آخر وهو انه عطف المبهم على المبهم
واعقب بهما تفسيرا فانصرف اليهما لاشتراكهما في
الابهام والحاجة الى التعيين قوله او بيان تبديل
وهو النسخ الى آخره انما اخره لقصور معنى البيان

فيه حتى لم يعده الامام شمس الأئمة من البيان ـ
متابعا للقاضي الامام ابي زيد عليه الرحمة باعتبار
ان البيان عبارة عما يظهر به ابتداء الوجود والنسخ
عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان
بيان انتهاء مدة الحكم ابتداء في حق صاحب الشرع لكن
الامام فخر الإسلام ومن تابعه عدوه من اقسام
البيان نظرا الى انه بيان انتهاء الحكم الاول في
حق الله تعالى لا تبديل لانه كان معلوما عنده انه
ينتهي هذا الحكم الى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ
بالنسبة إلى علمه مبينا للمدة لا رافعا الا انه
اطلقه فكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر فكان
الناسخ مبدلا له بالنسبة الينا فسمي بيان تبديل
لوجود المعنيين والى هذا اشار المصنف بقوله
وهو بيان لمدة الحكم المطلق الى آخره قوله وهو
جايز عندنا بالنص الى النسخ جايز عقلا وواقع
عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم الاصفهاني
في وقوعه في شريعتنا وخلافا لليهود في الجواز احتجوا
بالنقل والعقل اما الاول فادعوا ان في التوراة ـ
تمسكوا بالتأبيد ما دامت السموات والارض وانه
ثبت بالتوراة عن موسى عليه السلام انه لا ينسخ
شريعته واما الثاني فالنسخ يستلزم البداء والجهل

بعواقب

بعواقب الامور لان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي
عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا
واجيب المسلمون بالنقل والعقل اما الاول فلا
شك ان نكاح الاخوات كان جايزا في شريعة داود ـ
عليه السلام ثم حرم في شريعة موسى عليه السلام
وكذا استراق الحر في شريعة يوسف عليه السلام
حتى استرق جميع اهل مصر عام القحط ثم نسخ ـ
بشريعة غيره وفي نظايره كثرة واما الثاني فلان
النسخ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق المحتمل للوقت
والابد احتمالا على السواء كما مر وانما البقاء بعد
الثبوت بدليل آخر مبقي او بعدم الدليل المزيل
وهذا لان احياء الشريعة الامر باحياء الشخص وذا لا
يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فقط والبقاء بعد ذلك
بابقاء الله تعالى اياه فكما ان الاماتة بعد الاحياء
لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فان قيل فعلى
هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس في النسخ
تعرض للامر لكن الحكم الثابت به ظاهرا لانافاة
بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق
يامر المريض بشرب الدواء في وقت وينهاه عنه في
وقت اخر قال بعض الافاضل لاحظنا ان هذا الجواب
انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن

من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف
لانه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل فيلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهب اقول
لاخفاء ان التمكن من عقد القلب شرط اتفاقا وان
وقت التمكن منه غير وقت النسخ فلا يلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ايضا ولا
اعتماد على ما نقلوا من التوراة ودعوى عليه السلام
لانه ثبت عندنا على لسان من ثبت رسالته انهم
حرفوا التوراة وزادوا فيه ونقصوا ولا نسلم التواتر
فانه لم يبق في زمن بخت نصر من يحصل التوراة باجبارهم
لقلة احبارهم في مشارق الارض ومغاربها واين
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه اراد بالتابيد الدوام
بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة
كقول موسى عليه السلام في قصة عاقل قتيل بني
اسرائيل بعد ذبح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد
انقطع التعبد بها اجماعا قوله ومحل حكم يحتمل
الوجود والعدم الى اخره لما كان النسخ بيان
مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان يكون محله حكما
يحتمل ان يكون موقتا الى وقت وان لا يكون كذلك
ليكون النسخ بيانا لمدته وذلك لشيئين احدهما
ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل

ان يكون

ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل
الشرعية كما للامر لاستمر عدم الشرعية فلا يحتمل
النسخ ولو احتمل عدم الشرعية كالايمان لا يستمر
شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان
محل النسخ جايزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها
وثانيهما ان لا يلحق ما ينافي النسخ والمنافي ثلاثة
توقيت نصا وتابيد نصا وتابيد دلالة فالاول
كما اذا قال الشارع مثلا حرمت كذا سنة او ابحت
كذا سنة فالنسخ قبل مضي السنة بداء وجهل وفيه
نظر اذ هو لا يزيد على ايجاب الصوم غدا ونسخه قبل
الغد وهو جايز عندنا كيف وقد جاء النسخ في الموقت
كما في قصة الحديبية حيث صالح رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع اهل مكة على وضع الحرب بينهم عشر
سنين ثم نسخ قبل تمام العشر حيث كان الصلح
في اخر سنة ست وفتح مكة في سنة ثمان اللهم
الا ان يقال ان هذا ليس بنسخ اذ الصلح كان مشروطا
بعدم الغدر منهم وقد انتفى الشرط بغدرهم بقتل بني
خزاعة كما ثبت في القصة والثاني كما اذا قال مثلا
صوموا ابدا فلا يجوز نسخه لان بيان التوقيت بعد
التنصيص على التابيد يكون بداء وجهلا تعالى الله
عن ذلك وفيه نظر ايضا اذ لفظ التابيد قد يراد به

المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريب
ابدا فيجوز ان يكون كذلك في الشرع ويتبين بورود
الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام واجاب عنه
صاحب التلويح بان حقيقة التابيد هو الدوام و
واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا
مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت
الحكم في جميع الازمنة من باب البداء قلت لانسلم
ذلك اذ الدلالة والرفع بالنسبة الى السامع فكيف
يكون بداء في حق الشارع ولم لا يجوز ان يكون ورود
الناسخ بعده قرينة معينة للمجاز بطريق التبين
والثالث مثل الشرايع التي قبض عليها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل
النسخ بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين ولا
نسخ الا بوحي على لسان نبي قوله وشرط التمكن من
عقد القلب اي شرط جواز النسخ مضي وقت التمكن
من عقد القلب على الحكم عندنا ومضي وقت
التمكن من الفعل عند المعتزلة حتى اذا وقع التكليف
بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل
ان يؤتى بشيء من الافعال كالوقال حجوا هذه
السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء الحج والغد لا تحجوا
ولا تصوموا فعندنا يجوز وعندهم لا وهذا الخلاف

مبني

مبني على الخلاف في حكم النسخ فعندنا حكمه بيان مدة
عمل القلب اصلا وعمل البدن تبعا اذ عقد القلب
هو الاصل لوجوده بدون العمل كما تقرر في انزال
المتشابه بالبراهين المذكورة ثمة وعندهم حكمه
بيان مدة عمل البدن لانه هو المقصود من التكليف
فصار النسخ قبل الفعل بداء وحملنا نا عليهم الرحمة
استدلوا بالوقوع حيث امر عليه السلام ليلة
المعراج بخمسين صلاة في كل يوم وليلة ثم نسخ الزايد
على الخمس في هذه الليلة بعد عقد القلب فان قلت
جميع الامة كان مامورا ولم يوجد العقد منهم فكيف
يصح النسخ في حقهم قلت النبي عليه السلام رأس
الامة وعقده عقدهم فان قلت حديث المعراج غير
ثابت عندهم قلت مشهور تلقته الامة بالقبول
فلا يلتفت الى انكارهم فان قلت الامر يقتضي
حسن المامور به وهو الفعل والنهي قبل الفعل
يقتضي قبحه فيلزم البداء قلت انما يلزم لو كان
عين الفعل مقصودا بالامر وقد لم لا يجوز ان يكون
المقصود هو العقد وله والتباشر لا يصلح ناسخا
عند الجمهور خلافا لبعض الشافعية لان النسخ
بيان انتهاء مدة الحكم وكونه حسنا او قبيحا الى ذلك
الوقت ولا مجال للراي في معرفة نهاية المعين

والقبح عند الله تعالى في الشيء وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لعيسى بن ابان لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء وقد ذكرنا ان لا مجال للرأي في معرفة نهاية الحسن والقبح ولان النسخ يكون في حياته عليه السلام ولا اجماع ثمة واما الكتاب والسنة فيصلحان ناسخين ومنسوخين فينسخ الكتاب بهما والسنة بهما بالاتفاق واما نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة او المشهورة فصحيح عندنا خلافا للشافعي فالحاصل ان المتفق والمختلف مختلف له ان نسخ الكتاب بالسنة يوهم الطعن بانه خالف ربه فلا يعتمد على قوله ونسخ السنة بالكتاب يوهم الطعن بانه كذب ربه فكيف نصدقه ولنا ان النسخ من قبيل البيان على ما عرف فيجوز للنبي عليه السلام ان يبين مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو لانه ما ينطق الا للبيان وما ينطق عن الهوى ويجوز لله تعالى ايضا ان يتولى بيان حكم غير متلو بوحي متلو ولا اعتبار بالطعن الباطل والا لامتنع النسخ بالتمانين ايضا للطعن بانه المناقض لا يعبأ بكلامه قوله والمنسوخ انواع اعلم ان المنسوخ اربعة انواع منسوخ التلاوة والحكم جميعا والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف

في الحكم مع بقاء اصله اما الاول فكما روت عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والثاني كقوله تعالى فامسكوهن في البيوت فان حكمه لم يبق مسرودا مع بقاء تلاوته والثالث كرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والرابع مثل الزيادة على النص فانه نسخ معنى عندنا خلافا لزفر وتخصيص عند الشافعي حتى جوز الزيادة على المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس كما زاد النبي حدا على الجلد في زنا البكر بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام مع لزوم الزيادة على اطلاق قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكذا زاد صفة الايمان شرطا في كفارة اليمين والظهار بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة او بالقياس على كفارة القتل مع لزوم الزيادة على اطلاق قوله تعالى فتحرير رقبة وقد مر فان قلت قد زدتم ايضا وجوب الفاتحة على النص بخبر الواحد قلت زيادة الوجوب لانصار اجزاء الاصل بدونها فلا نسخ بخلاف زيادة الرتبة فان قلت فهل لا يزيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى

ولانه تحريض على الفساد وقد يجاب بان خبر
الفاتحة مشهور فيجوز زيادة الوجوب به بخلاف
خبر التقريب وهذا مشكل لانه يلزم جواز الزيادة
على وجه الفرضية اذ فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة يكون فرضا واجبا مع انهما متغايران
ضرورة ان الفرض ماثبت بدليل قطعي والواجب
بظني قلت فرض من حيث كونه قرانا واجب من
حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لاتنافي
قوله فصل افعال النبي عليه السلام الي اخره قد
تقدم ان السنة تشمل قول الرسول عليه السلام
وفعله ولما فرغ من بيان اقسام القول واحكامه
والمباحث المتعلقة به شرع في بيان اقسام الفعل
واحكامه فبدا بالقسمة فقال افعال النبي عليه السلام
سوي الدلالة اي افعاله الصادرة عن قصد لاعن سهو
وحالة النوم والاغماء مما لايصلح الاقتداء به اذ عقد
الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله ولهذا اخرج
الدلالة وهو اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل
لكن وقع فيه من فعل مباح فقصده بعينه ولا بد
من اقتران البيان بانها دلالة اما من الفاعل او من
الله تعالي ليلا يقتدي به فعله مباح ومستحب وواجب
وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا ينقسم بذلك

اذ نبوته عندنا اما بالقطع او بالشبهة والاول ثابت
عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتي ان قياسه
واجتهاده ايضا قطعي لانه لايتصور علي الخطا كما ياتي
قوله والصحيح عندنا الي اخره اختلفوا في افعاله عليه
السلام مما ليس بسهو ولاخطا ولازلة فقال
بعضهم فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الوجوب
والاستحباب والاباحة والاختصاص يوجب التوقف
حتي يقوم الدليل لامتناع الاقتداء مع التردد وقال
بعضهم يلزمنا اتباعه لقوله تعالي فاتبعوني يحببكم
الله وقال الكرخي يعتقد الاباحة فيها لانها
المتيقن ولايكون اتباعه لاحتمال الخصوص والصحيح
ماقاله ابو بكر الجصاص عليه الرحمة ان ماعلمنا من
افعاله عليه السلام واقعا علي جهة الفرضية اوغيرها
يقتدي به في ايقاعه علي تلك الجهة ومالم نعلم علي اي
وجه فعله قلنا فعله علي ادني منازل افعاله وهو
الاباحة لان الاقتداء اصل في حقه عليه السلام لقوله
تعالي لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة توجب
التمسك به حتي يقوم دليل الخصوص قوله والوجب
نوعان ظاهر وباطن الي اخره الظاهر علي ثلاثة اقسام
احدها مايثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه
عليه السلام بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة ظهرت

لم يوجب علم اليقين بانه ملك يبلغ عن الله تعالى
بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا كما ظهرت ان
الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل وعلا
والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبيا وهو
المراد بقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل
به الروح الامين على قلبك وثانيهما ما ثبت عند
النبي عليه السلام وضع له من غير بيان بالكلام
واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت
حتى يستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
وهذا يسمى خاطر الملك وثالثهما ما تبدى لقلبه
بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
واما الوحي الباطن فما يناله بالراي والاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة فان الاجتهاد منه عليه
السلام وحي باطن باعتبار المآل فان اقر على اجتهاده
يدله على حقيقته كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قوله فاني
بعضهم اختلف العلما في كونه عليه السلام متعبدا
بالاجتهاد فيما لم يوح اليه فاني بعضهم ان يكون الاجتهاد
حظه عليه السلام وهم الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو

الا

الا وحي يوحى والحكم بالاجتهاد ليس بوحي وقال بعضهم
كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا
وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب الامام الشافعي
وعامة اهل الحديث عليهم الرحمة والصحيح عندنا انه
عليه السلام كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس
فيها وحي فان انقطع رجاء الوحي كان دلالة الاذن
بالاجتهاد لان الوحي اقوى من الراي وغالب احواله
عليه السلام عدم الخلو عن الوحي فوجب تقديم طلب
النص بانتظار الوحي ثم العمل بالراي عند انقطاع
رجاء الوحي لخوف فوت الحادثة كمن يرجو وجود الماء
كان عليه الطلب ولم يجز بالتيمم مالم ينقطع رجاؤه
عن الماء قوله الا انه عليه السلام معصوم عن القرار
على الخطا جواب سوال يرد على المذهب الصحيح
وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز للغير مخالفته عليه
السلام لكونه ظنيا كاجتهاد غيره فاجاب بالفرق
بين اجتهاده عليه السلام واجتهاد غيره فانه عليه
السلام معصوم عن القرار على الخطا لان اتباعه
عليه السلام واجب على الكل فيودي الى وجوب
اتباع الخطا على تقدير القرار عليه بخلاف اجتهاد
غيره عليه السلام لانهم غير معصومين عن القرار
على الخطا قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام

المجتهدين منا مع جواز تقريرهم على الخطا على انا لا نسلم
انه يودي الى وجوب اتباع الخطا بل يودي الى وجوب
العمل بالاجتهاد والذي هو صواب عملا كما هو مذهب
المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة قلت
لا يرد هذا على ما اخترنا من التقرير فان المقصود
هو الفرق بين اجتهاده عليه السلام واجتهاد غيره
في وجوب اتباع الكل مجتهدا كان او غيره واجتهاده
عليه السلام فوق اجتهاد غيره حتى لم يجز لمجتهد
اخر ان يخالفه عليه السلام وقد تم الفرق بلا نقض
قوله كالالهام اي الاجتهاد الصادر منه عليه السلام
كالالهام الواقع في غيره فانه حجة قطعية في حقه عليه
السلام اي اذا حصل في قلبه عليه السلام لعدم
احتمال الوسوسة فكذا الاجتهاد الصادر منه عليه
السلام لعدم احتمال الاصرار على الخطاء بخلاف الالهام
الواقع على قلب غيره عليه السلام فانه ليس حجة
ملزمة على الغير كاجتهاد الغير لا يكون حجة لمجتهد
آخر فان قلت ما الفرق بين اجتهاده والهامه عليه
السلام حتى جعلا قسمين مع انهما حجتان منه
عليه السلام قلت الالهام القا معنى في القلب بطريق
الفيض من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وذا
لا يكون في حقه عليه السلام الا بوحي ظاهر فلذا

بخلاف

جعل من القسم الاول بخلاف اجتهاده عليه السلام
فانه لا بد فيه من استدلال بآية ونظر في حجة فكان
وحيا خفيا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى قوله وشرائع من قبلنا اعلم ان العلما
اختلفوا في لزوم شرائع من قبلنا علينا فقال بعضهم
لا يلزمنا حتى يقوم دليل الدفاق قال بعضهم يلزمنا
علي انه شريعة ذلك النبي الا ما نسخ شريعتنا
وقيل يلزمنا انه شريعتنا والصحيح ان ما قص
الله ورسوله عليه السلام من غير انكار يلزمنا
علي انه شريعة لرسولنا ما لم يظهر نسخه قال الله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من
عبادنا وراى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر
رضي الله عنه صحيفة من التوراة فقال اتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل الموافقة لكن
شرط القص من غير انكار لعدم الاعتداد لاشتهار
تحريفهم كتابهم حسدا من عند انفسهم من بعد ما
تبين لهم الحق وايضا لا يقبل قول من اسلم منهم ايضا
لان امامه اما الكتاب او اهله ولا عبرة به قيل للقائل
ان يقول كما ان احتمال التحريف ثابت صنا كذلك
احتمال الكذب ثابت في اخبار الاحاد قال عليه السلام

سيكذب علي فينبغي ان لا يكون هذا الاحتمال منافيا
للمزوم العمل كما ان ذلك الاحتمال لا ينافيه قلت
الفرق بين الاحتمالين كالبين السماء والارض فان احتمال
التحريف ثابت قطعا بنص قطعي وهو قوله تعالى يحرفون
الكلم عن مواضعه بخلاف احتمال الكذب الثابت بخبر
الواحد فيجوز ان يكون الاول منافيا للمزوم العمل
دون الثاني قوله وتقليد الصحابي واجب واختلف
فيه ايضا قال الشافعي لا يقلد احد منهم اصلا
لانه لم يرفعه الى النبي عليه السلام ولم يدع الناس
اليه لم يحمل على السماع منه عليه السلام واجتهاده
كاجتهادنا وقال الكرخي لا يجوز تقليده فيما يدرك
بالقياس لاستواء الرأيين ويجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه فيه الا السماع لبعد المجازفة
والكذب عن ساحة الصحابة والاصح ما قاله ابو
سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب مطلقا
يترك بقوله القياس لاحتمال السماع احتمالا راجحا
وتفضل الاصابة في اجتهادهم لمشاهدتهم الحوادث
التي نزلت فيها النصوص والحال التي اشتهر فيها
الاحكام وهو المختار عند جمهور اصحابنا ولا خلاف
ان مذهب الصحابي او قوله ليس بحجة على مثله وانما
الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين

في

في المعنى ولا يلزم تاويل الصحابي للنص حيث لا يكون
مقدما على تاويل غيره لان التاويل يكون بالتامل
في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك
الباب على غيرهم تم كلامه وفيه اشكال اذ المزية ثابتة
لاحتمال سماعهم التاويل من صاحب الوحي وقولهم
من احواله في باب التاويل على من لم يقف عليه غيرهم
الهجر الا ان يقال تاويله عليه السلام لا يحتمل الخطاء
بعد ما اقره عليه فيصير مفسرا قوله وقد اتفق عمل اصحابنا
اي المتقدمين كالائمة الماضين ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد عليهم الرحمة ومن تابعهم من المجتهدين بالتقليد
فيما لا يدرك بالقياس كالمقادير فانهم اخذوا في
تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام بقول عمر وعلي وابن
مسعود وعثمان وابن العاص وانس رضي الله تعالى
عنهم وفي تقدير اقل المهر بعشرة دراهم اخذا
بقول علي رضي الله عنهم اجمعين قلت فيه بحث
اذ الكلام في تقليد الصحابي مجردا عن نقل وقد ورد
في حديث ابي امامة الباهلي مرفوعا تقدير اقل
الحيض بثلاثة ايام وكذا روي مرفوعا في تقدير اقل
المهر قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم
الا ان هذا بعد مناقشة في المثال وهي ليست من
دأب المحصلين وكثيرا ما يباع باقل مما يباع قبل نقد

الثمن فان علمائنا قالوا بفساده اخذوا بقول عايشة
رضي الله عنها وان كان القياس يقتضي جوازه
لتمام الملك بالقبض كما قال الامام الشافعي قلت
فعلى هذا يكون من قبيل ما يدرك بالقياس فينبغي
ان يذكر في القسم الثاني قوله واختلف عملهم في غيره
اي عمل اصحابنا في تقليد الصحابي في غير ما لا يعقل
وهو المدرك بالقياس فتارة اخذوا بالراي وتارة
اخذوا بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال
فقد روي ان ابن عمر شرطه في الكيليات والوزنيات
والعدديات المتقاربة اي تسمية مقداره فان كان
مشارا اليه فاخذ به الامام وخالفاه صاحباه اخذا
بالراي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية
والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
وعلي رضي الله عنه ضمن الاجير المشترك اذا ضاع
المتاع عنده لا بصنعه فاخذوا به وخالفه الامام اخذا
بالقياس لانه امين فلا يضمن شيا كالاجير الواحد
والموضع هكذا ذكره الشارحون في هذا المقام وذكر
في مجمع الفتاوى وقول الامام قول علي رضي الله
عنهم وقولهما قول عمر وفي الفتاوى الظهيرية
على العكس وقاله في المنية نقلا عن الفوائد الكرمانية
والاختلاف الصحابة رضي الله عنهم اختار المتاخرون

الصلح

الصلح على النصف فعلى هذا لا تكون هذه المسئلة
من قبيل ما نحن فيه وذكر في العدة اذا هلك العين
عند الاجير المشترك لا يضمن عند الامام ويضمن
عندهما وهذا مذهب عمر وعلي ومذهب الامام مذهب
عطا وطاووس فعلى هذا يكون مما نحن فيه قوله
وهذا الاختلاف هذا تحرير محل الخلاف المذكور في
تقليد الصحابي اي هذا الاختلاف فيما اذا قال صحابي
قولا ولم يشتهر في اقرانه ولم يخالفوه اما اذا اشتهر
وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع بل يجب ترجيح
احد القولين ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة قلبه ولا يتجاوز عن اقوالهم وبعد ما عمل
باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالآخر لابد ليل
واما اذا اشتهر وسكتوا مسكتين لم يجب تقليده
بلا خلاف قوله واما التابعي لا خلاف ان التابعي اذا
لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل
سايرايمة الفتوى من السلف لا يجوز تقليده اجماعا
واما اذا زاحموهم في الفتوى كالبصري والنخعي وشريح
فعن الامام روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم
هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب والثانية
انه قال لما زاحموهم في الفتوى وتصدوا لمرتبة الاجتهاد صار
مثلهم فانا اقلدهم وهي رواية النوادر والامام شمس

واعداد الصلاة وركعاتها ومقادير الزكاة فعامة
المسلمين داخلين مع المفتين في ذلك الاجماع ويشترط
العدالة والاجتناب عن الهوى والبدعة والفسق
ظاهرا لان صاحبه يدعو الناس اليه فتسقط عدالته
بالتعصب الباطل والبدعة والفسق يسقطان
العدالة ايضا والاجماع انما جعل حجة كرامة لهم ولا
كرامة للمبتدع والفاسق فلا اعتبار لاجماعهم ولا
لخلافهم قوله وكونه من الصحابة والعترة لا يشترط
قال بعضهم لاجماع الا للصحابة لانهم الاصول في
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال الامامية
والزيدية لا اجماع الا لعترة الرسول اي اهل بيته
الادنون وعشيرته الاقربون ونقل عن مالك الاجماع
الا لاهل المدينة ونقل عن الشافعي ان انقراض
العصر اي موت جميع اهل الاجتهاد والمجمعين على
حكم شرط لانعقاد الاجماع والصحيح عندنا ان
اهلية الاجماع تثبت بالعدالة والاجتهاد في كل
عصر ومكان ولا يشترط شيء آخر لان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لا يفصل بين الاشخاص والازمان
والامكنة ولا يتوقف على الانقراض قوله وقيل
يشترط اي اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين
فذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده

على احد

على احد القولين في تلك المسئلة عند عامة اهل الحديث
واكثر اصحاب الشافعي وتبقى المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع
انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق بالاجماع اللاحق
عند علمائنا الثلاثة وهو مختار الامام فخر الاسلام
وهو الاصح وقال بعضهم فيه خلاف بين ائمتنا فعند
الامام يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو ثابت
مع الاول في رواية ومع الثالث في اخرى واستدل لهذه
المسئلة مختلف فيها بينهما وهي ان القاضي اذا قضى
بجواز بيع امهات الاولاد لا ينقض قضاؤه عند الامام
في رواية الكرخي عنه فهذا دليل على ان الخلاف السابق
مانع من الاجماع اللاحق عنده ولا ينفذ قضاؤه عند
محمد وهذا دليل على انه غير مانع عنده وتوضيحه ان
بيع ام الولد مختلف بين الصحابة فعند عمر رضي الله
عنه لا يجوز وعند علي وجابر رضي الله عنهما يجوز
ثم انعقد اجماع التابعين على انه لا يجوز فلو كان
الاجماع اللاحق رافعا للخلاف السابق عند الامام
رضي الله عنه لنفذ قضاؤه عنده لوقوع القضاء
في فصل مجمع عليه ولو لم يكن رافعا عند محمد لنفذ
قضاؤه لوقوعه في فصل مجتهد فيه والاصح ان الخلاف
بين ائمتنا في ان الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق

وتاويل قول الامام في مسئلة ام الولد ان هذا الاجماع مجتهد فيه لكونه غير صحيح عند بعض العلما حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فيكون قضاؤه مثلا قضا محلا مجتهدا فيه فلا ينقض كذا قيل قوله والشرط اجماع الكل قيل لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقيل ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا لا وقيل ان سوغ الاكثر الاجتهاد للاقل فما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة والا كخلاف ابي موسى في كون النوم ناقضا للوضوء وهو اختيار الامام شمس الايمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين والصحيح عندنا ان اجماع الكل شرط انعقاد الاجماع حتى ان خلاف الواحد مانع منه لان المعتبر اتفاق الامة وخلاف الواحد منافٍ للاتفاق وحجية الاجماع ثبتت كرامة على اتفاقهم قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فلا يثبت بدونه وتكلم في الاصل اي الاصل في الاجماع ان يثبت الحكم قطعا كما ان الاصل في الكتاب والسنة كذلك وعدم ثبوت القطع في بعض المواضع بسبب العارض كما في الآية المأولة وخبر الواحد والمراد بالمراد بد

شرعا

شرعا الامر الذي فيدخل الاصول كالفي الشريك والفروع كوجوب الصلاة في تخريج الامر الدنياوي كتجهيز الجيش والعبارة فني كونه حجة اختلاف قوله والداعي شروع في بيان سند الاجماع وهو نوعان الداعي والناقل والمراد بالداعي الحامل على عقد الاجماع والناقل الحامل على النقل وهو ظهور الحكم الشرعي في الخلف كما كان في السلف والداعي قد يكون من الكتاب كما في الاجماع على حرمة نكاح الامهات والبنات وقد يكون من اخبار الاحاد كما في الاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشتري قبل القبض بالسنة المروية وقد يكون من القياس كما في الاجماع على جريان الربا في الارز بالقياس على الاشيا الستة خلافا للقاساني وابن جرير فانه لا ينعقد عندهما الا بدليل قطعي وقيل ينعقد بالهام وتوفيق بان خلق الله فيهم علما ضروريا ويوقفهم لاختيار الصواب قوله فاذا انتقل الينا اجماع السلف شروع في بيان السبب الناقل اي نقل الاجماع على وجهين نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وقد يثبت بدليل فيه شبهة كالمشهور والاحاد فكذا هنا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا انتقل

الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان يقبل
باصله مقدما على القياس موجبا للعمل دون اليقين
قوله ثم الاجماع على مراتب اي في القوة والضعف
فالاقوى اجماع الصحابة نقلا لانه لا خلاف فيه فان فيهم
اهل المدينة وعترة النبي عليه السلام فهو مثل
الآية والخبر المتواتر فتكفر جاحده ثم الاجماع الذي
ثبت ببعض الصحابة وسكوت الباقين لان
السكوت في الدلالة على التقرير دون النص فكان
دون الاول ويسمى هذا اجماعا سكوتيا ثم اجماع
من بعدهم اي بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه
خلاف من سبقهم اي خلاف الصحابة فهو بمنزلة
المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول بعضهم فيه
مخالف كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد استقرار
خلافهم فهذا بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون
العلم فعلى ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير
الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من
الصحابة وفيه نظر لما ذكرنا ان السكوت في الدلالة
دون النص فكيف يكون السكوت اعلا درجة
من التنصيص تلك قد تقرر ان الاجماع عبارة
عن اجماع الآراء وآراء الصحابة اقوى من آراء غيرهم
لمشاهدتهم آثار الوحي ومعرفتهم اسباب التنزيل

مع

مع اختصاصهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وفيهم
العترة واهل المدينة ولهذا لا يجوز لمجتهد ان يخالف
قولهم بالقياس فيجوز ان يكون اجماعهم وان كان
سكوتيا اقوى من اجماع غيرهم وان كان تصريحيا
قوله والامة اذا اختلفوا الى آخره اي اذا اختلفوا
في مسئلة على قولين او اقوال كان اجماعا منهم
على ان ما عداها باطل كاختلاف الصحابة في مسئلة
الجد مع الاخوة فمنهم من حرم الاخوة بالكلية ومنهم
من شركهم مع الجد ولم يذهب احد الى حرمان الجد
فهو قول ثالث مخالف لاجماعهم فكان باطلا وعند
البعض يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول
لا يدل على نفيه ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على
اقوال فالحق لا يعدوها وتاويلهم لانهم اجمعوا على حصر
الاقوال في الحادثة اذ لا يظن بهم الجهل وقيل هذا
في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والمسابقة
كما ذكرنا والحمد لله على تمام اقسام السنة والاجماع
والصلاة على سيد البرية محمد المبعوث
الى كافة الامة وقد تم تبييضه في منزله بتوك مرجعي
عن اداء الحجة المزمومة جعلها الله مسرورة مقبولة
قوله باب القياس اعلم ان باب القياس لما كان
على خلاف قياس الابواب المتقدمة لا بتنائه

على اسرار محتجبة تحت استار ولطايف معان لا
يستنبطها الا ذوو افكار خص بوجوه البيان من بين
ساير الابواب وهي بيان نفس القياس لغة وشريعة
لان الكلام في الشيء لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا
واصطلاحا وبيان حجيته اذا عتباره بعد حجيته وبيان
شرطه اذ الشيء لا يوجد الا عند شرطه وبيان ركنه
لانه لا يقوم الا بركنه وبيان حكمه لانه انما يخرج
من حد العبث الى حد الحكمة اذا ترتب عليه اثره
وبيان رفعه لانه ما لم يظهر العجز عن دفعه بالوجوه
المذكورة لم يثبت حكمه فلا بد من معرفة هذه
الجمل اما تفسيره لغة فالقياس هو التقدير يقال
قس النعل بالنعل اي قدرها بها وسوها بصاحبتها
وقاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولهذا سمي
به الميل مقياسا وقد يعدى بعلى لتضمين معنى
البناء شريعة ما ذكره المصنف وهو تقدير الفرع
بالاصل في الحكم والعلة والاصل ما يبتنى عليه غيره
كما مر والفرع ما يبتنى على غيره ولفظ ما عام
يتناول الموجود والمعدوم فسقط الاعتراض بجريان
القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل
بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب عنه بعلة العجز عن فهم على

ان

ان صدائه الواقع قياس المجنون على الصغير فلا يرد
قوله وانه حجة نقلا وعقلا اعلم ان القياس المحتج
من الاصول الثلاثة حجة شرعية عند جميع الصحابة
والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين نقلا وعقلا
اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره كذا نقل
عن ائمة اللغة وهو معنى القياس ولا يقال ان المراد
به الاتعاظ اذ الاعتبار غير الاتعاظ حقيقة بل هو
اثره يقال اعتبر فاتعظ وحمل الكلام على الحقيقة اولى
على ان وجوب الاتعاظ يستلزم وجوب القياس
كما يذكر في بيان الدليل المعقول وحديث معاذ رضي
الله عنه وهو معروف واما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فان كان
النص عاما في الثلاث اي العقوبات وغيرها ثبت
المدعى بعبارة النص وان كان خاصا فيها ثبت
بدلالته وذلك ان الله تعالى اوجب التامل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات وفي اسبابها
باشرها واستوجبوا بها تلك المثلات لتكف
عن تلك الاسباب احترازا عن مثل ما اصابهم
من الجزاء فيكون هذا التامل في الحكم والسبب والقياس
نظيره لان النظر في القياس في الحكم والعلة ايضا

فيكون الامر بالاعتبار شاملاً وانما سمي هذا الدليل
معقولاً وان كان بالنص ايضاً لان هذا الاستدلال
بمعنى النص لا بظاهره قوله وكذلك التامل في
حقايق اللغة اي كما ان التامل في احوال من قبلنا
واجب لتعتبر احوالنا باحوالهم فكذا التامل في
حقايق اللغة ايضا واجب اي في معاني الالفاظ
لا استعارة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع
كالتامل في معنى الانسان الشجاع لاستعارة الاسد
له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار
الواجب والتامل في حقايق اللغة من حيث انه
يتامل في معاني النصه لاثبات حكم في موضع علم ان
مثل المنصوص غير ان المصير في القياس الى السماع
من صاحب الشرع وفي اللغة السماع من العرب
قوله وبيانه اي بيان التامل لاستخراج المعنى
الذي هو مناط الحكم باشارة النص يتحقق في قوله
عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث اي
بيعوا الحنطة بالحنطة على تقدير النصب او بيع
الحنطة على تقدير الرفع وذلك لان الباء لكونها
للالصاق يقتضي فعلاً ملصقاً وهو البيع هنا
بقرينة قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء والاستثناء من النهي امر فقدر الامر
لفظا

لفظا على تقدير النصب ومعنى على تقدير الرفع
اذ الاخبار من الشارع جاري مجرى الامر والحنطة
اسم لمكيل اي لشيء يصح ان يكال ويصلح له كما يقال
الخبز مشبع وان لم يكن الخبز القليل منه مشبعا
لكن له صلاحية الاشباع عند انضمام الاجزاء الاخر
لم فيتناول الحنطة وغيرها وقد توبل بجنسه حيث
قيل بالحنطة وقيد بقوله مثلا بمثل وهو حال مما
سبق وهو الحنطة بالحنطة اي حال كونهما متماثلين
والاحوال شروط ولهذا يتعلق الطلاق بالركوب
في قوله انت طالق راكبة كما يتعلق به في قوله
ان ركبت فصار مطلق الامر الدال على الوجوب
راجعا الى رعاية القيد الذي هو الشرط لان
اصل البيع لكونه مباحا قد لا يبعد ان يكون الشيء
مباحا وجب رعاية شروطه عند المباشرة كانتكاح
المشروط بالاشهاد فصار معناه اذا باشرتم بيع
الطعام بالطعام فباشروا بصفة المماثلة والمراد
بالمثل المذكور في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات
والوزن في الموزونات اذ المماثلة المطلقة
غير مراد لعدم اشتراط التساوي في جميع الصفات
وعدد الحبات يدل عليه ما ذكر في حديث آخر
كيلا بكيل والمراد بالفضل المذكور وهو قوله

والفضل ربا الفضل على القدر لا مطلق الفضل
اذ البيع ما شرع الا للاسترباح والاسترباح فضل ولان
الفضل لا يتصور قبل المماثلة وهي بالقدر كما مر
فكذا المفاضلة والربا اسم لزيادة هي حرام وهي
الفضل الخالي عن العوض فصار حكم النص وجوب
التسوية بينهما في القدر اي بين الحنطتين
المبيعتين في المكيل واما حرمة الفضل فبناء على
فوات حكم الامر لانه لما توقف الحل على رعاية
التسوية بالقدر لا يوجد بدونها فتثبت الحرمة
ضرورة انعدام الحل فصار هذا الحكم وهو وجوب
التسوية وكون الحرمة بناء عليه حكم النص اي
ثابت بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث
عرفناه بالتأمل في صيغة النص قوله والداعي
اليه اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من
سبب داع اليه ثابت بهذا النص فتأملنا فيه
فوجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب
التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون
هذه الاموال امثالا متساوية حتى لا يفضي
الى تكليف ما ليس في الوسع ولن تكون كذلك
الا بالقدر والجنس لان المماثلة تعم بالصورة
والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته

ومعناه

ومعناه والمماثلة معدمة فيه رام بهام القدر عبارة
عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة
واليه الاشارة بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن
التشاكل في المعاني فتثبت به المماثلة معنى واليه
الاشارة بقوله الحنطة بالحنطة كذا في الكشف وقاله
الامام البرغري في طريقته لما ثبت ان حكم النص
وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل
الحرام وهو الفضل على الكيل علمنا ان
وجب هذه التسوية لان هذه الاموال امثال
متساوية المالية او كونها امثالا متساوية
المالية يوجب ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين
لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض
في البيع فيكون اخذه ظلما واما صارت امثالا
متساوية بالكيل والجنس والكيل يسوي بينهما
في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا
بالصورة والمعنى فاذا استوتا صورة ومعنى قطعا
فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا
متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس
فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس
بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على
ما عرف في مسئلة شراء العرب ثوبا وسطة قيمة

المودة بالنص جواب عما يقال لانسلم ان المماثلة
تثبت حقيقة بما ذكرتم بل قد يبقى تفاوت بين البدلين
في الوصف بعد اتحادهما قدرا وجنسا فان المالية
التي هي المقصودة من هذه الاسباب تزداد بالجودة
وتنقص بالرداءة واذا لم تثبت المماثلة لا يظهر
الفضل كما في المكيل والثياب فقال هذا انما يلزم
لو ثبتت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة
بجنسها وقد سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام
جيدها ورديئها سواء وبدلالة الاجماع ايضا فانه
لو باع قفيزين جيدين بقفيزين رديئين ودرهم
على ان يكون الدرهم مقابلا للجودة لا يجوز بالاجماع
ولو كانت متقومة لجاز الاعتياض عنها كما في غير
الاموال الربوية حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب رديء
ودرهم جاز وبالمعقول ايضا وهو ان ما لا ينتفع
به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته لا في صفاته والاشياء
الستة المذكورة في الحديث كذلك قوله هذا حكم
النص اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس
حكم النص عرفناه باشارته بالتامل فيه دون
الراي وفي بعض الشروح اي هذا الذي ذكرنا من
الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة
عند فواته والداعي اليه حكم النص وهذا التقرير

يؤدي

يؤدي الى التكرار لان قوله اولا هذا حكم النص اشارة
الى وجوب التسوية والحرمة فالاولى ان يكون
اشارة الى كون الداعي هو القدر والجنس خاصة
حملا للكلام على الافادة لا الاعادة قوله ووجدنا
الارز وغيره الى آخره شروع في بيان ما هو نظير
المنصوص بعد بيان معنى المنصوص لتعدية
حكم المنصوص اليه يعني لما ثبت ان حكم النص
ما ذكرنا وجدنا ذلك المعنى في الارز وغيره كالحمص
والدخن وسائر المكيلات لكونها امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع مثل حكم النص بل التفاوت
فلزمنا اثبات الفضل الخالي عن العوض فيها
على طريق الاعتبار بالمنصوص والقياس عليه
فكما جرى الربا فيها فكذا قوله وهو نظير المثليات
اي هذا الاعتبار مثل اعتبار المثليات في الشامل
في السبب والحكم فان الله تعالى قال هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر اي من جزيرة العرب الى الشام
والاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من ديارهم الآية والتخيير بينهما دليل على انه

منزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج
كما يصلح الى القتل لانه سبب العقوبة واول
الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة اذ الاول يقتضي
بعده والمراد بالحشر الاخراج فالثاني اما اجلاء آخر
من خيبر الى الشام او حشر يوم القيامة اذ الحشر
يكون بالشام ثم دعانا الى الاعتبار بما تامل في
معاني النصوص بقوله تعالى فاعتبروا للعلة اي
بما ظهر من معنى النص بعد التامل فيما لا نص فيه
فنقيس احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل افعالهم
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هنا اي في
الشرعيات يعتبر غير المنصوص بالمنصوص بعد
استنباط مناط الحكم ليثبت في غير المنصوص مثل
حكم المنصوص بمثل علته قوله والاصول في الاصل
معلولة اختلف القائلون بحجية القياس في
النصوص المثبتة للاحكام على اربعة اقوال فقال
بعضهم انها غير معللة في الاصل اي الاصل
فيها عدم التعليل الا اذا قام الدليل على كونه
معللا وقال بعضهم انها معللة في الاصل
بكل وصف يمكن التعليل به الا ما منع من النص
والاجماع في البعض وقال عامة مبني القياس
ان الاصل فيها التعليل لكن بوصف قام الدليل

على

على تميزه عن غيره في كونه مناط الحكم ولا حاجة في تعليل
كل نص الى اقامة الدليل على كونه معللا وهذا اشبه
مذهب الشافعي وهو اختيار صاحب الميزان وقال
القاضي الامام ابو زيد والشيخان عليهم الرحمة نعم
الاصل فيها التعليل بوصف قام الدليل على تميزه
لكن يحتاج قبل ذلك الى اقامة الدليل على كون
النص معللا في الحال وهو اختيار المصنف فقوله
والاصول اي النصوص من الكتاب والسنة ولا حاجة
الى ضم الاجماع كما اختاره بعض الشارحين اذ سنده
اما الكتاب او السنة في الاصل معلولة اي الاصل
انها قابلة للتعليل الا انه اي لكن ان الشان لابد
في ذلك اي في التعليل من دلالة التمييز اي من
دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة عن غيره
وهو التاثير او الاحالة على ما اختلفوا ولا بد
قبل ذلك اي قبل بيان دليل التمييز والشروع
في التعليل من قيام دليل يدل على انه اي
الاصل الذي يراد تعليله للحال شاهد اي فعل
في الحال وليس مقتصرا على مورده بل متعد حكمه
الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين
تعدي الى مقعود العرة بالاجماع فيجوز تعليله
بعد بوصف قام الدليل على كونه علة وذلك

لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل بالدلايل
المرجحة للقياس الا ان ثابت من طريق الظاهر وقد
وجدنا من المنصوص ما هو غير معلول بالاتفاق
واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة
فلم يصح التمسك به والالزام على الغير مع هذا الاحتمال
اذ الظاهر حجة للدفع لا الالزام حتى صار التعليل
قبل قيام الدليل على كونه معلولا لاصالحا للعمل ولم
يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال
كحياة المفقود حتى لا يورث عنه ماله ولا يرث من
غيره وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم
في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار ان الاصل الحرية
لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته في
حقه بالاحتمال قوله فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكم بنص آخر اي شرط القياس ان لا يكون المقيس
عليه منفردا بحكمه بسبب نص اخر اوجب خصوصيته
به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بمحل بسبب نص
صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم
وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر
وكل تعليل يبطل النص باطل كشهادة خزيمة
رضي الله عنه خصت من بين شهادات سايير
الناس بقبولها وحدها لا لنقصان فيه غيرها بقوله

عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه كرامة
له فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان مثل دين
والصدق لبطلان الكرامة فيسقط بهذا التقرير
ما قيل في جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل
نظرا الى ورود نص آخر يدل على خصوصية
الحكم به او نقول يعني ان لا يكون مخصوصا مع حكمه
من قاعدة عامة بنص آخر يخصصه منها كشهادة
خزيمة خصت مع قبولها وحدها من الثرمات
الامرة برعاية العدد في باب الشهادة المطلقة
وهي قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
وغيره من النصوص فالمراد من الخصوص على هذا
التوجيه خصوص العموم وعلى الاول خصوص
الكثرة واختصاص خزيمة رضي الله عنه الكرامة
لاختصاصه بهم جواز ادار الشهادة له عليه السلام
بناء على قوله لانه بمنزلة العيان في افادة اليقين
قوله وان لا يكون معدولا به عن القياس اي الشرط
الثاني ان لا يكون الاصل اي حكم معدولا به عن
سنن القياس اي مخالفا للقياس من كل وجه فاذا
كان موافقا له من وجه جوز القياس عليه كبعض
المستحسنات لان حكم النص هي ثبت على وجه
يرده القياس الشرعي لم يكن اثباته في الفرع بالقياس

كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا الا انه ثبت بالنص
مخالفا للقياس وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك لاختصاصه
عن قوله عليه السلام افطر ما دخل فلم يصح التعليل
بعدم القصد ليتعدى الحكم منه الى المحتجم والمكره
كما زعم بعض اصحابنا والشافعي والفرق بين الشرطين
المذكورين ان الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا
بسبب نص سواء كان حكمه معقولا او لا والثاني
ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس سواء كان
مخصوصا او لا قوله وان يتعدى الحكم الشرعي اي الشرط
الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الضمير للحكم اي ثابتا على الوصف الذي ثبت في
الاصل من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف
او نقصانه سوى وصف القطع والخصوص فان تغير
صفة القطع والخصوص للحكم الاصلي يظهر لازم للقياس
الى فرع هو نظير ذلك الاصل في الوصف المؤثر ولا
نقص فيه اي ليس في ذلك الفرع نص دال على الحكم
المدعى او على عدمه فالمنفي النص المفيد لا المطلق
والحلاق النقض على الاجماع ايضا بطريق التغليب
وهذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه حله
تفصيلا مشتمل على شروط منها تعدي الحكم حتى لا يجوز

التعليل

التعليل بعلة قاصرة عندنا وعند الشافعي وان كان
جايزا لكنه لا يكون قياسا فان قلت تعدية الحكم المذكور
نفس القياس لا شرطه قلت المذكور هنا التعدي لا
التعدية وكم فرق بينهما فان قلت التعدي حكم القياس
لا شرطه قلت هو حكم نفس القياس وشرط للحكم
بصحته او تصور وقوع التعدي بالقياس اذ لا شرط
لصحته فلا بد من تقدير مضاف على التقديرين
اما في المبتدا وهو فشرطه على الوجه الاول اي شرط
الحكم بصحة القياس او في الخبر على الوجه الثاني اي
تصور التعدي المذكور وهذا الشرط في الحقيقة عبارة
عن الشرطين الاولين فلو اكتفى به عنهما لكفى ومنها
ان يكون الحكم المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا
وهو مذهب جمهور الحنفية لان المطلوب بالقياس
الشرعي هو اثبات حكم شرعي وقاله ابن سريج وجماعة
من اصحاب الشافعي لا يشترط ذلك بل يجري القياس
في الاسامي واللغات ويترتب الاحكام عليها بعد
اثباتها بالقياس كاسم الخمر يجوز اثباته لسائر
الاشربة المطربة بعلة مخامرة العقل وحجة الجمهور
ان العرب ان عرفت انا وضعنا اسم الخمر مثلا
للمسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه
لغيره تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفنا

أنا ومنعنا لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا بقياسنا وصار كاطلاق المشتق لكل من قام به المصدر وإن سكتوا عن الامر بل احتمل ان يكون مختصا به وهو الظاهر وان لا يكون فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف وقد رأيناهم يشتقون بصيغ الاسم لمعنى ويخصونه بالمحل كما سموا الفرس أدهم لسواده والدجاجة بالقارورة لتقر المائعات ولا يسمون الثوب الاسود والهندي ادهم ولا الكوز والحوض قارورة فان قلت لما كان المقصود الاصلي من القياس الشرعي تعدية الحكم الشرعي وقد وجدت في مثل هذا القياس اللغوي ايضا فلم يجز قلت تعليل الاسماء غير صحيح لكونها توقيفية ومستندة الى تحكمات وضعية لا الى مناسبات تصريفية فالقياس فيها قياس المنصوص وتعدية الحكم الغير المعقول ومنها ان لا يكون حكم الاصل الشرعي ثابتا بالقياس لانه إن اتحدت العلة في القياسين فالقياس على النص لا على القياس وان لم تتحد فيهما بطل احد القياسين لابتنائه على العلة الغير المعتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية ومنها ان يكون المتعدي حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير تغيير لان المساواة

بين الاصل والفرع في الحكم لا تتحقق مع التغيير وتكون التعدية مع التغيير اثبات حكم اخر ابتداء في الفرع فلا يتحقق القياس ومنها ان يتعدى ذلك الى فرع هو نظير اصله لان مبنى القياسة على المماثلة ومنها ان يكون ذلك الفرع خاليا عن النص اي عن نص مستقلا به وعن نص شامل له والاصل موافق للتعليل او مخالف له فاشار الى نفي الجميع بقوله ولا نص فيه لان لا لنفي الجنس وذلك لان التعليل الموافق مستغنى عنه والمخالف مردود لابطال النص قوله فلا يستقيم تفريع على ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط اي لما شرط كون المتعدي حكما شرعيا ولم يجز القياس لاثبات الاسامي واللغات لم يستقم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة حتى يجب حد الزاني على اللائط لان اسم الزنا ليس بحكم شرعي لا يقال ان الزنا صار اسما شرعيا فيجوز اثباته بالتعليل لانا هو امر شرعي كاثبات الاسم اللغوي بالاستعارة التي هي من باب اللغة لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وانه لا تتوقف محرمته على ورود الشرع ولو سلم فلا يلزم الاثبات بالتعليل كالسبب والشرط قوله ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على قوله بعينه اي لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي بما ذهب اليه

الشافعي من ان موجب الظهار هو الحرمة والذمي من
اهل الحرمة كالمسلم وذلك لانه لا يثبت في الفرع
حكم الاصل بعينه لان حكم الظهار في المسلم ثبوت
حرمة متناهية بالكفارة ويثبت به في الذمي حرمة
غير متناهية لان الذمي ليس من اهل الكفارة لما
فيها من معنى العبادة ولهذا لا يتأدى الا بنية العبادة
قلنا لا يتأتى انه اصل للحرمة وان لم يكن اصلا للكفارة
فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر الامام ايلاء الذمي
في حق الطلاق وان لم يعتبره في حق ايجاب الكفارة
لانا نقول الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث واذا كانت
مطلقة لا يحتاج الى ادآء الكفارة والكافر اهل للحرمة
المطلقة بخلاف الظهار قوله ولا لتعدية الحكم تفريع
على اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع اي لا يستقيم
التعليل لتعدية الحكم من الناسي الى الخاطي والمكره
وهو بقاء الصوم على حاله كما فعله الشافعي عامع
كون كل واحد منهم معذورا لعدم القصد منهم الى
الفطر لانه تعدية الى ما ليس بنظيره لان عذر المكره
والخاطي دون عذر الناسي لان النسيان امر سماوي
منسوب الى صاحب الحق من كل وجه واليه الاشارة
بقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فاستقام

ان يجعل

ان يجعل الركن قياما حكما باعتباره بخلاف الاكراه فانه
امر غير عادي منسوب الى المكره الذي ليس له فيه
حق دي بخلاف الخطا فانه لا يخلو عن نوع تقصير من
جهة الخاطي بترك التثبت والاحتياط ولهذا تجب
الدية والكفارة في قتل الخطا وسقط الالحاق بالدلائل
لما ذكرنا قال بعض الشارحين وقايل ان يقول
بقاء الصوم في الناسي مع وجود ما ينافيه
على خلاف القياس فلا يستقيم للخصم الحاقهما به على
وجه القياس اللهم الا ان يقال بعد ما استحكم هذا
الاصل صار كالذي ثبت على وجه القياس في حق
التعريج عليه كما سايل الا بار قلت زعم الامام الشافعي
ان قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي بعمومه
ان يفسد صوم الناسي الا انه خص من هذا الحديث
بالنص المشهور المذكور والمخصص يقبل التعليل
فعلل بعدم القصد والحق به الخاطي والمكره والنائم
الذي صح المأثور في حقه كذا ذكره صاحب الكشف
والتحقيق فعلى هذا لا يكون بقاء الصوم في الناسي
عنده على خلاف القياس فيصلح للالحاق على زعمه
وان كان مجوزا في هذا التعليل قوله ولا لشرط الايمان
تفريع على اشتراط خلو النص في الفرع اي لا يستقيم
التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين

الشافعي من ان موجب الظهار هو الحرمة والذمي من
اهل الحرمة كالمسلم وذلك لانه لا يثبت في الفرع
حكم الاصل بتمامه لان حكم الظهار في المسلم ثبوت
حرمة متناهية بالكفارة ويثبت به في الذمي حرمة
غير متناهية لان الذمي ليس من اهل الكفارة لما
فيها من معنى العبادة وهذا لا يتادى الا بنية العبادة
ولا يقال انه اهل للحرمة وان لم يكن اهلا للكفارة
فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر الامام ايلاء الذمي
في حق الطلاق وان لم يعتبره في حق ايجاب الكفارة
لانا نقول الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث واذا كانت
مطلقة لا يحتاج الى اداء الكفارة والكافر اهل للحرمة
المطلقة بخلاف الظهار وقوله ولا لتعدية الحكم بتوقيع
على اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع اي لا يستقيم
التعليل لتعدية الحكم من الناسي الى الخاطي والمكره
وهو بقاء الصوم على حاله كما فعله الشافعي رحمه
كون كل واحد منهم معذورا لعدم القصد منهم الى
الفطر لانه تعدية الى ما ليس بنظيره لان عذر المكره
والخاطي دون عذر الناسي لان النسيان امر سماوي
منسوب الى صاحب الحق من كل وجه واليه الاشارة
بقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فاستتم

الصوم

ان يجعل الركن قائما حكما باعتباره بخلاف الاكراه فانه
امر عدواني منسوب الى المكره الذي ليس له فيه
حق وبخلاف الخطا فانه لا يتغلب عن نوع تقصير من
جهة الخاطي بترك التثبت والاحتياط ولهذا تجب
الدية والكفارة في قتل الخطا وسقط الالحاق بالدلالة
لما ذكرنا قال بعض الشارحين والدليل ان يقول
بقاء الصوم في الناسي مع وجود ما يضاده وينافيه
على خلاف القياس فلا يستقيم للخصم الحاقه به على
وجه القياس اللهم الا ان يقال بعد ما استحكم هذا
الاصل صار كالذي ثبت على وجه القياس في حق
التفريع عليه كمسايل الا بار قلت زعم الامام الشافعي
ان قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي بعمومه
ان يفسد صوم الناسي الا انه خص من هذا الحديث
بالنص المشهور المذكور والمخصص يقبل التعليل
فعلل بعدم القصد والحق به الخاطي والمكره والنائم
الذي ثبت المماثلة حقيقة كذا ذكره صاحب الكشف
والتحقيق فعلى هذا لا يكون بقاء الصوم في الناسي
عنده على خلاف القياس فيصلح للالحاق على زعمه
وان كان محجوجا في هذا التعليل اذ ... ولا لشرط الايمان
تفريع على اشتراط خلو النص في الفرع اي لا يستقيم
التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين

والظهار قياسا على كفارة القتل بان كل تحرير في
تكفير كما فعله الامام الشافعي لانه تقدية الى ما
فيه نفق بتغيير الان نفق كفارة اليمين والظهار
مطلق عن قيد الايمان فيقتضي باطلاقه الخروج عن
العهدة باعتاق الرقبة الكافرة فتقييده بالايمان
بالقياس يكون تغييرا الموجب بالراي وذا لا يجوز
قلنا لو الشرط الرابع انما صرح بشرطيته على جدة ولم
يقل وان يبقى اشارة الى عظم قدره وجلالة منصبه
بكونه شرطا لما جعل اصلا رابعا في باب الاستدلال
في تعلق الاحكام الكثيرة بذيله سؤالا وجوابا
اي الشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد
التعليل على ما كان قبله من الاطلاق او التقييد
حتى الى غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لا بمحله من
عمومه بعد خصوصه ولا بوصفه من قطعيته وظنيته
فان ذلك من ضرورات القياس كما ذكرنا وهذا
الشرط في الحقيقة مما يستغني عنه بقوله بعينه ولا
نص فيه الا انه افرده بالذكر لما ذكرنا قوله واما
خصيتنا التعليل الى اخره جواب عما تقول
لانا قلنا انكم غيرتم حكم النص بالتعليل فان نقض
الربا وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء يعم القليل والكثير وانتم خصصتم

القليل

التعليل منه بالتعليل بالكيل حتى جوزتم بيع الحفنة
بالحفنتين مع عدم التساوي بينهما قلنا انما خصصنا
القليل منه بدلالة الاستثنا لا بالتعليل لان استثنا
حال التساوي دل على عموم حكم الكلام في الاحوال
الثلاثة من المساواة والمفاضلة والجازفة لان
استثنا الحال من العين حقيقة لا يجوز ولما ثبتت
هذه الاحوال الثلاثة الكثير الذي يدخل تحت الكيل لان
المراد بالتساوي هو التساوي كيلا بالاجماع فيكون
التفاضل ايضا عبارة عن تفاضل احد المتساويين
على الاخر كيلا والجازفة عبارة عن عدم العلم بهما
مع احتمالهما لان التساوي المساواة كيلا فصار اخبر
الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار
التغيير اي تخصيص القليل بالنص اي حاصلا بدلالة
النص مصاحبا للتعليل اي موافقا له لانه اي لا
بالتعليل كما توهم الخصم يعني تعليلنا بالكيل وافق
لما ثبت بدلالة النص لان التغيير حصل بالتعليل
وفايدة التعليل بعد دلالة النص التعدية اليما
لا نص فيه فقوله مصاحبا حال من النص سواء اريد
بالمصاحبة المقارنة او الموافقة في ما ذكره وان كان
يتم الجواب بدونه للتنبيه على منشا وهم الخصم
حيث اضاف التغيير الحاصل بالنص المصاحب للتعليل

الى التعليل لا اليه لوجود التوافق بين النص والتعليل
في اخراج القليل من الكثير قاله بعض الافاضل من
شارحي المجمع في هذا الجواب ابحاث عندنا احدها انهم
قالوا هذا استثناء حال فقبل الا تسلم فان استدلوا
بانتصابه على انه حال فهو ممنوع بل انتصابه على الاستثنا
كما في قولنا ماراءيت القوم الا زيدا والثاني انهم قالوا
هذه المساواة في الكيل فهو ممنوع ايضا فان المساواة
متحققة عند الخصم فيما دون الكيل فان من باع
حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما
عند الخصم فلوجود المساواة كما لو باع حفنة بحفنتين
لا يجوز عنده لانتفاء المساواة فعلم ان المساواة تجري
فيما دون الكيل فكانت تلك المقدمة ممنوعة فلا بد
لها من دليل والثالث قولهم الاحوال الثلاث لا تجري
الا في الكثير ممنوع ايضا فان المفاضلة والمجازفة تجريان
فيما دون الكيل عند الخصم فانه اذا باع حفنة بحفنتين
لا يجوز عنده لوجود الفضل وكذا المجازفة فلا بد من
اقامة الدليل فتلك الاعتراضات كلها ساقطة
اما الاول فلان المراد بالحال في قولهم استثناء حال
الصفة لا الحال النحوي حتى يستدل عليه بانتصابه
اذ لا شك ان المساواة المستثناة حالة وصفة
لبيع الطعام واستثنا الصفة من الذات صحيح لا يجوز

والامر

والاصل في الاستثنا الحقيقة فلا بد من ان يقدر الاحوال
في المستثنى منه على ان قوله نصب على الاستثنا خلاف
قاعدة النحو لبطلان عمل حرف الاستثنا في الاستثنا
المفرغ فلا يستقيم القياس على نحو ماراءيت القوم الا
زيدا واما الثاني فالدليل على ان المراد به المساواة
في الكيل اجماعهم على عدم جواز بيع كيل حنطة وزنها
عشرة امنان بخمسة كيل حنطة مثلها وزنا لعدم
المساوي شرعا وقوله عليه السلام في حديث اخر الحنطة
بالحنطة كيلا بكيل فاذا ثبت ان المساوي شرعا
هو الكيل لم تتحقق المساواة فيما دون الكيل وقوله
فان من باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق فممنوع اذ
هو لا يجوز عند الخصم كبيع قفاحة بتفاحة صرح
به صاحب التحقيق وكشف المنار فسقط سنده
والاعتراض الثالث ايضا اذ هو مبني عليه هكذا
وقع في البال المختل الحال على سبيل الارتجال والله
اعلم بحقيقة الحال قوله وانما سقط حق الفقير في
الصورة بالنص الى اخره جواب عن نقض آخر وهو
ان قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة
شاة وفي اربعين شاة شاة اوجب الشاة للفقير
بصورتها ومعناها وقد غيرتم حكم هذا النص بالتعليل
بالمالية الدافعة لحاجة الفقير حيث قطعتم حق المستحق

عن الصورة بتجويز دفع القيمة فأجاب بان سقوط
حق الفقير عن الصورة بالنص لا بالتعليل وبيانه
انه لاحق للفقير في الزكاة حتى يتغير بالتعليل اذ لو
كان له فيها حق لما حل وطئ الجارية المشتراة للتجارة
بعد الحول قبل اداء الزكاة كالجارية المشتركة بل
الزكاة محض حق الله تعالى لكونها عبادة خالصة
له ولهذا لا تتادى بدون النية وانما سقط حقه
في الصورة بإذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل
وذلك لان الله تعالى وعد الارزاق لعباده
بقوله تعالى على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ثم
اوجب على الانسان لنفسه ما لا مشتهى وهي الشاة
والابل والبقر وغيرها شكرا لنعمة الغنائم امر باخذها
منهم وصرفها الى فقرائهم ايجازا لمواعيده ومعلوم
ان المواعيد مختلفة باختلاف حاجات الفقراء ونطاق
المسمى يضيق عنها فالامر بانجاز المواعيد المختلفة
من مال معين يتضمن الاذن بالاستبدال ضرورة
كما ان السلطان اذا امر اولياءه بجوائز مختلفة
ثم امر واحدا من وكلائه باعطاء ذلك كله من مال
معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون اذنا منه
بالاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا
بالتعليل

بالتعليل هكذا قرره الاصوليون وهو يدل على ان
الرزق اعم من المتغذى به لتناوله جميع الحوائج لكنه
خلاف ما تقرر في علم اصول الكلام واضافة الحق
اليه الفقير في قوله وانما سقط حق الفقير باعتبار المال
اذ لا حق له ابتداء على هذا التقدير وانما ثبت له
الحق بدوام يده نيابة عن الله تعالى قوله وركنه
ما جعل عبارة على حكم النص لما كان المعنى الذي
هو مناط الحكم هو المؤثر في الحكم بالنسبة الذي
سماه وحده ركنا للقياس اذ هو جانبه الاقوى
لغة اي ان كان اركان القياس اربعة كما صرح به
البعض الاصل وحكمه والفرع والعلة دون حكم
الفرع اذ هو ثمرة القياس وانما سماه علما لان
العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في
المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند
المصنف كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي
ابي زيد والشيخين خلافا لجمهور الاصوليين
والشيخ ابي منصور عليهم الرحمة قوله ما اشتمل
اي يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما
من الاوصاف التي اشتمل عليها النص الوارد
في الاصل اما بصيغته كاشتمال مفهوم الربا
على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال مفهوم

النبي عن بيع الآبق لعجزه عن التسليم فوله وجعل الفرع
نظيرا لدفع حكمه الضمير ان يرجعان الى الاصل المذكور
المدلول عليه بالفرع اوالى النص بمعنى المنصوص
عليه على سبيل الاستخدام والباقي بوجوده للسببية
والضمير راجع الى ما اي جعل الفرع مماثلا للاصل
بسببه وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا احتراز عن
العلة القاصرة قوله وهو جايز ان يكون وصفا اي
المعنى الذي جعل علما على حكم النص جايز ان يكون
وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية التي
جعلت علة للزكاة في المضروب عندنا فانها صفة
لازمة للذهب والفضة حتى اوجبنا الزكاة في الحلي
ايضا لوجود تلك الصفة لانها خلقت للثمنية فلا
تنفك عنها هذه الصفة تكونها حليا وعارضا اي
وجايز ان يكون ذلك الوصف عارضا كقوله عليه
السلام للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة
انه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة للدم لان
الدم موجود في العرق بدون الانفجار واسما اي
ما جعل علما يجوز ان يكون اسما كالدم المذكور في
الحديث فانه اسم لاصفة وقوله النبي عليه السلام
بشيئين الاول يدل على اعتبار النجاسة والثاني
على اعتبار الخروج لتعلق الانتقاض بهذين وجليا

عطف

عطف على لازما اي وجايز ان يكون ذلك الوصف
جليا مثل الطعم جعل علة لسقوط النجاسة في
البيرة وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشيا الستة
ويجوز ان يراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي
المعنى الاستحساني وحكما عطف على وصفا اي وجايز
ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع كقوله عليه
السلام للخثعمية ارايت لو كان لابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فالنبي عليه السلام علل لجواز الادا
بالنيابة بكونه دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة
عن ثبوت وصف في الذمة وذلك حكم شرعي الحسي
وفيه خلاف بعض الاصوليين وقدرا وعددا اي
جايز ان يكون ذلك المعنى صفة واحدة ومركبا
من اوصاف بكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا
يمتنع ان يتعلق الحكم بالهيئة الاجتماعية كتعلق
حرمة الربا بالفضل بالقدر والجنس مع اختلاف
البعض ويجوز في النص اي ويجوز ان يكون ذلك
المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والطوف
في الحديث ويجوز ان يكون في غيره اذا كان ذلك الغير
ثابتا به اي لم يكن مذكورا في النص صريحا لكنه
من ضرورات مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد
وفقره واحتياجه وليس ذلك في النص لان الاعدام

معنى في العاقد لانه السلم لكنه ثابت به اي بالنص
باعتبار ان وجود السلم المنصوص يقتضي عاقدا فكان
ثابتا بما قتضائه وهو بمنزلة الثابت بعين النص
وهذا التمثيل على مذهب الشافعي حتى يعديه من
المؤجل الى الحال ونظيره المتفق تعليل النهي عن
بيع الابق بالعجز عن التسليم وذلك غير مذكور في
النص وانما هو صفة البايع لكن البيع يقتضي بايعا
فكان ثابتا بمقتضى النص قوله ودلالة كون الوصف
علة لاخلاف بين القايسين في ان جميع اوصاف
النص لا يجوز ان يكون علة اذ هو لا توجد الا في
الاصل وان التعليل بكل واحد من الاوصاف ايضا
لا يجوز لعدم تأثير الكل في الحكم وان ليس للمعلل
ان يجعل اي وصف شاء علة من غير دليل لما فيه
من رفع الابتلاء ونصب الشرع بالراي وان النص
يصلح دليلا على العلية باي وجه دل وكذا الاجماع
والخلاف فيما يصلح دليلا على كون الوصف علة
عند عدم النص والاجماع فقال اهل الظاهر هو مجرد
الاطراد من غير ان يعقل فيه معنى اي وجود الحكم
عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع
وزاد بعضهم العدم عند العدم وهو المسمى بالدوران
وجودا وعدما وقال جمهور الفقهاء لا يصير الوصف

علة

علة بمجرده الاطراد لانه كما يوجد بين الحكم والعلة
يوجد بين الشرط والحكم وقد يكون الوجود بطريق
الاتفاق بل لابد من معنى يعقل وهو صلاح الوصف
للحكم ثم عدالة الشاهد لابد من صلاحه لوجود
ما يصير به اهلا للشهادة ثم من عدالة لصحة اداء
الشهادة والاتفق هو لا على ان المراد بصلاح الوصف
ملائمته للحكم وذلك بان يكون موافقا للاصل المنقولة
عن النبي عليه السلام وعن السلف فانهم كانوا
يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير ناشية عنها
كاضافة الزكوة في اسلام احد الزوجين الى الآخر
لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه ناشئ عنه اذ الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا وذلك لان الكلام
في العلة الشرعية فيتعرف صلاحها من جانب الشرع
وذلك بالملائمة وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا
بعد ظهور العدالة لاحتمال الرد من الشارع مع
قيام الملائمة واختلفوا في تفسير العدالة فقال
بعض الشافعية عدالته بكونه مخيلا اي موقعا
في القلب خيال الصحة والقبول عند انقطاع الادلة
كالتحري في باب القبلة عند عدم الادلة وعندنا
عدالته باثر ظهر او هو ان يكون لذلك الوصف اي
لعينه او لجنسه تأثير في ذلك الحكم اي في عينه او جنسه

في موضع اخر نصا واجماعا لان ما لا يحتمل انما يعرف
باثره الذي ظهر في موضع احتمال عدالة الشاهد
يتعرف باحتراز عن محظورات دينه وذلك كتعليلنا
بالصغر لاثبات ولاية الانكاح على نفس الصغير
الثيب فقلنا انها تزوج بكرا لانها صغيرة فاشبهت
البكر الصغيرة فهذا التعليل نظير تعليل النبي عليه
السلام بالطواف لاسقاط النجاسة لان الصغر
منشأ العجز وهو مؤثر في اثبات الولاية كما ان
الطواف منشأ الضرورة وهي مؤثرة في اسقاط النجاسة
فصلت الملائمة وكذا العدالة لان الوصف الصغر
انما يلائم في اثبات جنس ذلك الحكم وهو الولاية
في مال الصغير للولي لا الوصف البكارة فلم تكن علة
كما زعم الخصم ولا يخفى ان ايراد هذين المثالين لبيان
ان تعليلنا بالصغر لاثبات الولاية على نفس
الصغير يوافق تعليل النبي عليه السلام بكثرة الطوف
لاسقاط نجاسة سؤر الهرة في عدم نبو الحكمين
لا لبيان ظهور اثره في جنس الحكم المعلل به فان
العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف
ولا يحمل على ان يكون كل واحد على حدة مثالا لظهور
اثره في جنس الحكم المعلل به كالولاية على المال
في الاول وسقوط النجاسة عن الميتة حال المخمصة
في الاول

كما قرره بعض الشارحين انه لا يحصل بيان الملائمة
في المثال الاول وهو المقصود ويجوز ان يكون
المقصود في المثالين بيان ان الصغر من قبيل ما
ظهر اثر جنسه في جنس الحكم المعلل به لان هاتين
العلتين وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت
جنس واحد وهو الضرورة والحكمان وهما الولاية
والطهارة وان اختلفا في الصورة لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة
فالحاصل انه اعتبرت الضرورة في حكم يندفع به
الضرورة قوله ومثله اي مثل الاطراد التعليل بالذي
في ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان
عدم الوصف المعين لا ينافي وجود وصف اخر مثبت
للحكم لجواز ان يثبت بعلل شتى وهذا معنى قوله
المصنف عليه الرحمة لان استقصاء العدم لا يمتنع
الوجود من وجه اخر كقول الشافعي في النكاح انه
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال فاشبه الحدود في الاخ اذا اعتك اخاه لا يعتق
عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم
وغاية هذا التعليل الجهل بوصف اخر يثبت الحكم
به كما ان نهاية الاطراد الجهل بما يبطله وهو المناقض
او المعارض فيمكن ان يثبت وصف اخر يثبت الحكم

هو كون النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات في المسئلة الاولى فكان دون الاموال بدرجة والحرمة الحرمة للقطع في الثانية قوله الا ان يكون السبب معينا استثناء من قوله ومثله التعليل بالنفي ذكره في مقام الجواب عما يورد بان التعليل بالنفي جايز عندكم ايضا كما علل محمد في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب فاجاب بانه يجوز اذا كان السبب واحدا لاحاطة العلم بالمثبت وسبب ضمان الغصب واحد وهو الغصب فينتفي الحكم بانتفائه قوله والاحتجاج باستصحاب الحال معطوف على قوله التعليل بالنفي اي مثل الاحتجاج باستصحاب الحال في كونه غير حجة ملزمة وهو في اللغة طلب الصحبة مصدر منضاف الى المفعول وفاعله محذوف وهو الابتداء اي الابتداء يطلب مصاحبة البقاء في الاصطلاح هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وهو حجة ملزمة عند الشافعي في كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه وزواله وعندنا حجة للدفع لا للالزام فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود وهو كونه حجة للدفع والالزام والالزم شمول العدم قلنا معنى الدفع ان لا

ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند على عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ثم لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي او شرعي ثبت تأبيده نصا او بوفاة النبي عليه السلام واجب العمل لقيام دليل البقاء مع عدم المزيل قطعا وان العمل به بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد غير جايز وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال للعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد مع احتمال قيام الدليل احتج الخصم على حجيته بدلالة الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من المسايل مثل بقاء الوضوء والحدث والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك وطريان المفسد واحتج المصنف على عدم اعتباره بان الدليل المثبت للحكم لا يوجب بقاءه بل الايجاد لا يوجب البقاء حتى جاز الافتاء بعده فالبقاء يثبت بناء على عدم العلم بالمزيل فصار البقاء محتملا فلا يصلح للالزام على الغير والجواب عن المسايل المذكورة انها ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والحدث والنكاح يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحرمتها وحل الوطي وغير ذلك بحسب وضع الشارع ثبت هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الاسباب مع عدم المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء فالحاصل ان

كلامنا فيما يثبت بقاؤه بلا دليل والبقاء في المسايل
المذكورة مستند الى دليل والمعترض بان سبق الوجود
مع عدم نهوض المنافي والمدافع دليل البقاء قلنا ان
اريد انه يدل على البقاء قطعا فممنوع وان اريد انه
يدل على البقاء ظاهرا فمسلم ولكنه لا يصلح للالزام
فلا يفيد المطلوب قوله حتى قلنا نفرع على الاصل
المختلف وصورة المسئلة اذا باع احد الشريكين
نصيبه من الدار من اجنبي فطلب الشريك الاخر
الشفعة فانكر المشتري كونه شريكا في الدار كان
القول للمشتري حتى يقيم الشفيع البينة ان ما في
يده ملكه لان ثبوت الملك بظاهر اليد باستصحاب
الحال وهو لا يصلح حجة لاستحقاق الشفعة للالزام
على المشتري وعند الشافعي يستحق الشفعة من
غير ان يقيم بينة على ملكه اذ اليد دليل الملك
يصلح للدفع والالزام وانما وضع المسئلة ليعلم
ان الخلاف مبني على هذا الاصل لا على اصل اخر اذ
الشفعة بالجوار ليست ثابتة عنده فينعكس خلافه
حينئذ قوله والاحتجاج بتعارض الاشباه معطوف
على الاحتجاج باستصحاب الحال وهو ايضا الحكم با
الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين
الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا

لكونه في الحقيقة احتجاجا بلا دليل كقول زفر في المرافق
انها لا يجب غسلها في الوضوء لانها جعلت غاية
للغسل في الممسوح والغايات منها ما يدخل في المغيا
كقوله تعالى الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل
كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهذه الغاية
لها شبهة بكلا القسمين لدخول حد الغاية عليها
فوقع التعارض بين الشبهتين وليس احدهما اولى
من الاخر فلا يدخل بالشك اذ الاصل عدم وجوب
الغسل وهذا عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت
الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل
فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه ايضا
حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول
بعض الغايات مع عدم دخول بعضها فنقول اتعلم
ان المتنازع فيه من اي القسمين فان قال اعلم
لم يبق الشك ووجب الالحاق بنظيرها وان قال
لا فقد اعترف بالجهل فكان حاصله احتجاجا بلا دليل
وفيه اشتباه لانه لما ثبت الشك بدخول بعض
الغايات مع عدم دخول بعضها ترجحا عدم الدخول
بدليل وهو ان الاصل عدم الوجوب فلا يكون احتجاجا
بلا دليل قوله والاحتجاج بما لا يستقل اي بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام

وحقق أخذ اليه به يقع الفرق بين الاصل والفرع كقول
بعض الشافعية في مسئلة مس الذكر انه حدث
لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يقول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل
وهو يقوله ويقع الفرق بين الاصل والفرع ويثبت
به الحكم في الاصل وقد عدم في الفرع وهذا التعليل
لا اصل له اذ ليس على مواقع علل السلف ولا اثر له
في الحكم ايضا لظهور ان لا تاثير لمس الفرج في
انتقاض الطهارة واليه اشار محمد رضي الله عنه
بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي فصار في
الحاصل كانه قال مس الذكر ناقض لانه مس الذكر
قوله والاحتجاج بالوصف المختلف الى اخره هو في
الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه
علة كقول بعض اصحابنا الشافعي في التعليل لبطلان
الكتابة الحالة لانها عقد لا يمنع من التكفير والكتابة
عقد يمنع من التكفير فكانت فاسدة كالكتابة بالخمر
وهذا التعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلف
فيه بيننا وبين الشافعي فان الكتابة الصحيحة
لا تمنع من الكفير عندنا خلافا له فلم يصر عدم المنع عن
الكفارة دليلا على الفساد فيكون احتجاجا على الخصم
بما ليس بدليل عنده قوله والاحتجاج بما لا يشك

في فساده كقول بعض الشافعية ان الثلاث ناقص العدد
عن السبع فلا يتادى بها الصلاة كما دون الآية لا يؤدون
بالسبع الفاتحة فان قراءة الفاتحة عندهم ركن للامام
والمقوم والمنفرد فمن عجز عنها فعليه ان يقرا سبع
ايات متواليات كما ان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن يسبح
ويهلل بقدر الفاتحة وهذا الاستدلال مما لا يخفى فساده
على احد وقد اعتمد عليه من لا معرفة له بدلائل السلف
وحجج الفقهاء قوله والاحتجاج بلا دليل قال بعضهم
يجوز الاحتجاج بلا دليل لنا في لان النفي ليس بحكم
شرعي لانه عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء
والدليل انما يحتاج اليه للحكم الشرعي كالوجوب والندب
والجواز ولان النافي متمسك بالاصل فلا يحتاج الى
الدليل بخلاف المثبت لانه يدعي امرا عارضا فلا بد
له من دليله ولهذا جعل البينة في جانب المدعي
لا المنكر وقال جمهور الفقهاء هذا باطل لان الحكم
الشرعي نوعان اثبات ونفي اما قوله عليه السلام
لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وليس في العوامل
والحوامل صدقة فاذا كان النفي حكما شرعيا لا يجوز
اعتقاده من غير دليل ولهذا قال المحققون القياس
كما يجري في الاثبات يجري في النفي واما جعل الشرع
القول قول المنكر فبالدليل ايضا اذ اليد في دعوى

العين وبراءة الذمة ظاهرا في دعوى الدين دليل
الظاهر له قوله وجملة ما يعلل له اربعة لما فرغ
عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه
وحكمه وان كان هو التعدية فقط الا انه بين اولا
جملة ما يعلل له تتميما للفائدة فقال وجملة
ما يعلل له اي جميع ما يمكن ان يقع التعليل من
من القياس لاجله اربعة الاول اثبات الموجب
اي علة الحكم التي هي ركن القياس او وصف الموجب
والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم ووصفه والرابع تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه من النص الى ما لا نص فيه فمثال
الاول الجنسية لحرمة النساء فان الفقهاء اختلفوا
في ان الجنس بانفراده هل يحرم النساء لا فهذا اختلاف
وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالراي ولا تعليله
به وانما يثبت بالنص او باشارته او بدلالته او باقتضائه
وقد بينا ان ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربا
القدر والجنس وهي حكم يستوي فيه الحقيقة والشبهة
حتى فسد البيع مجازفة بالاجماع وان كان غالب ظنها
تساويا كيلا لشبهة الربا قد وجدنا في النسيئة
شبهة الفضل احد الجانبين اذ للنقد مزية ولم
يستقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف

صفة

صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تعالى فلا يلحق
بهذه الشبهة من سبب يضاف اليه وهو الجنس اذ القدر
اذ له شبهة العلية لكون جنس العلة حقيقة الفضل
تثبت بحقيقة العلة فكذا شبهته تثبت بشبهة العلة
احتياطا ومثال اثبات صفة الموجب اثبات صفة
السوم في زكاة الانعام فلا يجوز اثباتها بالقياس
ابتداء وانما يثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة زكاة وغيره من النصوص
ومثال الثاني الشهود في النكاح فانه شرط لانعقاد
النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك ولا يجوز اثباته
بالراي بل يثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود ومثال اثبات صفة الشرط اثبات
صفة العدالة والذكورة في الشهود فانها شرط عند
الشافعي حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق
ورجل وامراتين عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل عندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله
تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وقوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود فالنفي والاثبات بالنص لا بالقياس
ومثال الثالث الوتر او هي الركعة الواحدة فانها غير
مشروعة عندنا للنهي عليه السلام عن البتيراء خلافا
للشافعي حيث جوز الوتر بركعة بما روي انه عليه السلام

قال صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر
بركعة نفي المشروعية واثباتها بالنص لا بالقياس ويظهر
وصف الحكم اثبات صفة الوتر فانهم اختلفوا في انه
واجب او سنة فالامام اثبت الوجوب بقوله عليه
السلام ان الله تعالى زادكم صلاة فصلوا تكم الخمس
الا وهي الوتر فحافظوا وصاحباه اثبتا السنية بقوله
عليه السلام ثلاث كتبت علي وهن لكم سنة الوتر
والضحى والاضحى ولا مدخل للقياس فيه قوله والرابع
تعدية حكم النص اي الرابع من جملة ما يعلل له تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت الحكم فيه بغالب
الراي وفيه اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية
وان كان العمل به واجبا قطعا قوله والتعدية حكم لازم
اي لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل عنها كان باطلا
عندنا خلافا للشافعي وجماعة من اصحابنا حتى
جوزوا التعليل بعلة قاصرة كتعليل حرمة الربا
في النقدين بعلة الثمنية والخلاف في العلة المستنبطة
اما التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فجائز بالاتفاق
قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى اخره لاختلاف بين
القايسين ان اثبات سبب او شرط او حكم او اوصافها
ابتداء بالراي من غير رد لها الى اصل باطل وان اثبات
الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة

صحيح والخلاف في اثبات العلل والشروط وصفتها بطريق
التعدية كان يثبت علة او شرط لحكم بنص او اجماع هل
يجوز تعديته الى شيء اخر بمعنى جامع فعند محققي
الشافعية لا يجوز قال صاحب الكشف الكبير واظنه
مذهب العامة اصحابنا فقال صاحب الميزان وغيره
يجوز وهو مذهب الامام فخر الاسلام فانه صرح في اخر
هذا الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لها اصل
في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به
وفي الظاهر ان المصنف تابع له فمعنى قوله والتعليل
للاقسام الثلاثة الاول ابتداء لا بطريق التعدية قوله
والاستحسان يكون بالاثر لما كان الاصل الرابع
الذي صح التعليل لاجله وهو تعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه على وجهين في حق الحكم لان التعدية
ان كانت بناء على العلة الظاهرة وهو القياس وان
كانت بناء على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في
بيان اقسامه وهو في اللغة عد الشيء والعثور عليه حسنا
وفي الشريعة دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق
اليه افهام المجتهدين فضا كان او اجماعا او قياسا
خفيا ثم غلب في هذا الاصطلاح على القياس الخفي
كما غلب اسم القياس فيه على القياس الجلي وحسن
منه فلا يلزم لان ذي الاسم الاغلب يكون اقوى من القياس

الجلي واحسن منه فلا يلزم من ترك القياس الى
الاستحسان او من العكس ترك الدليل الاقوى الى
الاضعف ولا ترك دليل شرعي الى غيره على ما توهم
وهو على اربعة انواع لانه اما ان يثبت بالاثر
وهو ان يرد نص بحكم على خلاف القياس فيستحسن
المصير اليه ويترك القياس كما في السلم فان القياس يابى
جوازه لعدم المعقود عليه حال العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم الحديث وقول الراوي ورخص في السلم
واما الذمة مقام المعقود عليه في حق الجواز او بالاجماع
وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس كما في
الاستصناع فيما فيه تعامل للناس فان القياس
يابى جوازه لانه بيع معدوم من كل وجه حقيقة
وحكما لعدم شوته في الذمة لكنا تركناه بالاجماع
الثابت بتعامل الناس ولا يقال كيف يعارض
الاجماع النص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس
عندك لانا نقول هذا النص مخصوص في حق هذا
الحكم بالاجماع او بالضرورة الداعية الى ترك القياس
كما في تطهير الآبار والحياض فان القياس يابا
لان الطاهر ينجس بملاقاة النجس الا انا تركناه بالضرورة
اذ لها تاثير في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع

فصار

فصار القياس في الحقيقة متروكا بها او بقياس خفي كما في
سؤر سباع الطير فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته
لانه سؤر سبع مطلق كسؤر سباع البهائم لكن القياس
الخفي يقتضي طهارته لان السبع ليس بنجس العين
بدليل جواز الانتفاع كالاصطياد والبيع وانما كان
سؤر سباع البهائم نجسا باعتبار اختلاط لعابها
بالماء لشربه بلسانها ولعابها يتولد من لحمها وهو
نجس بخلاف سباع الطير لاخذها الماء بمنقارها وهو
عظم جاف طاهر فلا يختلط لعابها الماء فلا يتنجس
الا انه مكروه لعدم تحاميها النجاسة كالدجاجة المخلاة
قوله ولما صارت العلة الى آخره اي لما كانت العبرة
عندنا للقوة الاثر دون الظهور لما بينا ان العلة انما
صارت علة باثرها خلافا لاهل الظرد قدمنا على
القياس الخفي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا وبيانه ان القياس
الذي قوبل به على قسمين ما قوي اثره وان كان
خفيا وما ظهر اثره وصحته وخفي فساده وكذا
الاستحسان فان المقابل له على قسمين ما ضعف
اثره وان كان جليا وما ظهر فساده وخفي اثره وصحته
كما هو قوي في حق المعنى المؤثر في الحكم فالاخذ به
اولى فقدمنا على القياس الذي ضعف اثره وان كان

جليا الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره وان كان خفي كسؤر سباع الطير فانه بجنس
قياسا على سؤر سباع البهايم بجامع السبعية وهذا
معنى ظاهر الأثر لانهما يستويان في نجاسة اللحم
فيستويان في نجاسة السؤر وطاهرا استحسانا لانها
تأخذ الماء بمنقارها وهو عظم جاف طاهر بذاته كما
بينا وهذا الاستحسان وان كان خفي الأثر اقوى من
ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان تأثير
الطاهر الطاهر في تبعيته طاهرا اشد من تأثير
السبعية في اثبات النجاسة لقصور علة التنجس
في الفرع اعني المخالطة وكذا قدمنا القياس وانه
ظهر فساده لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي جهة فساده اذ لا عبرة للظهور والبطون
وانما العبرة لقوة الأثر مخالفة من تلا آية السجدة في
صلاة فانه يركع بها اي يجوز ان يركع بها اي بسبب
تلاوتها ناويا سجدة التلاوة ركوعا على حدة ان كانت
في وسط السورة او ركوع الصلاة ان كانت آخر
السورة قياسا وبه اخذ علماؤنا ولا عبرة الا للسجدة
استحسانا وبه اخذ الشافعي وجه القياس لما اشتمل
كل من الركوع والسجود على التعظيم ينبغي ان تؤدي
السجود بالركوع فيما وجب بالتلاوة في الصلاة كما تؤدي
بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا أطلق
اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا بريد
الخرور لانه السقوط فيثوب احدهما مناب الآخر وهذا
قياس جلي لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر وظاهر الشبه وفيه فساد ظاهر
اذ هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة لكن له
صحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
ولهذا لا يلتزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المنكرين وموافقة المطيعين على وجه
العبادة وهذا حاصل في الركوع فيكون ذكر السجود
في الآية لكونه آلة صالحة للتواضع لا لكونه واجبا
لعينه وجه الاستحسان ان المأمور به هو السجود
والركوع غيره حقيقة فلا يثوب احدهما مناب الآخر
كركوع الصلاة وسجودها والركوع والسجود خارجها
وهذا قياس خفي له اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور بغيره مع فساد خفي وهو جعل غير
المقصود منسوبا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة منادية
بالركوع فيها ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارجها لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها

كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا فالحاصل
ان الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان الحقيقة
اولى بالعمل من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو الغاء السببية وجعل غير
المقصود مقصودا لا يقال لانسلم ان المقصود من
سجود التلاوة مجرد ما يصلح للتواضع بل غايته
الخضوع كما هو الموضوع لانا نقول النصوص الناطقة
بالسجود دالة على قصد مجرد الخضوع بدليل جمعها
بين ما يتأتى منه حقيقة السجود وبين غيره من
اهل التواضع والخضوع ثم في وصف الاستحسان بالقياس
الخفي اشارة الى انه نوع من القياس الشرعي وان له
نوعا الا ان له اصلا خامسا مخترع بالتشهي كما زعم
والى ان البحث في هذا النوع من الاستحسان في قوله
اذا قوي اثره اشارة الى انه لا يقدم الاستحسان
على القياس الا اذا قوي اثره على الخصوص اما اذا
كان القياس مما قوي اثره على الخصوص او كانا
متساويين في القوة والضعف لا يقدم الاستحسان
عليه وفي قوله لصحة اثره الباطن اشارة الى انه
تقدم كل قياس كان صحيح الظاهر والباطن ثابت
بالطريق الاولى والى ان كل قياس كان فاسد الظاهر

والباطن

والباطن لا يقدم واما كان القسم الثاني فيه نوع خفاء
عزيز الوجود حتى لم يوجد الا في ست مسائل او سبع
او احدى عشرة على ما نص عليه الامام ابو العباس
الناطفي بدينه بايراد المثال له واما القسم الاول
فاكثر من ان يحصى وأظهر من ان يخفى فلم يبينه بمثال
قوله ثم المستحسن اي الحكم المستحسن بالقياس الخفي
يصح تعديته لموافقته القياس الشرعي بخلاف المستحسن
بغيره لخلوه عن كل وجه مثاله المتعدي وغير المتعدي
ما اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض
المبيع والثمن فالقول قول المشتري مع يمينه ولا
يستحلف البائع قياسا لان البائع يدعي عليه زيادة
الثمن والمشتري ينكرها ولا يدعي على البائع شيأ
في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له باتفاقهما على العقد
ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع واليمين
على من انكر وفي الاستحسان يتحالفان لان المشتري
يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به
والبائع ينكره وهذا انكار باطن بخلاف انكار المشتري
فاستحسن العمل بالانكارين فوجب التحالف وهذا
اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين
اي وارثي البائع والمشتري حتى لو ماتا ووقع الاختلاف
بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض وجب التحالف

لقيام الوارث مقام المورث في حقوق العباد وتعدي الى
الاجارة ايضا حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل العمل يتحالفان اذ يمكن ان يجعل
كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا
وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل العمل فان قلت
كيف يتعدى الحكم الثابت بالقياس الخفي وشرط التعدية
ان يكون الحكم المتعدي ثابتا بالنص قلت المتعدي
في الحقيقة هنا هو الحكم الثابت بالنص وهو وجوب
اليمين على من انكر الا ان تنزيل المتبايعين منزلة
المتكرين من عمل الاستحسان ولما كان وجوب التحالف
قبل القبض على المتبايعين من ثمرات الاستحسان
استحسن اضافة الحكم اليه ايضا فاما الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب بينة البايع
عند قيام السلعة الا بالاثر كما هو مذهب الامام
ابي يوسف وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا اذ القياس
لا يقتضيه لان المشتري حينئذ لا يدعي على البايع
شيئا فلا معنى لايكاره وتحليفه فاقتصر على مورد
النص فلم يتعد الى الورثة ومن الى حال هلاك السلعة
كما ذهب اليه محمد عليه الرحمة قوله وشرط الاجتهاد
لما لم يكن للقياس بد من القايس وهو المجتهد شرع

في بيان

في بيان الاجتهاد بعد الفراغ من بيان القياس وشرطه
لان نفس الاجتهاد مشهور بين الفقها وهو في اللغة
تحمل الجهد اي المشقة ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة
يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل
خردلة او نواة وفي الاصطلاح بذل الفقيه وسعه
في معرفة حكم شرعي ظني فخرج بذل غير الفقيه وسعه
في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة
غير حكم شرعي او شرعي قطعي وشرط الاجتهاد ان يحوي
اي العالم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القدر
قدر ما يتعلق به الاحكام بان يعرفه بمعانيه لغة
وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات
وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان الا ان يعرف ذلك بحسب
السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة
في الاحكام واقسامه التي قدمنا في اول الكتاب
من الخاص والمقتضى والمجمل والمؤول والناسخ من
المنسوخ بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام الى اخره
الثاني السنة قدر ما تتعلق به الاحكام بان يعرفها
متنها وهو نفس الحديث على الوجه الذي ذكرناه وطرقها
من التواتر والشهرة والآحاد وفي ذلك معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال

الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط
فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة ولا يلزم حفظها بل
يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث
الاحكام كالصحيحين وغيرهما الثالث وجوه العيا
بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها
والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح والاولى
ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة
مواقعه حتى لا يفتي بخلاف الاجماع ولا يشترط
معرفة علم الكلام هذا الذي ذكر شرط اجتهاد
المتقدمين واما الاجتهاد في زماننا انما يحصل
بما ذكر مع ممارسة الفروع فهي طريق اليه في
هذا الزمان لابد منها قوله وحكمه اي الاجتهاد الثالث
بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء
فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب
فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين حتى
قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب واصل الخلاف ان الحق في
المسايل المختلف فيها واحد ام متعدد وهو
مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة
من الحوادث حكما شرعيا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد فعلى الاول يكون الحق واحدا والمجتهد

يخطي

يخطي ويصيب وعلى الثاني تكون الحقوق متعددة
وكل مجتهد مصيب وبيانه ان المسيلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين او يكون
وعلى الثاني اما ان لا يكون عليه دليل او يكون
وذلك الدليل اما قطعي او ظني وذهب الى كل
احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسيلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة وعامة
الاشاعرة واختلفوا فيما بينهم فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين وعامتهم الى ان الواحد
من الجملة احق وهو مروي عن الامام الشافعي
الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل المجتهد
عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب
اجران ولمن اخطا اجر الكد والاجتهاد واليه
ذهب طايفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور
بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين واختلفوا
ايضا في ان المخطي هل يستحق العقاب ام لا
الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف
باصابتها لغموضها وخفائها فكان المخطي معذورا

بل ماجورا وهو المختار والدليل عليه ما روى عن
النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران واذا اخطأ فله اجر وقد ثبت ان في
الاجتهاد صوابا وخطأ وما روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه في المفوضة التي لم يسم لها المهر
وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها اجتهد
فيه برأي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن
خطأ فمني ومن الشيطان واجماع الصحابة على
تخطية بعضهم بعضا في المسايل الاجتهادية من
غير انكار وهذا الخلاف في النقليات لا في العقليات
اذ المجتهد في العقليات يخطئ ويصيب بالاتفاق
الا على قول عبد الله بن الحسن العنبري من
المعتزلة والجاحظ فان كل مجتهد مصيب عندهما
ايضا في العقليات التي لا يلزم منها الكفر
كمسئلة خلق القرآن وغيرها بمعنى نفي الابصار
والخروج عن عهدة التكليف فلا يرد عليهما ما
أورده المصنف في الكشف وهو ان المسلمين
اجمعوا على ان نافي صفة الاسلام في النار اجتهد
ام لا وأما اورده بعض الشارحين من انه
يفضي الى ان الدهري والثنوي والنصراني
مصيبون ثم اختلف القايلون بان المجتهد يخطئ

ويصيب انه اذا أخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء
فقط فذهب الشيخ ابو منصور الى الاول حتى ان
عمله لا يصح والمختار انه يصيب ابتداء اي في حق
العمل بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي في اصابة
المطلوب بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة
الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة
وهذا هو المروي عن الامام فانه قال ليوسف
ابن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند
الله واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله
مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا قول
ولهذا اي ولان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا
لا يجوز تخصيص العلة وهو عبارة عن تخلف الحكم
في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته مانع
وفسره المصنف بقوله وذلك ان يقوله الى آخره
وهو غير جايز في العلة المستنبطة عند مشايخ
ما وراء النهر وغير القاضي ابي زيد خلافا له
والاصحابنا كالكرخي والجصاص والرازي العراقيين
واحتج المصنف عليه الرحمة على عدم جوازه بانه
يؤدي الى تصويب كل مجتهد وذلك لان صحة
الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن المناقضة

وفساده وخطايه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص
العلة لعكن كل مجتهد اذا ورد عليه النقض في
علته ان يقول امتنع حكم علتي لمانع فيسلم اجتهاده
عن المناقضة والخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد
صوابا ويصوب كل مجتهد باطل كما مر فما يؤدي
اليه كذلك واعترض عليه من وجوه اما اولا فلان
التخصيص انما يؤدي الى التصويب أن لو قبل
منه مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا
اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا
يتيسر لكل مجتهد اذا ورد على علته نقض بيان
مانع للتخصيص واما ثانيا فلان هذا مشترك
الالزام لانه لما كان عدم الحكم عندكم في صورة
التخصيص بناء على عدم العلة يتيسر ما يمكن
حينئذ لكل مجتهد عند ورود نقض ان يقول
عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف
فيها او نقصانه ويتخلص عن النقض فيبقى
علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا واما
ثالثا فلان هذا الدليل على تقدير التسليم لا
يلزم منه التصويب لجواز ابطال علته بسائر
الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع
والقلب وغيرها واما رابعا فلانه انما يلزم منه

التصويب

التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند
الله وهو جايز ايضا عندكم كما مر قوله وبيان
ذلك اي بيان ما قلنا ان عدم الحكم لمانع عندهم
كعدم العلة عندنا في الصايم الناسي اذا صب
الماء في حلقه يفسد صومه لفوات ركنه ويلزم
عليه القياسي فان صومه لا يفسد مع فوات
الركن فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذه
العلة لمانع وهو الاثر المعروف الوارد على خلاف
القياس وغيره ليس في معناه حتى يلحق به
دلالة وقلنا عدم الحكم وهو عدم الفطر في
صورة الناسي لعدم العلة وهي الجناية على
الصوم بالاكل لان فعل الناسي لما كان منسوبا
الى صاحب الحق بالاثر سقط عنه معنى الجناية
وصار الموجود منه معدوما فبقي الصوم بحاله
لبقاء ركنه وهو الامساك لا لمانع مع فوات
ركنه والنايم ليس في معناه لان الفعل مضاف
الى غير من له الحق فبقي معتبرا ففات ركنه
فان قيل يلزم من القول بعدم العلة القول
بان عدم العلة علة العدم ولا اثر للعلة في النفي
بلا خلاف قلنا لا نسلم بل هي امارة عدم الحكم
والعدم يصلح للامارة وقد بني على هذا الى آخره

اي من أجاز تخصيص العلة بني على قوله هذا
تقسيم الموانع وهي خمسة بالاستقراء اي موانع
الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما توهم
لخروج القسمين الاولين 2 مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة
المال بالمال فلم تنعقد العلة لانعدام محله ومانع
يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان
اضافة البيع الى ماله الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف
على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد ولهذا
يلزمه باجازة المالك اذ غير المنعقد لا يصير
منعقدا بالاجازة وانما قيدنا في حق المالك اذ
في حق البايع تام حتى لم يكن له ولاية الابطال
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط حتى لا يخرج
البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه
الى ملك الآخر وان انعقد البيع في حقهما
على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن يتمكن
المشتري من الفسخ بدون الرضا والقضاء
ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت
الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف

في

في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضا والقضاء
ولكنه غير لازم حتى يثبت له ولاية الفسخ وانما
اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط
داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط
فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية
فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب
الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا
بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه
حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بوجود
الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فقلنا بعدم اللزوم للتمكن من دفع الضرر ولهذا
قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع
بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة
بعد التمام وهو جايز بخلاف خيار الرؤية لانه
تفريق قبل التمام وهذا لا يجوز وله والحمل نوعان
شروع في بيان دفع القياس لان تمامه بخلوه عن
الدفع وانما ذكر دفع العلل الطردية وان كان
الاحتجاج بالطرد فاسدا لانه مال اليه اكثر
اهل النظر فبين الاعتراضات الواردة عليها
قوله وهو التزام ما يلزمه المعلل الى اخره قدمه
لانه الاصل في الدفع لرفع الخلاف عن موجب

العلة وان بقي الخلاف في الحكم مع امكان الوفاق
لانصراف الى الخلاف وهو التزام ما يلزمه اي
التزام السايل ما يلزمه المعلل بتعليله مع
بقاء الخلاف في الحكم المقصود ولابد من هذا
القيد وان تركه المصنف كقول الشافعية في
تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة
وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم
دايم مع التعيين فنقول بموجبه علتك عندنا
واجب ايضا اذ لا يصح الفرض بدونه لعدم وجود
وصف الفرضية بدون التعيين والتمييز لكن
لا يلزم من هذا ثبوت مدعاه لانا انما نجوزه
باطلاق النية على انه تعيين فليس النزاع في
وجوب التعيين وانما النزاع في ان الاطلاق
تعيين ام لا فعندنا تعيين لكون الوقت متعينا
شرعا وعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف فالنزاع بعد باق بقوله والممانعة الى
اخره هي عبارة عن امتناع السايل عن قبوله
ما اوجبه المعلل وهي اساس المناظرة لان
السايل بمنزلة المدعى عليه فسبيله الانكار
ودفع الدعوى عن نفسه وهي على اربعة اوجه

اخرى

احدها الممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق
الحكم بالوصف المذكور في الفرع او منع وجوده فيه
كقولنا في تعليل الشافعية في كفارة الافطار بانها
عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب
كالحد في باب الزنا لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي
متعلقة بالافطار قصدا وثانيها الممانعة في صلاحية
الوصف للعلية اي لكونه مناط الحكم مع وجود الوصف
كقولنا في تعليل الشافعية لتثليث مسح الراس
بانه طهارة مسح فسن تكراره كالغسل ان المسح
ليس بصالح لعلية التكرار اذ لا تاثير له في التكرار
بل هو ينبئ عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة
وبدون التاثير لا يكون صالحا لاضافة الحكم اليه
فان قال الظن حجة عندي بدون التاثير قلنا
لا يصح الاحتجاج في مقام الاحتجاج الى الزام الخصم
الا بما هو حجة عند الخصم كالكافر يقيم بينة كفارا
على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة
عند المدعي وثالثها الممانعة في نفس الحكم وهو
منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقولنا في تعليلهم
لتثليث المسح بانه ركن في الوضوء فسن تثليثه
كغسل الوجه لا نسلم ثبوت هذا الحكم في الاصل بل
المسنون فيه التكميل ولكن نشير الى التكرار لضرورة

استغراق العرض محله والضرورة هنا فصرنا الى
الاستيعاب ورايها المنافية في نسبة الحكم الى
التوصيف هي منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف
كقولنا في تعليل الشافعية بان النكاح ليس بمال
فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود لا نسلم ان عدم
قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل
لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ
بها وكل تعليل يكون بعدم الوصف لعدم الحكم
يبطل بهذا المنع لان العدم لا يصلح علة كما ذكر
وهذه المنافاة اعم من المنافاة في الصلاحية
من وجه لان في منع الصلاحية منع تعلق الحكم
ولا يلزم من منع تعلق الحكم منع الصلاحية في
نفس الامر وقد يمنع الصلاحية عن وصف بجعل
علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة
في الاصل قوله وفساد الوضع وهو ان تكون
العلة مقتضية نقيض الحكم المدعى بنفي او اثبات
وهو يبطل العلية بالكلية اذ الشيء لا يقتضي
النقيضين وهذا فوق المناقضة اذ هي خلل يمكن
الاحتراز عنها بزيادة قيد يندفع به النقض
وهذا افساد القاعدة بالكلية وذلك كتعليل
الشافعية لايجاب العرقة بين الزوجين باسلام

احدهما بانه يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة
في غير المدخول بها من غير توقف على اباية الاسلام
وقضاء القاضي وانقضاء العدة كالردة احدهما قبل
الدخول وعن قولنا هذا التعليل فاسد لوضعه
لان الاسلام يقتضي عصمة المعقود بالنص لا قطعها
وكذا تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما في
المدخول بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد
الدخول يتاكد فيتاخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق
فاسد في وضعه لان الردة تقتضي القطع فلا يصلح
ان يجعل مخرجا كالمعدوم لحكم بقاء النكاح فصار لا
تعليل هنا بالارتداد فلا فساد وضع لانهم لا يقولون
ان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقولون ان
الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم
كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه
ثم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة
لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع منافيه
لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع
الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هذا
بيان ان الحكم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه
قوله والمناقضة هي بيان تخلف الحكم عن الوصف
المدعى علة سواء كان لمانع او لامر من لا يجوز تخصيص

العلة عندهم جوزه ان لم يكن لمانع يكون مناقضة
والا فلا بل يكون تخصيصا للعلة ومثال ذلك
فيما عدل الشافعي على ما نقل عنه في اشتراط
النية في الوضوء والتيمم بانهما طهارة صلاة
فكيف افترقتا في النية فاورد عليه النقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة صلاة
ايضا مع عدم اشتراط النية فيهما اجماعا فيحتاج
المعلل الى بيان المعنى الفقهي المؤثر لانتقاض
الطرد الذي تمسك به بل هذه الوجوه الاربعة
المذكورة كلها تلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
قوله واما المؤثرة لما فرغ من بيان دفع العلل
الطردية شرع في بيان دفع العلل المؤثرة وهي
التي ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فلما كانت
هذه الادلة غير محتملة للمناقضة وكذا لفساد الوضع
اثبت بها ايضا معتملا للمناقضة وكذا لفساد الوضع
لانه يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء
ويقتضيه فلم يبق للسايل بعد الممانعة الا
المعارضة اذ قد تقع المعارضة بين النصوص
لجهلنا بالناسخ من المنسوخ قوله لكنه اذا تصور
مناقضة يجب دفعه الى اخره ذهب بعض اصحابنا
الى ان المناقضة وفساد الوضع قد يردان على

العلة المؤثرة لان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فلا
يكون النقض على علة الشرع حقيقة بل على ما يترتب
المجيب علة وهذا وجه حسن فاذا اورد النقض
الصوري يجب دفعه بوجوه اربعة الاول الدفع
بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض
كما اذا قال المعلل في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا
كالبول فاورد عليه السايل نقضا ما اذا لم يسل
من رأس الجرح فانه خارج نجس كما في السبيلين
وليس بحدث فيندفع بان يقول لا نسلم ان ذلك
خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى
مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها بخلاف السبيلين فان ظهور القليل هو الخروج
الثاني الدفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو
منع المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو
التاثير بان يقول لا نسلم وجود ذلك المعنى في
صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة كما
يقول السايل في هذه الصورة لا نسلم ان المعنى
الثابت بدلالة وصف الخروج وهو التاثير في وجوب
غسل ذلك الموضع موجود هنا فان الخروج انما

يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس موضعه
حتى وجب غسله لتطهيره للصلاة بالاجماع وثبوت
التنجس في البدن باعتبار ما يخرج منه من النجاسة
لا يتجزى في حق ادآء الصلاة لان بعض بدن
الانسان اذا اتصف بصفة حقيقة يتصف الكل
بها حكما كالعلم والجهل فلما وجب غسل ذلك الموضع
منه للصلاة وجب غسل كل البدن الا ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج فيما يكثر
وقوعه وفيما اذا لم يسل لم يتنجس محله حتى لم
يجب تطهيره بالاجماع قليلا كان او كثيرا فلم يجب
تطهير كل البدن لبصار الى الاقتصار فكان عدم
الحكم في صورة النقض لعدم العلة على الوجهين
جميعا اما على الوجه الاول فلعدم الخروج واما على
الوجه الثاني فلعدم التنجس لعدم الخروج ثم اعلم
انه لما كان وجوب غسل المخرج بعد السيلان عند
ارادة الصلاة لازما شرعا للتنجس الذي المعنى
الثابت بالوصف دلالة حقيقة عبر عنه في قوله
وهو وجوب غسل ذلك الموضع وقوله فيه اي
بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف مجموع بيان
ان وجوب غسل المخرج هو الذي صار خروج النجس
علة لايجاب طهارة كل البدن وقوله من حيث ان

وجوب

وجوب التطهير في البدن بيان لسبب ايجاب طهارة
كل البدن به وقوله باعتبار ما يكون منه احتراز
عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل
ذلك الموضع فقط وقوله وهنالك اي فيما اذا لم
يسل لم يجب غسل ذلك الموضع اي موضع ما لم
يسل وهو موضع الظهور بيان عدم ذلك المعنى
الثابت بالوصف دلالة في صورة النقض وقوله
فانعدم الحكم نتيجة الوجهين معا قوله ويورد عليه
شروع في بيان الوجه الثالث من وجوه الدفع
وهو الدفع بالحكم وهو ان يقول ليس الحكم المطلوب
بالوصف متخلفا في صورة النقض بل هو موجود
فيه كما اذا أورد السايل على التعليل المذكور
في المسيلة المذكورة المخرج السايل نقضا بما
يخرج من جرحه خارج نجس مع انه ليس بحدث
مادام الوقت باقيا وحينئذ يلزم عدم التسوية
بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم فلا
يصح القياس فيدفعه بمنع تخلف الحكم ببيان
انه حدث موجب للتطهير ولهذا تجب الطهارة
عليه بعد خروج الوقت بذلك الخروج لا خروج
الوقت لانه ليس بحدث بالاجماع غاية ما في
الباب انه تأخر حكمه ضرورة الخروج عن عهدة

التكليف كما تأخر حكم البيع بشرط الخيار ضرورة
الحاجة وتأخر الحكم عن العلة لا يكون منافضة
والوجه الرابع الدفع بالغرض من التعليل بمنع
عدم حصول الغرض المطلوب من هذا التعليل
لان التعليل ما شرع الا لغرض فيصح الدفع به
كما يقال هنا الغرض من هذا التعليل التسوية
بين الخارجين من غير السبيلين ومن السبيلين
في كونهما حدثا وقد استويا في ذلك لان البول
الذي هو حدث اجماعا اذا لزم اي استمر يصير
عفوا حال قيام وقت الصلاة ضرورة توجه
الخطاب فكذا الدم الملحق به تحقيقا
للتسوية بينهما حالتي الاختيار والاضطرار كما
هو مقتضى القياس وقوله وذلك حدث اي
الدم بيان التسوية قوله واما المعارضة الى اخره
لما ذكر ان ليس للمستدل في العلل الموثرة بعد
الممانعة سوى المعارضة شرع في بيانها ببيان
اقسامها وهي عبارة عن تسليم دليل المعلل
ومنع مدلوله باقامة الدليل على خلافه وهو
انواع احوال المعارض فلهذا اخره عن جميع
وجوه الدفع وصورته ان يقول ما ذكرته من
الوصف وان دل على ثبوت الحكم المطلوب فعندك

وصف

وصف اخر يعارضه وقد اختلف في قبولها والمختار
انه مقبول لان العلة لا تتم حجة حالم يسلم عن
المعارضة كالقران صار حجة عن السلامة عن
المعارضة ثم ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا
اصطلاحا كما توهم نوعان معارضة فيها منافضة
وهي المقابلة بالتعليل المبطل لتعليل المعلل
سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ولما
كان المنافضة ضمنية قبل هذا النوع على العلل
المؤثرة وان كانت لا تقبلها ابتداء ولهذا قدم
اسم المعارضة على اسم المنافضة وكم من شئ
يثبت ضمنا ومعارضة خالصة وهي المصطلح
الذي ذكرنا انما سميت بذلك لخلوها عن ابطال
دليل العلل وانما قدم الاول على الثاني لانه
ابعد من الانتقال من الانكار الى الدعوى واظهر
في هدم دليل الخصم وامنع من الترجيح والاول
نوعان ايضا القلب او العكس والقلب تغيير
التعليل الى صيغة تخالف الصيغة الاولى وهو
نوعان ايضا احدهما قلب العلة حكما والحكم علة
على مثال قلب الاناء وهو جعل منكوسا فان
العلة لكونها اصلا للحكم كان اعلى منه فجعلها
حكما وجعل علة تنكيس وانما كان هذا معارضة

لانه أبدي فيه علة أخرى في الاصل يوجب خلاف
حكم المعلل فيها مناقضة لانه يبطل به علة الخصم
حيث جعلت حكما وهذا القلب انما يتحقق أن لو
علل المجيب في الاصل لحكم بحكم أخر فيه ثم عدي
اليه الفرع لان كل واحد منهما كما استقام ان يكون
علة استقام ان يكون حكما اما اذا علل بوصف
محض لا يمكن هذا القلب لان الوصف المحض لا يقبل
ان يجعل حكما فان امكن الانقلاب خرج المقيس
عليه من ان يكون مقيسا عليه للمستدل فبطل
القياس كقول الشافعية في وجوب رجم الذمي
الحر الثيب اذا زنى الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة اجماعا فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد
المائة علة لوجوب الرجم ولم يجعلوا الاسلام علة
شرطا لاحصان الزنى وهذا لان جلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجبت
في البكر غايته وجبت في الثيب ايضا غايته
ولما كان جلد المائة جزاء الاحرار لهذا لم يرجم
الثيب من العبيد لعدم جلد المائة في ابكارهم
بل يجلد خمسين استغنى عن قيد الحرية
في التعليل قلنا لا نسلم ان المسلمين يرجم ثيبهم
لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه

يرجم

يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي والغني في
ذلك ان الترجمة من أقوى وجوه التعزيرات فنناط
باغلظ الجنايات وذا انما يكون عند توافر النعم
والاسلام أعلاها فلا يرجم الذمي قوله والمخلص
لا يريد به الجواب عن هذا القلب ودفعه بعد
وروده بل اراد به الاحتراز عن وروده يعني
اذا اراد أن لا يرد عليه هذا القلب فطريقه
أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال بثبوت احدهما
على ثبوت الاخر لا على وجه التعليل اذ لا امتناع
في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد
التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد
مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص انما يتم
عند تساوي الحكمين يعني ان يكون ثبوت
كل منهما مستلزما لثبوت الاخر كالتوامين يثبت
حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر بخلاف
الجلد والرجم اذ لا مساواة بينهما من حيث
الذات وهو ظاهر ولا من حيث الشرط فان النيابة
شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط النيابة
جاز ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال
بثبوت احدهما على الاخر قوله والثاني اي النوع
الثاني من القلب هو ان يجعل المعترض وصف

القلب

المعلل شاهدا عليه اي بحجة بعد ان يكون شاهدا
له كغلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا
فان ظهر الوصف كان الي المعترض معرضا عنه معللا
علي المعلل فصار وجهه اليه معللا عليه بحجة له
معرضا عن المعلل حجة عليه وهذه معارضة من
حيث انه ابدي علة اخري وهي مناقضة من حيث
انه نقض عليه اذ الدليل الواحد الصحيح لا يقوم
علي النقيضين وليس احد الحكمين اولي من الاخر
فسقط اعتباره وبطل التمسك به الا ان هذا النوع
من القلب لا يكون الا بوصف زايد علي الوصف
الذي ذكره ولم يتعرض له الخصم وفيه تفسير وتقرير
لذلك الوصف المذكور لا تغيير له حتي يجعل شيئا
آخر ويتوهم انه من باب المعارضة الخالصة
لا من باب القلب لكون شرط القلب تعليق الحكم
بعين وصف المعلل كقول الشافعية في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادي الا بتعيين
النية كصوم القضا فقلنا انه صوم فرض فيستغني
عن تعيين النية بعد تعيينه الا ان التعيين
في المتنازع فيه بتعيين الشارع قبل الشروع وفي
المقيس عليه بشروع الشارع حيزنا علي وصف
الخصم وصف التعيين لان المتنازع فيه صوم فرض

معين

معينا شرعا في وقته لا يحتمل غيره فكان نظيره من
القضا ما تعين بالشروع فيه قيل لعاذل ان يقول
لو كان علة المعلل مؤثرة لم يرد عليه القلب
بنوعيه الا ان فيه مناقضة وهي لا تحتملها والا لما
قلب في العلل المؤثرة والجواب ان يقال انما جاز
القلب لكونه معارضة مخصوصة وجهة المناقضة
فيه مرجوحة والتحقيق انه ربما يظن ظهور التاثير
ولا تاثير وربما يدخل القلب علي المؤثر وليس بذلك
في التحقيق قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر
ذكر بعض العلما نوعا آخر من القلب يسمي قلب
التسوية والعكس ايضا وهو ان يثبت المعترض
حكما آخر غير حكم المعلل فاشار المصنف الي ان هذا
النوع من القلب ضعيف لا شتغاله بما ليس بصدده
وهو اثبات حكم اخر دون القلب الصحيح الذي
هو المذكور بنوعيه كقول الشافعية في ان الفعل
لا يلزم بالشروع هذه عبادة لا تقضي في فاسدها
اي لا يجب المضي فيها عند فسادها فلا يلزم
بالشروع فيها كالوضو لما لم يمض في فاسدها لم يلزم
بالشروع وعكسه الحج فيقال لهم لما كان المذكور
كذلك وجب ان يستوي في النفل كمال النذر والشروع
كما استوي كمالهما في الوضو حتي لم يلزم بهما الا ت

الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة موأمين لا ينفصل
احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله
فلزمه الوفا لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع
عزم على الابقا فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن
البطلان المنهي بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ثم
الاستوا اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول
باطل لوجوب النفل بالنذر بالاجماع فتعين الثاني
وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
الحكم المعلل فقد جعل المعترض الوصف المذكور
شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم وهو وجوب
استوا عملين ولزم منه كون الشروع في النفل
ملزما وفي ما ادعاه المعلل بعد ان كان شاهدا
له وقلت ايضا تسوية المعلل بين الاصل والفرع
في حكم عدم اللزوم بالشروع وردها على خلاف سنن
الاصل وهذا النوع من القلب ضعيف لوجهين
احدهما ان السايل لما جا بحكم اخر وهو التسوية
غير ما نفاه المعلل لم يتحقق المناقضة التي هي
شرط صحة القلب واعترض عليه بان لهم ان يقولوا
ليس تناقض ذاتا شرط صحة القلب بل يكفي انتفا
الجمع بينهما بدليل منفصل كما في صحته وقد وجد
لان ثبوت الاستوا مستلزم لانتفا مدعي المستدل

كما ذكرنا

كما ذكرنا والجواب عنه ان اثبات التسوية المستلزمة
لانتفاء المدعى انما يكفي لصحة المناقضة اذا كان
الدليل صحيحا في نفسه وقياس المعترض في هذه
المسئلة غير صحيح اذ هو اثبات حكم الاصل في الفرع
ولم يرد في هذا الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستوا في الاصل اعني الوضوء بطريق شمول الوجود
اي عدم الوجوب بالنذر والشروع معا وفي الفرع
اعني النفل بطريق شمول الوجود اي الوجوب بالنذر
والشروع جميعا فلا مماثلة فلا قياس وانما يستقيم
هذا ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك
والثاني ان المعلل جا بحكم مفسر وهو بقي اللزوم
بالشروع والمعترض بحكم مجمل وهو الاستوا المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والمجمل لا يعارض
المفسر قوله والثاني المعارضة الخالصة وهي
المعارضة الخالصة مطلقا سوا كانت مقبولة او
مردودة ليتناول النوع الثاني منها بوجهان
احدهما في حكم الفرع وليس بمعارضة في الحكم وهو
صحيح سوا عارضه بعينه ذلك الحكم في ذلك المحل بلا
زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة ويفسد طريق
العمل الا بترجيح كقول الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فيعارض بانه مسح في الوضوء

فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف أو بزيادة هي
تفسير للاول وقعت بيانا كما اذا عارضتا في مسئلة
المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليث بعد
اكماله كالغسل وهذه الزيادة وهي قوله بعد اكماله
تفسير للحكم المتنازع فيه اذ الخلاف في التثليث بعد
اكماله للعرض في محله وهو الاستيعاب وهذا احد
وجهي القلب فايراد المصنف هذا متابعا للامام
فخر الاسلام من قبيل المعارضة الخالصة مشكل
واعتذار المصنف عنه بان القلب معارضة ذاتا
وما قضاه ضمنا فاورد هنا نظرا الى ذاتها لا
الى ما في ضمنها لا يقبل اذ لا يصدق عليه الخلوص
مع كونها متضمنة للمناقضة والا لابقي الفرق
بين النوعين او بزيادة هي تغيير للاول وفيه
نفي لما اثبته الاول او اثبات لما نفاه الاول
كقولنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب
والجد من الاولياء عند عدمهما على تزويج الصغيرة
انها صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي
لها اب بعلة القصر فيقول المعترض هذه صغيرة
فلا تولى عليها بولاية الاخوة كمالها فانه لا ولاية
للاخ على مالها اجماعا لقصور الشفقة فالمعلل
اثبت اصل الولاية والمعترض نفي الولاية بسبب

خاص

خاص وهو الاخوة فنفيه تغيير لمحل النزاع بالتقييد
فلم يكن قدحا في كلام المعلل لكن لزم منه نفي مدعي
المعلل الان الولاية اذا لم تثبت للاخ لا تثبت
لغيره اجماعا لكونه اقرب القرابات بعد الولادة
ففي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ومسئلة
فيستلزم نفي اصل الولاية فتصح هذه المعارضة
من هذا الوجه قوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول
او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة
وهذا نوع ثان من نوعي العكس الذي ذكر مثاله
في قولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك
شراءه كالمسلم فيعارضه السائل بقوله لما ملك
بيعه وجب ان يستوي حكم شرائه ابتداء وحكم
استدامة الملك فيه قياسا على المسلم ثم هذا
لا يقرر على الملك ولا يستدام بل يرد عليه فكذلك
يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما حق المسلم
ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل بالتعليل
وهو التسوية بين اصل الشراء وبين تقرير
الملك اذ هي حكم احرم يتعرض له فتكون فاسدة
لكن تحت هذه التسوية دفع الحكم الاول لانها
اذا ثبتت لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة
عند اثبات التسوية بينهما قوله او في حكم غير الاول

اي يعارضه بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيه اي في هذا الحكم نفي الحكم الاول معنى كما في قوله الامام في المراة التي اخبرت بموت زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح ولو عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد لكن تزوج امراة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم لان المستدل عمل لاثباته من الاول والمعترض لاثباته من الثاني فينبغي ان يعلل لنفيه من الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد ويحصل المعارضة الا ان فيها صحة من وجه لان النسب لو ثبت من الثاني لا يثبت من الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين والفرق بين هذا القسم وبين ما تقدم ظاهر لان محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا القسم وفيما تقدم واحد قوله والثاني في علة الاصل بابداء علة اخرى فيه غير موجوده في الفرع الذي وقع النزاع فيه وهذه المعارضة باطلة سواء كان التعليل بمعنى لا يتعدى كما قلنا في الذهب والفضة ان جريان الربا فيهما معلول بعلة القدر والجنس فمعارضه

الخصم

الخصم بانه معلول بالثمنية او يتعدى الى فصل مجمع عليه كما علل بالقدر والجنس ايضا في الحنطة جريان الربا في الجص فعارضه السائل بان العلة في الاصل الاقتيات فهذا معنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز او الى فصل مختلف فيه كما لو عارض الخصم هنا بان العلة في الاصل الطعم فهذا معنى يتعدى الى فصل مختلف فيه وهو القليل من الطعام اما بطلان الاول فظاهر لبطلان التعليل بما لا يتعدى وكذا الثاني والثالث لعدم اتصال هذه المعارضة بمحل النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وقد ثبت ان عدم العلة المخصوصة لا يوجب عدم الحكم لوله وكل كلام صحيح الى اخره لما ابطل المعارضة التي تسمى بالمفارقة عند الجمهور اراد ان يبين وجه ايراده على الشكل المقبول اذ ربما يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه فقاله وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه صح واصل وضعه لذكره اصحاب الجدل على سبيل المفارقة فلا يقبل منه فذكره على سبيل المبالغة ليكون مقبولا على حد الافكار حتى يبين المعدل تاثير علته كقول السكاكي في قولهم لو اعتق الراهن عبد الرهن

يبطل كالبيع بغير الإذن لان الاعتاق تصرف يلاقي
حق المرتهن بالابطال بغير رضاه وهو البيع بالدين
عندهم والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كبيع
الراهن عبد الرهن بغير الإذن فقال اهل الطرد
ومن اصحابنا الفرق بين العتق والبيع بيّن لان
البيع يحتمل الفسخ بعد العقد فيتمكن القول بانعقاده
على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق
فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق
المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا
الكلام لما كان صحيحا في نفسه فالوجه ان يذكر
على سبيل الممانعة في الحكم حتى يقبل وهو ان
يقال ان من شرط صحة القياس تعدية حكم الاصل
بعينه من غير تغيير له ونحن نمنع وجود هذا
الشرط هنا لان حكم الاصل هو توقف التصرف
الذي يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد انعقاده
حتى لو اجاز المرتهن نفذ وقد حكمت في الفرع
ببطلان التصرف الذي لا يحتمل الرد والفسخ من
اصله حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك
وحكم البطلان غير حكم التوقف فيبطل القياس
من اصله قوله واذا اقامت المعارضة الى آخره
لما فرغ من بيان المعارضة واقسامها شرع

في بيان المخلص عنها بعد تحققها وهو الترجيح فقال
اذا اقامت المعارضة اي تحققت لم يندفع بطريق
من الطرق المسلوكة في الدفع من الممانعة والقلب
كان سبيل المجيب في دفعها الترجيح فان لم يتأت
لم صار منقطعا وانما يتأتى الترجيح اذا لم يتساويا
قوة والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا وفي
الاصطلاح اظهار زيادة قوة احدى العلتين
على الاخرى عند التعارض صورة او لتسمي تلك
الزيادة رجحانا ولما كانت تلك الزيادة التي هي
سبب الترجيح بحيث لا يحصل بدونها عرفها
بقوله هو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر
وصفا فلا حاجة الى ما يقال ان الضمير راجع الى
الرجحان او يحمل على حذف المضاف اي اظهار فضل
وقوله وصفا تمييز يعني ان الترجيح انما يقع بما
كان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا
بنفسه مما تقوم به المعارضة بوجه لانه مأخوذ
من رجحان الميزان وذلك بان يستوي الكفتان
بما يقوم به التعارض ثم ينضم الى احدهما شيء
لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن عرفا لان
الاصل كالشعيرة المضمومة الى المائة المقابلة
بالمائة ولان الترجيح يقع بالوصف لا بالاصل

قالوا لا يترجح قياس على قياس بقياس آخر مثله
وكذا الكتاب والسنة وانما يترجح القياس على مثله
بقوة الاثر ونحوها والنص بكونه محكما ونحوه والحديث
بذلك وبفقه الراوي ونحوه وكذلك لا يترجح صاحب
الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى تكون
الدية عليهما نصفين اذا مات المجروح بجرحهما خطأ
لان كل جرح علة تامة فلا يكون لزيادة العدد عبرة
وهذا معنى قولهم العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات
وانما يترجح بعضها على بعض بقوة فيها كحز رقبة
وقطع يد فيضاف القتل الى الحز دون القاطع للخلف
الموت من الثاني دون الاول فان قلت سلمنا
انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط
فلم لم يعتبر موجبه لتوزيع الدية على الجراحات
كما في تعدد الجناة قلت لان الانسان قد يموت
من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة
فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة
واحدة كما في مسئلة الشفعة وهي دار بين
ثلاثة لاحدهم نصفها والآخر ثلثها والثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب
الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على
الآخر حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاجماع

لان

لان كل جزء من اجزاء سببهما علة مستقلة باستحقاق
شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث
الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فثبت لكل واحد
منهما الكل بقدر ملكهما عند الشافعي فيكون الثلثان
اخر حق الشفعة من مرافق الملك وثمراته كالثمر
للشجر فينقسم بقدر الملك وعندنا يثبت انصافا
لان علة الاستحقاق هي الشركة وفي كل جزء يوجد
تامة والجواب عما قاله ان ملك الدار المشفوعة
علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد
منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتأثير العلة
الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد
الله تعالى عقيبها كما تقرر في موضعه فلا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على
الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل
مجموع الملك علة الحكم فينقسم احاد الحكم على اجزاء
العلة وجعل كل جزء علة كل جزء من المعلول نصب
الشرع بالرأي وهو غير جايز وهذا معنى قوله
وكذا الشفيعان في الشقص الشايع المبيع نسبتهما
متفاوتة سواء فافهم قوله وما يقع به الترجيح اي
الاوصاف التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في
القياسات اربعة اقسام الاول قوة الاثر بان كان

احد القياسين المتعارضين أقوى تأثيرا من الآخر
لان الوصف انما يصير حجة للتأثير فبهما كان الاثر
اقوى كان العمل به أولى لوكادة في نفس الحجة
كما لا استحسان في معارضة القياس بعدم أقواهما
اثرا كما مر فان قلت الشهادة انما جعلت حجة بسبب
العدالة ثم هي لم تترجح بقوة العدالة قلت لا نسلم
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت
وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق
وقد حصل باصل العدالة ولو سلم فلا نسلم انها
مما تختلف بالضعف والشدة لانها عبارة عن
الانزجار عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة ولو سلم
التفاوت فيها لكن الوقوف على الزيادة متعذر
لكونها امرا مبطنا فلم يمكن اعتبارها في تاثير
الحجة الثاني قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود
به اي على الحكم الذي شهد بثبوته والمراد به كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في جنس هذا الحكم
لان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب او
السنة او الاجماع فاذا ازداد الوصف ثباتا على
الحكم ازداد قوة بمقتضى معناه الذي صار به حجة
وصور رجوع الكرة الى هذه الادلة كقولنا في صوم
رمضان انه متعين فانه اولى واثبت في سقوط

التعيين

التعيين من قول الشافعية انه صوم فرض فلا
دلالة التعيين لان الفرضية لا توجب الا الامتثال
بالمامور به لا التعيين فان الخ يصح مطلقا النية
وفية الفعل عندهم فيكون اكثره مختصا ببعض
العبادات ولما سقوط التعيين فلازم لكل متعين
حتى لورد الوديعة او المغصوب الى المالك اورد
المبيع الى البايع في البيع الفاسد لا يشترط تعين
هذه الاشياء بل باي طريق وجد الرد يقع عن الجهة
المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا ولو ادى الدين
يشترط التعيين لعدم تعين المحل لذلك والثالث
كثرة الاصول وهي عبارة عن كثرة نظاير ما وجد
فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير
وكثرة النظاير توجب زيادة توكيد للوصف المؤثر
ولزوم الحكم فيحدث به قوة مرجحة فيكون هذا
القسم قريبا من الثاني لان قوة ثبات الوصف
على الحكم انما يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد
في صور كثيرة كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبائر
والجوارب ولم يشهد لوصف الخفة وهو الركنية
الا الغسل فرجحنا عليه والفرق بين القسمين الاخيرين
ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول

وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي هذا القسم
بنفس كثرة الاصول وهو المؤثر والتحقيق ان
الثلاثة راجعة الى قوة الاثر لكن شدة الاثر
بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم
وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف بينهما
الا بحسب الاعتبار ولهذا قيل قلما يوجد نوع من
هذه الانواع الثلاثة الا وتتبعه الاخران فان
قلت الترجيح بكثرة الاصول بمنزلة ترجيح قياس
على اخر بتيامين وهو غير صحيح كما مر قلت انما
لا يجوز ذلك باعتبار ان كل قياس علة على حدة
وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا
ان اصوله كثيرة فيكون من جنس ترجيح القوي
على غير القوي لا من جنس ترجيح العلل على
علة واحدة والرابع عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف ويسمى الترجيح بالانعكاس كقولنا في
مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره ينعكس الى
ان ما ليس بمسح يسن تكراره خلاف قوله انه
ركن فيسن تكراره لان عكسه وهو ما ليس
بركن لا يسن تكراره غير صادق لانتقاضه
بالمضمضة والاستنشاق وهذا اضعف وجوه
الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب

عدم

عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لكن الحكم اذا تعلق
بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته
حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا
فيه قوله واذا تعارض ضربا ترجيح الى اخره التعارض
كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك
يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما
لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مضادة
الاول كان الرجحان في الذات احق بالاعتبار من
الرجحان في الحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
من الترجيح بالوصف العارض لان الحال قائمة
بالذات تابعة لها فلو اعتبرنا الحال على مضادة
الذات لكان التبع مبطلا للاصل ولان الذات اسبق
وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير
بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت
هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر
كحال الاب وذات الابن فلا يكون تابعا له فلم يصح
مبطلا لشيء ليس هو تابعا له قلت الاصل اصل
والتبع تبع فالوصف الذاتي اصل والوصف العرضي
تبع كيف كان فعلى ان الكلام في ذات الشيء وحاله

لا في حال شيء بخصوصه آخر غير تابع له فقوله
فينقطع حق المالك فرع على الاصل المذكور وعلة
انقطاع حق المالك من الغير الى القيمة اذا تغير
بصنع الغاصب فيه خياطة او طبخا او سويقا بحيث
يزداد به قيمة العين فان كلا من الوصف الحادث
والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد
من تملك احدهما بالقيمة فرجح علما وثانيا حق
الغاصب لانه قائم من كل وجه اذ الحادث بفعله
وهو الصنعة موجود من كل وجه على الوجه الذي
حدث بلا تغيير وهو المراد بقوله لان الصنعة
قائمة بذاتها وحق المغصوب منه قائم من وجه
هالك من وجه لتبدل الاسم والمقصود بالصنعة
والشافعي عليه الرحمة رجح حق المغصوب منه لكون
الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له باقية ببقائه والعين
قائمة بنفسها باقية بذاتها فيبقى على ملكه وتتبعه
الصنعة وما ذكرنا من الترجيح اولى لانه باعتبار
الوجود وهو معنى يرجع الى الذات وما ذكره باعتبار
البقاء والبقاء بعد الوجود قوله والترجيح بغلبة
الاشباه لما فرغ من وجوه الترجيحات الصحيحة
شرع في بيان الترجيحات المردودة وذلك اربعة

الاول

الاول الترجيح بكثرة الادلة كما ذكرنا اول فصل
الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو
ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه
واحد وبالاصل الاخر شبه من وجهين او اكثر
مثاله قول الشافعية الاخ يشبه المولى من وجه
وهو المحرمية وابن العم يرجح عليه بوضع الزكاة
وحل الخلوة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا الشبه اولى بالاعتبار
فلا يعتق بالشراء كابن العم الثالث الترجيح بعموم
الوصف كترجيحهم التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لعموم وصف
الطعم القليل والكثير الرابع الترجيح بقلة الاوصاف
وبساطة العلة كترجيح وصف الطعم ايضا على القدر
والجنس وهذه التراجيح صحيحة عند عامة
الشافعية لافادته زيادة الظن عند كثرة الاشباه
كما عند كثرة الاصول وزيادة الفائدة الثالث
وسهولة الاثبات والبعد عن الخلاف في الرابع
وعندنا فاسدة لان العبرة في باب القياس لمعنى
الوصف وهو قوته وتاثيره لا لصورته وهي تكثر
الاوصاف او تكثير محال الوصف او قلة اجزائه
وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له

وقلة الأحاد فيه بمنزلة الإيجاز في النص والاختلاف
في عدم ترجيح الخاص الموجز على المطنب والعام
على الخاص مثل عند الشافعي يقدم الخاص على
العام وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الأصول فان هناك
الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم واما ههنا فالاصل واحد
والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على
حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة قال صاحب التلويح لقائل
ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين
في التاثير او الملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما
بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف
واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم
المؤثر وان كان الاخر اكثر واعم او ابسط ويمكن
ان يجاب عنه بانا سلمنا ان الكلام على تقدير
التساوي لكن النزاع في ان كون احدهما اعم او
اكثر او ابسط هل يوجب القوة المرجحة ام لا
فيمنعه علما وثانيا على ان العام لا يترجح على الخاص
بالاتفاق فلا يتوجه عليه المنع المذكور قوله
واذا ثبت دفع العلل اي اذا اندفعت علة
المعلل بما اورده السائل من وجوه الدفع ولم

يمكنه الترجيح اما ان ينقطع او يضطر الى الانتقال
من كلام اليه اخر وهو على اربعة اوجه الاول
الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة
الاولى وهذا انما يتحقق في المناظرة لان
السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم
يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا علل لنفي
الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة بكونه مسلطا على الاستهلاك ومنعه
الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا
فيكون له ولاية ذلك لاثبات الحكم باثبات
علته ولا يكون منقطعا ما دام يسعى فيه الثاني
الانتقال من حكم الى حكم اخر لاثبات العلة
الاولى مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة
اليمين ان الكتابة عقد فك ونفسخ فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع
والاجارة فان قال السائل انا اقول بموجب
هذه العلة فحدي لا يمنع الكتابة عن الصرف
الى الكفارة لكن المانع نقصان تمكن في الرق
بسبب هذا العقد فيقول وجب بهذه العلة
ان لا يتمكن نقصان في الرق بالكتابة لان ما تمكن

نقصانا في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فقد أثبت الحكم
الثاني بالعلة الاولى والثالث الانتقال من حكم الى
حكم آخر وعلة اخرى وذلك بان لا يمكن اثبات الحكم
الثاني بالعلة الاولى فيزيد اثباته بعلة اخرى
كما في هذا المثال فانه لما قال عندك لا يمنع هذا
العقد لكن المانع نقصان الرق علمنا بوصف آخر
بان قلنا مثلا هذا عقد معاملة او معاوضة فوجب
أن لا يوجب نقصانا في الرق وهذان القسمان انما
يتحققان في القول بموجب العلة لان السايل لما
سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع
في حكم اخر لم يتم غرض المعلل فلم يكن له بد من اثباته
فينتقل الى اثباته بالعلة الاولى ان امكنه ذلك
او الى علة اخرى فلا يكون انقطاعا وعلى هذا
لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف
ليدل عليه وجه لا يحتاج الى الانتقال والرابع
الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذا انما يتحقق في فساد
الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعها ببيان
المكابرة والتاثير وهذا القسم مستحسن عند بعض
اصل النظر كما في قصة الخليل في محاجة النمرود فانه
عليه السلام انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك

العلم

الحكم بتبيينه بقوله فان الله يأتي بالشمس من
المشرق فأت بها من المغرب الآن الصحيح ان هذا
غير مقبول بل يعد انقطاعا لظهور عجز المعلل عن
اثبات المدعى ولانه لو صح لتطاول الكلام من غير
حصول الغرض ولانتهى المناظرة والجواب عن
قصة الخليل عليه السلام ان هذه المحاجة ليست
من قبيل الانتقال لان الحجة الاولى كانت ملزمة
للعين منعه اياه لانه عليه السلام اراد بقوله
ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
ومعارضة العين باطلاق احد المسجونين او قتل
الاخر كما نقل عنه باطلة لا يخفى على احد لكن الحاضرين
لما كانوا ضعفة القلوب واصحاب الظواهر خاف
عليه السلام الالتباس عليهم فانتقل من الحجة
الاولى مع كونها كافية الى حجة اخرى خالية عن
الاشتباه على العامة لبهت الذي كفر وهذا من
قبيل ضم حجة ظاهرة الى حجة خفية لا من الانتقال

قوله فصل لما ثبت لما فرغ من بيان
جملة ما ثبت بالحج

قوله فصل لما ثبت لما فرغ من بيان جملة ما ثبت بالحج الشرعية شرع في بيان جملة ما ثبت بالحج من الكتاب والسنة والاجماع وهي شبان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من الاسباب والعلل والشروط وانما يقع التعليل

لاجل القياس و تعدية الحكم بعد معرفة هذه الجملة
لان التعليل لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه
و شرطه بوصف معلوم و لا يتحقق ذلك الا بعد
معرفة هذه الجملة فالحقت بباب القياس تتميما
لقوله اما الاحكام فاربعة المراد بالحكم هنا ما
يتعلق به الخطاب اعم من ان يكون فعلا او لا
بدليل قوله وما اجتمع فيه الحقان وحق قائم بنفسه
و الحق هو الثابت الموجود من كل وجه ومنه السحر
حق اي موجود باثره والمراد من حقوق الله تعالى
على الخلوص ما يكون مستحقه هو الله تعالى وحق
العبد على الخلوص ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير لتعلق صيانة ماله بها قوله
وما اجتمعا فيه اي ما اجتمع فيه حق الله تعالى
وحق العبد والحاصل ان حق الله تعالى فيه غالب
كحد القذف فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف
فينتفع به العبد على الخلوص فيكون حقا له
و شرع زاجرا ايضا والمقصود من شرع الزواجر
اخلاء العالم عن الفساد الظاهر وهذا آية حق
الشرع ولما اجتمع فيه الحقان وتعارضا غلب
الشافعي حق العبد باعتبار حاجته وغلبنا حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه

قوله

قوله فيصير مدعيا ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية
للعبد في استيفاء حق الشرع الا بما ذكره وفائدة
الخلاف تظهر في مسائل منها انه لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بكفو المقذوف ويجري فيه التداخل
حتى لو قذف جماعة او في كلمات متفرقة لا يجب
الا حد واحد عندنا خلافا للشافعي في كله قوله
وما اجتمعا فيه اي الحقان وحق العبد غالب
مثل القصاص فان القتل جناية على النفس
ولله تعالى فيها حق الاسترقاق كما ان للعبد
فيها حق الاستمتاع بها فانكانت العقوبة
الواجبة بسببها مستحقة على الحقين لكن حق العبد
فيه راجح ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض
بطريق الصلح ويواخذ السلطان به كاتلاف
المال ولا يواخذ بحد القذف والى رجحان حق العبد
اشار بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وفي
بعض الشروح استدل على رجحان حق العبد
بقوله لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى
المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد
فيه راجح واعلم ان هذا يفيد ان فيه حق العبد
لا انه راجح قوله كالايمان وفروعه اي الصلاة
والزكاة والصوم والحج والجهاد وسائر العبادات

وانما كانت فروع الايمان لعدم صحتها بدونه وصحته
بدونها قوله وهي انواع اي العبادات الخالصة
مطلقا ليتناول الايمان وفروعه فاصل الايمان
التصديق والاقرار ركن ملحق به وزوائده
الاعمال او تكرار الشهادة على ما قيل واصل الفروع
الصلاة والزكاة والصوم من اللواحق والسنن
والنوافل والاداب من الزوائد وتمام الكشف في
الكشف قوله وعقوبات كاملة اي محضة كالحدود
اي حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانها شرعت
لصيانة الانساب والاموال والعقول ولكونها
كاملة لوجوبها بجنايات كاملة لا يشوبها معنى
الاباحة وعقوبات قاصرة وتسمى اجزية فرقا
بين الكاملة وانما اختصت بهذه التسمية وان
كان لفظ الجزالغة تستدعي الكمال لغروض القصور
فيه باعتبار اطلاقه على العقوبة والمئونة بخلاف
اسم العقوبة فانه ينطلق على الكامل منها ومثالها
حرمان الميراث بالقتل فانه شرع جزاء على
مباشرة القتل المحظور وعقوبة لها على القاتل
وفيه معنى القصور في العقوبة من حيث ان
القاتل بالقتل ظاهر يدته والاثم يثبت بجناية
قاصرة وهو القتل خطأ قوله وعقوق والدة بين

المحظر والاباحة كالكفارات فان فيها معنى العبادة
لتاركها بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق
والصدقة ولهذا يشترط فيها النية ويجب فيها
بطريق الفتوى ومعنى العقوبة لانها لم تجب
مبتداة بل اجزية على افعال فيها معنى الحظر
كما هو حكم العقوبات فلم تجب على الصبي
والكافر والقاتل عمدا لعدم الفعل والتقصير
ووصف الكفر والكبيرة المحضة وجهة العبادة
في جميع الكفارات غالبة عندنا بدليل وجوبها
على اصحاب الاعذار كالخاطئ والناسي والمكره
والمعذور الا في كفارة الافطار فان جهة العقوبة
فيها غالبة ولهذا لا تجب على الخاطئ والناسي
قوله وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
اما كونها عبادة فلدلالة اسمها عليها وهي
الصدقة ولاشتراط النية في ادائها ووجوب
صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب
كالزكاة واما تضمنها معنى المؤنة فلوجوبها
بسبب راس يمونه ويلي عليه كالنفقة ولما
كان معنى العبادة راجحا فيها لما عرف من كثرة
الامارات عليها قلنا هي عبادة فيها معنى
المؤنة ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها

وانما كانت فروع الايمان لعدم صحتها بدونه وصحته
بدونها قوله وهي انواع اي العبادات الخالصة
مطلقا ليتناول الايمان وفروعه فاصل الايمان
التصديق والاقرار لكن تلحق به وزوائده
الاعمال او تكرار الشهادة على ما قيل واصل الفروع
الصلوة والزكوة والصوم من اللواحق والسنن
والنوافل والاداب من الزوائد وتمام الكشف في
الكشف قوله وعقوبات كاملة اي محضة كالحدود
اي حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانما شرعت
لصيانة الانساب والاموال والعقول فكونها
كاملة لوجوبها بجنايات كاملة لا ينفيها معنى
الاباحة وعقوبات قاصرة وتسمى اجزية فرق
بين الكاملة وانما اختصت بهذه التسمية وان
كان لفظ الجزاء لغة يستدعي الكمال لعروض القصور
فيه باعتبار اطلاقه على العقوبة والمئونة بخلاف
اسم العقوبة فانه ينطلق على الكامل منها مكالها
حرمان الميراث بالقتل فانه شرع جزاء على
مباشرة القتل المحظور وعقوبة لها على القاتل
وفيه معنى القصور في العقوبة من حيث ان
القتل بمثله ظاهر بدنه والاول ثبت بجناية
قاصرة وهو القتل خطأ قوله وعقوق دائرة بين

الحظر والاباحة كالكفارات فان فيها معنى العبادة
لتأديها بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق
والصدقة ولهذا يشترط فيها النية ويجب فيها
بطريق الفتوى ومعنى العقوبة لانها لم تجب
مبتدأة بل أجزية على افعال فيها معنى الحظر
كما هو حكم العقوبات فلم تجب على المسبب والصبي
والكافر والقاتل عمدا لعدم الفعل والقصير
وصف الكفر والكبيرة المحضة وجهة العبادة
في جميع الكفارات غالبة عندنا بدليل وجوبها
على اصحاب الاعذار كالخاطي والناسي والمكره
والمعذور الا في كفارة الافطار فان جهة العقوبة
فيها غالبة ولهذا لا تجب على الخاطي والناسي
قوله وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
اما كونها عبادة فلدلالة اسمها عليها وهي
الصدقة ولاشتراط النية في ادائها ووجوب
صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب
كالزكاة واما تضمنها معنى المؤنة فلوجوبها
بسبب راس يمونه ويلي عليه كالنفقة ولما
كان معنى العبادة راجحا فيها لما عرف من كثرة
الامارات عليها قلنا هي عبادة فيها معنى
المؤنة ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها

كمال الاهلية كما يشترط للعبادات الخالصة حتى
وجبت على الصبي والمجنون الخنثيين في مالهما
عند الشيخين كالنفقة المحارم يجب عليهما قوله ومؤنة
فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج وبيان معنى المؤنة فيها ان الله تعالى لما
قدر بقاء العالم الى الحين المعهود واليوم الموعود
وجعل الارض سببا لبقائه اذ القوت يخرج منها
فأوجب العشر والخراج عمارة لها اذ عمارتها ببقاء
من يدفع عن بيضة الاسلام يد الاعداء من
الاقوياء والمجاهدين والضعفاء والمجتهدين حتى
صارت الاراضي محمية عن الاعداء فصرف
الخراج الى المقاتلة والعشر الى الفقراء كفاية لهما
ليتمكنوا من اقامة النصرة بالطعن بالسنان
والدعا بالجنان واللسان على ما اشار اليه عليه
السلام انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم
صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى واما معنى
العبادة في العشر فلشبهها بالزكاة من حيث
اشتراط النماء وكون مصرفه مصرفها واما معنى
العقوبة في الخراج فباعتبار تعلقه بالتمكن من
الزراعة مع الاعراض عن الاسلام والديانة وهو
يصلح سببا للعقوبة والمذلة ووضع الخراج على

الاراضي

الاراضي مذلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية
على الرؤس لكن لما كان الارض اصلا والنما والتمكن
من الزراعة وصفا والحل والمصرف شرطا كان معنى
المؤنة التي هي باعتبار الارض اصلا فيها حتى
قلنا مؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى
العقوبة قوله وحق قايم بنفسه اي ثابت وجب
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف
ويجب عليه اداؤه طاعة كخمس الغنايم وهو
ما يأخذه المسلمون من الكفار بالاستيلاء والجهاد
وخمس المعادن وهو ما خلقه الله تعالى في الارض
من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس
فان الخمس حق ثبت لله تعالى لا حق لاحد فيه
بل الغنايم كلها حق الله تعالى لحصولها بسبب
الجهاد الذي هو حقه تعالى لكونه اعلاء كلمته
كما قال تعالى قل الانفال لله لكنه تعالى ذكر
توالد جعل اربعة الاخماس للغانمين منه منة
وتفضلا من غير ان يستوجبوا بالجهاد فلم يكن
الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل كان حقا
استبقاء لنفسه ليصرفه الى من شاء من خلقه
وبيان كون خمس المعادن حق الله تعالى ما
ذكره صاحب الهداية انها كانت في ايدي الكفار

ثم حوته أيدينا فكانت غنيمة والحاصل ان الغنيمة
على قسمين قسم يحصل بصنع العباد وقسم يحصل
لا بصنع العباد فوله وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرها كملك المبيع والثمن والنكاح
والطلاق وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فوله
وهذه الحقوق اشارة الى الحقوق المذكورة كلها
وتقسيم لها باعتبار آخر فوله فالايمان اصله
التصديق والاقرار قيل هذا على مذهب الفقها
فان كل واحد منهما ركن عندهم حتى لو صدق
ولم يقر باللسان مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا
خلافا للمتكلمين وان الاقرار عندهم شرط اجراء
الاحكام فوله ثم صار الاقرار اصلا مستندا اي
قائما بنفسه من غير اعتبار التصديق خلفا عنه
اي عن التصديق في احكام الدنيا حتى يحكم باسلام
من اقر متكرها في الدنيا ويجري عليه احكام الاسلام
وان عدم التصديق ثم صار اداء احد الابوين
في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير حتى يحكم
باسلامه وان لم يعقل تبعا لاحد الابوين لعجزه
عن ذلك وقصور عقله ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية احد الابوين في الصغير الذي
سبي وحده واخرج الى دار الاسلام وحده حتى

حكم

حكم باسلامه ثم تبعية السابي خلف عن تبعية الدار
حتى اذا وقع الصبي في قسم رجل من جند الاسلام
فمات قبل الاحراج من دار الحرب يصلى عليه
وليس هذا خلفا عن الخلف بل كله خلف عن اداء
الصغير لكن البعض مرتب على البعض فوله وكذلك
الطهارة بالماء الى اخره لا خلاف في ان الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن الخلاف في
ان هذا الخلف طهارة مطلقة ام ضرورية فعند
الشافعي ضرورية بمعنى ان الخلفية تثبت ضرورة
الحاجة الى اداء الصلاة واسقاط الفرضية عن
الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة
حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد ولم يعتبر
التيمم قبل الوقت وقبل الطلب ولم يجوز
للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه وجوز
التحري في اناءين احدهما نجس ولم يجوز التيمم
وعندنا طهارة مطلقة بمعنى ان الحدث يرتفع
بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت الحكم على الوجه
الذي يثبت بالاصل ما بقي التيمم فينعكس الحكم
في المسائل المذكورة لقوله عليه السلام التراب طهور
المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء واختلف علماؤنا
ايضا في محل هذه الخلافة فعند الامام ابي يوسف

الخلافة بين الماء والتراب وظاهر النص يدل عليه فاستوت الطهارتان وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبتني على هذا الخلاف مسئلة إمامة المتيمم المتوضئين فعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة واستوت الطهارتان كان شرط الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما بتمامه فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كما لو اجتمع الغاسل وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء لم يستو الطهارتان فليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كاقتداء الراكع والساجد بالمومي فسقط بهذا التقرير اعتراض من لا وقوف له على كلامهم وعراهم بانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قاما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته لم يرد المصنف الاقتصار عليهما بل يثبت باشارة النص وبما تضمنه ايضا وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالراي يعني ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذلك

خلفه

خلفه قوله وشرطه اي شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للحال على احتمال الوجود اي وجود الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح المصير الى الخلف بالعجز عن الاصل كما قلنا في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلاة قد انعقد موجبا له حتى توجه خطاب الاصل عليه لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز انتقل الحكم الى الخلف وهو التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف كالدم والقيء لما لم يكن موجبا للوضوء لم يكن موجبا للتيمم وهذا الاصل تظهر فائدته في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان اليمين الغموس لما لم يكن موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا للخلف وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما كان موجبا للاصل لاحتمال وجودها انعقد موجبا للخلف قوله واما القسم الثاني اي من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة اربعة وجوه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون علة موثرة او وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة البيه اولا والاول السبب والثاني اما ان

الخلافة بين الماء والتراب وظاهر النص يدل عليه
فاستوت الطهارتان وعند محمد وزفر بين الوضوء
والتيمم ويبتني على هذا الخلاف مسئلة إمامة المتيمم
المتوضئين فعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء
في حصول الطهارة واستوت الطهارتان كان شرط
الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما بتمامه فيجوز
اقتداء احدهما بالآخر كما لو صلى مع العاسل وعند
محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء لم يستو
الطهارتان فليس لصاحب الاصل القوي ان
يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف الضعيف
لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كاقتداء الراكع
والساجد بالمومي فسقط بهذا التقرير اعتراض
من لا وقوف له على كلامهم وعراهم بانه لا يلزم من
كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء
المتوضي بالمتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء
قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا
عمل الاصل قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص
او دلالته لم يرد المصنف الاقتصار عليهما بل يثبت
باشارة النص وبما يقتضيه ايضا وانما اراد به انتفاء
ثبوت الخلافة بالراي يعني ان الخلف انما يثبت
بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذلك

خلفه

خلفه قوله وشرطه اي شرط ثبوت الخلف عدم الاصل
للحال على احتمال الوجود اي وجود الاصل ليصير
السبب منعقدا للاصل فيصح المصير الى الخلف
بالعجز عن الاصل كما قلنا في التيمم ان السبب
الموجب للوضوء هو ارادة الصلاة قد انعقد موجبا
له حتى توجه خطاب الاصل عليه لاحتمال حدوث
الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز انتقل الحكم الى الخلف
وهو التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم
ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف
كالدمع والعرق لما لم يكن موجبا للوضوء لم يكن
موجبا للتيمم وهذا الاصل تظهر فائدته في يمين
النموس والحلف على مس السماء فان اليمين
النموس لما لم يكن موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد
موجبا للخلف وهو الكفارة واليمين على مس
السماء لما كان موجبا للاصل لاحتمال وجودها
انعقد موجبا للخلف قوله واما القسم الثاني اي
من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق
به الاحكام المشروعة اربعة ووجه الحصر ان ما
يتعلق به الحكم اما ان يكون علة مؤثرة في
وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون
وسلة اليه اولا والاول السبب والثاني اما ان

يكون وجود الحكم عنده أو لا د الاول الشرط و انما ن
العلامة قوله الاول السبب هو لغة الطريق الموصل
الى الشيء قال الله تعالى و اتيناه من كل شيء سببا
اي طريقا موصلا اليه وفي الشريعة ما يكون طريقا
الى الوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه
اسم السبب اربعة اقسام سبب حقيقي وسبب
هو في معنى العلة وسبب مجازي وسبب لشبهه
العلة اما السبب الحقيقي ويسمى سببا فما يكون
طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود
ولا يعقل فيه معنى العلل فخرج بقوله طريقا
الى الحكم السبب المجازي والعلامة وبقوله من غير
ان يضاف اليه وجوب العلة وبقوله ولا وجود
الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معنى العلل اي
لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه اي بواسطة و بغير
واسطة السبب الذي في معنى العلة والسبب
الذي لشبهة العلة وقوله ولكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب بيان لخلوه
عن معنى العلة بعد تمام التعريف كدلالة انسان
ليسرق مال انسان اخر وليقتله فانه اذا فعل
ذلك لم يضمن الدال شيئا اذ الدلالة سبب محض
وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة

غير

غير مضافة الى السبب وهو فعله الاختياري بخلاف
دلالة المحرم غيره على الصيد فانه يضمن مع انها
سبب محض لان الدلالة مباشرة لازالة الامن
الحاصل بالتواري لا بسبب كالمودع يضمن الوديعة
اذا دل السارق عليها لانه تارك للحفظ الملتزم
قوله فان اضيفت العلة اليه اي اذا تخللت بين
السبب والحكم علة مضافة اليه بان تكون العلة
امرا طبيعيا لا اختياريا صار السبب في معنى
العلة فيضاف الحكم اليه كما يضاف الى العلة ودلالة
مثل سوق الدابة وقودها فانهما سببان لما
يتلف بوطئها لانهما طريقا الوصول الى الاتلاف
وليسا بموثرين فيه ليكونا علتين له لكن
تخلل بينهما وبين الاتلاف وطئ الدابة الذي هو
علة له وهو مضاف الى السبب ولهذا يمشي على
مراقمة طبع القايد والسايق فيكون له حكم
العلة فيما يرجع الى جذا المباشرة كالقصاص وجرمان
الميراث والكفارة فان قلت القود او السوق اكراه
على السير لا على الاتلاف ومثل هذا الاكراه مباح
عقلا وشرعا فكيف يجب به الضمان قلت نعم المباح
مقيد بشرط السلامة وقوله عليه السلام الرجل
جبار محمول على الاتلاف من غير سبب من جانبه

قوله واليمين بالله تعالى شروع في بيان السبب المجازي وهو اليمين بالله يسمى سببا قبل الحنث للكفارة مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط سمي سببا للجزاء قبل وجود الشرط مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير تاثير فيه بوجه واليمين انما ينعقد للبر ويجعل طريقا اليه والبر لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى قط لان الكفارة متعلقة بالحنث والحنث ضد البر والضد لا يكون طريقا الى الضد وكذا الجزاء ينزل عند وجود الشرط والبر مانع من وجوده فلا يكون طريقا اليه فلا يكون ما يعقد للبر طريقا الى الكفارة او الجزاء قبل الحنث او وجود الشرط لكن اليمين او التعليق يحتمل ان يؤول الى ان يكون طريقا اليهما عند الحنث وزوال المانع بطريق الانقلاب فنسمي سببا قبل الحنث مجازا تسمية لما يؤول اليه في الجملة والحق ان احتمال الاول الى السببية للمحلوف عليه لا للحالف والمعلق لا للتعليق لان الكفارة والجزاء لا يجبان الا بعد انتقاض اليمين والشئ لا يصلح ان يكون سببا بعد بطلانه واما المحلوف عليه والمعلق يتعقبان بعد

الانتقاض

الانتقاض والبطلان فارجع كلام المصنف عن نشامي
قوله لكن له شبهة الحقيقة اي لهذا المجاز شبهة الحقيقة
اي جهة كونه على حقيقته من حيث الحكم خلافا للزفر
فان عنده المعلق بالشرط حال عن شبهة الحقيقة
بل هو مجاز محض وتظهر فائدة الخلاف في ان التعليق
بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده
لا حتى لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج اخر
ثم وجد الشرط لا يقع عندنا وعنده يقع وذلك
لانه لما لم يكن للمعلق شبهة السببية عنده لم يحتج
الى المحل بقاء غايته انه تصرف يمين وذمة الحالف
تكفي لمحلية اليمين فاستغنى عن محل الجزاء وانما
اشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود
باستصحاب الحال حتى يصح اليمين به ويصير
وسيلة الى البر بكون الجزاء مخيفا ولهذا صح تعليق
الطلاق بالنكاح بعد الطلقات الثلاث وان عدم
المحل فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل من
الابتداء وعندنا المعلق وان لم يكن سببا في الحال
لكن له شبهة السببية لان التعليق يمين وموجبه
البر والبر مضمون بالجزاء بمعنى انه لو فات البر لزم
الجزاء فصار للجزاء شبهة الثبوت في الحال وشبهة الشئ

لا تبقى الإضافة بعد ذلك الشيء كالحقيقة اذ الشبهة ملحقة بها وقد فات المحل بتخمير الثلاث فبطلت شبهة ثبوت المعلق في الحال فبطل التعليق بخلاف ما اذا زال الملك وبقي المحل حيث لا يبطل التعليق لبقاء المحل ببقاء المحل وتحقيقه انه لما ثبت للمعلق شبهة الثبوت في الحال احتاج الى حقيقة المحل او شبهة وبزوال الملك دون المحل ان زالت الحقيقة تبقى الشبهة فكان بقاء هذا القدر من المحلية كافيا في بقاء تلك الشبهة فاذا زال المحل لم تبق الشبهة ايضا فبطلت شبهة الثبوت فبطل التعليق وانما يبقى التعليق في قوله لعبده ان دخلت الدار فانت حر بعد البيع حتى لو اشتراه بعده ووجد الشرط يعتق لان العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق التعليق واما صحة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الطلقات الثلاث فلان ذلك الشرط وهو النكاح في حكم العدم لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة وكان الطلاق معلقا بما هو علة معنى وتعليق الحكم بما هو علة حقيقة كقوله ان طلقتك فانت طالق يوجب بطلان حقيقة ايجاب الجزاء لمقارنة المزيل الزوال فكذا تعليقه

عالم

عالم شبهة العلة تبطل شبهة الايجاب اقتضاء للشبهة بالحقيقة فصار هذا الشرط الذي له شبهة العلة معارضا للشبهة كون الجزاء واقعا في الحال ومانعا لها عن الثبوت والاعتبار وهذا معنى قول المصنف فصار معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اي على الشرط اذ شبهة ثبوت المسببة فلا يشترط المحلية فبقي يمينا مطلقة ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها قوله والايجاب المضاف سبب للحال لكن حكمه يتأخر الى وقت المضاف اليه اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا للحال بعد صدوره من اهله التعليق الذي هو الحائل بين الايجاب والمحل وقد انعدم في الايجاب المضاف ولهذا لم يمنع اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى مدة من ايام آخر شهود الشهر من كونه سببا في حقه حتى صح الاداء منه وهذا الايجاب من اقسام العلل كما سيجيء في بيان اقسام العلل انه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب من حيث تراخي الحكم فلهذا ذكره في بحث السبب لا انه قسم زائد منه كما قال بعض الشارحين لان قول المصنف من اقسام العلل يأبى فيه وذكر القسم

الرابع في الكشف بعد هذا بقوله وسبب له شبهة
العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق فقد
تبين لهذا المجاز شبهة العلل قوله والثاني العلة
هي لغة عبارة عن العارض المغير لوصف المحل بحلوله
ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا لان الانسان
يتغير حاله من القوة الى الضعف بحلوله وشرعا
عبارة عما يضاف اليه ثبوت الحكم ابتداء من غير
واسطة فخرج بالقيد الاول العلامة والشرط
والسبب وبالثاني علة العلة وفي بعض الشروح
احترز بقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة
العلة وفيه بحث اذ لا يضاف ثبوت الحكم الى السبب
والعلامة اذ المراد من الاضافة التاثير ولا تاثير
لهما في الحكم قوله وهو سبعة قيل هو منظور فيه
لان العلة بالتعريف المذكور لا يتناول الا القسم
الاول وذلك ظاهر ولا يمكن ان يجعل القسم ما
يصدق عليه اسم العلة لان عود الضمير الى المعرف
باياه تلك يجوز ان يكون من قبيل الاستخدام ويكون
المراد من اللفظ معناه المصطلح ومن ضميره معناه
الاعم وهو ما يطلق عليه اسم العلة وان كان
الضمير راجعا الى لفظ المعرف كقوله [illegible]

اذا زال

اذا زال العما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا ؛
قوله علة اسما العلة الشرعية الحقيقية يتم بالوقوف
ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان تكون في
الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها
لا بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان تكون
موثرة في اثبات الحكم وثالثها ان يكون علة حكما
بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ
كالبيع المطلق للملك فانه علة اسما لانه وضع في
الشرع لاثبات الملك ومعنى لكونه موثرا فيه وحكما
لانه يثبت به مقارنا له قوله وعلة اسما لا حكما
ولا معنى كايجاب المعلق بالشرط فانه علة اسما
من حيث ان الحكم يضاف اليه بدون الواسطة
ولكن الحكم لم يثبت عند الحال فلم يكن علة حكما
ولم يوثر فيه قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته
فلم يكن علة معنى قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار فانه علة اسما لاضافة الحكم
اليه شرعا ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار فانه
علة اسما لاضافة الحكم اليه شرعا ومعنى لكونه
موثرا فيه في الجملة لا حكما لتراخي الملك عنه لتابع وكذا
البيع الموقوف لما قلنا والدليل على كونه علة لا
سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من غير وقف

الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة
والمنفصلة قيل لايجوز ان القول بتراخي الحكم لمانع
لايستقيم على مذهب المصنف لانه يودي الى
التخصيص وهو ممن ينكره لايقال انما الكلام التخصيص
عند وجود العلة حقيقة لكونه والبيع بشرط الخيار
ليس بعلة حقيقة لكونه ليس بعلة حكما لتخلف
الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا لانا نقول فعلى
هذا لا تصور للتخصيص مع قيام العلة حقيقة لان
الحكم اذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف
واجاب فيه بعض المحققين بان الخلاف في تخصيص
العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في
العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
تلك فعلى هذا الجواب يشكل تقسيم الموانع الذي
مر بنا على مذهب من اجاز التخصيص بعرف
بالتامل وكذا الايجاب المضاف الى وقت كالنذر
بالصوم والصلاة المضاف الى وقت علة كالظهر
اسما ومعنى ولهذا جاز التعجيل قبل الوقت عند
الامام ابي يوسف لانحكما لتراخي الحكم عن وقت
الايجاب لكنه يشبه الاسباب حتى لايستند الحكم
الى وقت الايجاب وكذا نصاب الزكاة قبل معنى الحول
علة لوجوب الزكاة اسما لانه وضع له شرعا ومعنى

لكونه

لكونه مؤثرا فيه لان الغنا يوجب المواساة لاحكما
لتراخي الحكم عنه الى وجود وصف النما الذي اقيم
الحول مقامه شرعا فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب
لوجهين احدهما انه انما تراخى حكمه الى ما ليس
بحادث به وهو النما لانه لا يحدث بالنصاب
بل يحدث بغيره فلم يكن النصاب من باب علة
العلة فقوي الشبهة بالاسباب ومانبهما انه انما
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النما لانه معنى
مؤثر في المواساة كاصل الغنا لكنه غير مستقل
بنفسه قايم بالنصاب فاشبه النصاب الاسباب
بتراخي حكمه الى ما ليس بحادث به مما هو معنى مؤثر
في الحكم واشبه العلل ايضا بكون وصفه غير مستقل
بنفسه وحقيقة ان الحكم لو لم يكن متراخيا لكان
النصاب علة بلا شبهة بالاسباب ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب
لكان النصاب سببا حقيقة ولو كان متراخيا الى
ما هو علة مضافة اليه لكان سببا في معنى العلة
فلما تراخى الى ما ليس بعلة حقيقة وليس بمضاف
اليه ولكنه شبيه بالعلل كان النصاب علة شبيهة
بالاسباب اذ توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب
حقيقة السببية فتوسط شبيه العلة يوجب شبه

السببية ولما كان شبه كون النصاب علي من جهة
نفسه غلب علي شبه كونه سببا لما كان من جهة
توقف الحكم علي وصفه اذ الاصل راج علي الوصف
فجعلناه علة شبيهة بالاسباب لا سببا شبيها
بالعلل وثمرة كون النصاب في اول الحول علة يشبه
الاسباب يظهر في ولاية لا يظهر وجوب الزكاة بطريق
القطع في اول الحول تكون العلية اصلا لكن بعد
كمال النصاب حتى جاز التعجيل في اول الحول لكون
العلية اصلا لكن لا يكون المودي زكاة في الحال لعدم
وصف العلة فاذا تم الحول وتم نصابه كامل جاز المودي
عن الزكاة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة
واذا كان النصاب ناقصا عند تمام الحول يكون
المؤدي تطوعا بخلاف المبيعين المذكورين لان
العلة حاصلة موجودة تمة باصلها ووصفها قبل
وجود الاجارة والشرط ولهذا اذا زال المانع وجب
الحكم بهما من الاصل حتى يستحق المشتري المبيع
بزوائده وكذا العقد الاجارة على تملك المنفعة
والاجرة اسما ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة
قبل وجوبها ولم يكن متبرعا احكما لكون المنفعة
معدومة في الحال حقيقة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد واذا لم يثبت الملك في

المنفعة

المنفعة في الحال لم يثبت في بدلها ايضا وهو الاجرة
لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فلم يكن علة
حكما اوله وعلة في حيز الاسباب وذلك بان تكون
العلة موجبة للحكم لكن بواسطة علة مضافة اليها
لكونها من موجباتها من حيث انها المؤثرة في
الواسطة مع حكمها كانت هي العلة ومن حيث
وجود الواسطة بينها وبين الحكم اخذت شبها
بالاسباب وذلك كشراء القريب فانه علة الملك
والملك في القريب علة العتق فيكون العتق مضافا
الى الشراء بواسطة الملك وكذا مرض الموت علة
للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث وهو
الثلثان حتى يبطل تبرعه بها ولكنه يشبه الاسباب
من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل بالموت
اذ العلة الحاجزة مرض مميت لانفس المرض
فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه الى اول المرض
وكذا التزكية عند الامام علة للحكم بالرجم لكن
بواسطة الشهادة بالزنا على محصن والشهادة
لا تكون موجبة للحكم بدون التزكية فكانت التزكية
علة العلة حتى اذا رجع المزكون ضمنوا عنده وكذا
كل ما هو علة العلة لما شبه بالاسباب لتخلل
علة مضافة بينها وبين الحكم كالرمي فانه علة

تحرك السهم وهو علة مضي السهم في الهواء وهو علة
نفوذه في الرامي وهو علة الموت فهذه الوسايط لما
كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا
حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسايط
شبهة ولما لم يوجب الحكم الا بالوسايط صار شبيها
بالسبب قوله ووصفه كله شبهة العلة اعلم ان الحكم
اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا ترتيب بينهما في
الوجود ولا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما
شبهة العلة بخلاف ما اذا كان احدهما مؤثرا دون
الاخر فان المؤثر هو العلة والاخر الشرط واذا ترتب
احد الوصفين المؤثرين على الاخر في الوجود كان
اخرهما علة معنى لكونه مؤثرا في الحكم وحكما لاقترانه
به لا اسما لان الحكم يضاف اليهما جميعا فلم يتم
نصاب العلة باحدهما ولما كان بين الوصف الاخير
والحكم مقارنة ترجح على الاول حتى صار كانه هو
العلة للحكم وللاول شبهة العلية لانه احد ركني
العلة من غير مقارنة الحكم به ولهذا قال علماؤنا
حرمة المصاهرة تثبت بالجنس او القدر لوجود
شبهة الفضل اذ للتفاضل مدخل في النسيئة فثبت
بشبهة العلة اذ الشبهة ملحقة بالحقيقة من
باب الحرمة فان قلت لما لم يحرم حقيقة الفضل

الشبهة

كان ينبغي ان لا يحرم بشبهة الفضل ايضا

بشبهة العلة اذ الشبهة ملحقة بالحقيقة قلت مبنى
احتيار الشبهة على الاحتياط والاحتياط في الاثبات
دون الاسقاط على ان الحكم يثبت بقدر دليله
فالاقوي بالاقوي والشبهة بالشبهة فسقط ما
يقال يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة فان قلت
اسلام الدراهم في الزعفران صحيح مع وجود احد
الوصفين وهو الوزن فيهما قلت لما لم يتفاوتا في
صفة الوزن لكن الزعفران موزون بالاعيان والدراهم
بالسجيات كان الاتفاق بينهما في الوزن شابتا
من وجه دون وجه فنزل منزلة شبهة الشبهة
وهي غير معتبرة قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالسفر فان الرخصة مضافة اليه شرعا فكان علة
اسما وحكم الرخصة يثبت عند وجوده فكان علة
حكما لا معنى لان المؤثر في الرخصة انما هو المشقة
لكنها امر مبطن فاقيم السفر مقامها لانه
سببها الظاهري فتعلقت الرخصة بنفس
السفر وكذا النوم على الحدث اسما وحكما لوجود
الاضافة والمقارنة لا معنى اذ المؤثر خروج النجس
والنوم لا يستلزمه لكنه لما كان سببا لا سرجاء
المفاصل وهو سبب الخروج اقيم النوم مقامه تيسيرا
قوله وليس من صفة العلة الحقيقة الى اخره

لا نزاع في تقدم العلة عقلية كانت او شرعية على صفة العلة رتبة بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم الذاتي ولا في مقارنة العلة العقلية معلولها زمانا بين اهل السنة كالاستطاعة مع الفعل لئلا يلزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة بل النزاع في جواز تقدم العلة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى عدم جوازه مثل العلة العقلية واليه ذهب المصنف وقال وليس من صفة العلة الحقيقية المنسوب الى الحقيقة الشرعية تقدمها على الحكم بالزمان بل الواجب اقترانهما معا بالزمان كالعلة العقلية اذ الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع امراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبوله البقاء ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية فاوجب في العقلية المقارنة وجوز في الشرعية تراخي الحكم عنها لان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان والعلل الشرعية بمنزلة الاعيان في قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين واجاب المحققون عنه بانه ان

اراد

اراد بقوله لا يوجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو مم بل هو عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فسلم لكنها لا توجب التاخر الزماني وهو المطلوب ولا نسلم بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود كيف وانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد واحكام الشرع لرفع الحكم الجواب هو قد يقام السبب الداعي الى اجزه اعلم ان اقامة الشيء مقام غيره يوجهان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو لدفع الحرج كجواز السفر اقيم مقام المشقة لكونه قطعة من السفر فجعل نفسه عذرا مرخصا تيسيرا والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة لا مسئلة تعليق الطلاق بالمحبة لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة لكونها امرا مبطنا والفرق بين السبب الداعي والدليل ان السبب هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء وربما يكون مقارنا في الوجود كالاخبار عن المحبة وقيل الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن نوع اقتضاء او تاثير بخلاف الدليل قوله وذلك اي اقامة الشيء مقام غيره مطلقا سواء كان من النوع الاول او الثاني بثلاثة اوجه من

المعنى الغيبي احدها دفع الضرورة والعجز عن الوقوف
على حقيقة العلة كما في الاستبراء اذ المؤثر في ايجابه
شغل الرحم بماء الغير وذلك امر مبطن لا يمكن
الوقوف عليه فقام السبب الظاهر الدال عليه
وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام
ذلك المعنى كذا قيل وفيه اشكال اذ استحداث الملك
ليس سببا لشغل الرحم بماء البائع والظاهر ان
السبب الظاهر ملك الوطء للبائع واستحداث
ملك المشتري شرط وكما في العجبة اقيم الاخبار مقامها
للعجز عن الوقوف عليها وثانيها الاحتياط كما في
تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا حرام صونا
للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع
ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه
في المحرمات وكذا في الظهار لما حرم الجماع حرم دواعيه
اقامة لها مقامه وكذا في العبادات كما في الاحرام
والاعتكاف لما حرم الجماع حرم دواعيه وثالثها
دفع الحرج عن الناس فيما لهم فيه حاجة كالسفر
اقيم مقام المشقة تيسيرا لان في الوقوف على
حقيقة المشقة حرجا لتفاوت الاحوال وكما في الظهر
الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة اباحة الطلاق
لان في الوقوف على حقيقة الحاجة الى الطلاق حرجا

بيانه

بيانه ان الطلاق من أبغض المباحات إذ به يهدم
عرش الرحمن لكنه شرع عند العجز عن المعنى على
مواجب العقد كما ينبغي للحاجة اليه وهو امر مبطن
فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في
زمان توفر الاشتياق وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام حقيقة الحاجة تيسيرا والسفر والطهر من
الوجه الثالث وان كان السفر من النوع الاول
والطهر من النوع الثاني والفرق بين دفع الحرج
ودفع الضرورة امكان الوقوف في الاول وعدمه
في الثاني قوله والثالث الشرط هو لغة عبارة عن
العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك لانها
علامات لازمة للحقوق دالة على التوثق ويسمى
ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لزوله وشريعة
عما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف
عليه وجود الشيء ويثبت عنده ولا يثبت به
كدخول الدار للطلاق المعلق به فان الطلاق المعلق
به يوجد عنده ويجب بقوله ان دخلت الدار انت
طالق لا بالدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في
الطلاق لم يكن علة له ومن حيث انه لا يضاف اليه
لم يكن سببا له ومن حيث ان الطلاق المعلق لا
يوجد بدونه لم يكن علامة فسمي شرطا لكونه علامة

لازمة للوجود فوله وهو خمسة اي ما يطلق عليه
اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو ما
يتوقف وجود العلة على وجوده كما في العقليات بأسرها
مثل دخول الدار للطلاق المعلق به فان وجود العلة
يتوقف على وجود الدخول لان العلة موجودة مع
سراي الحكم كما بينا وشرط هو في حكم العلل فان كل شرط
لم يعارضه علة صلح ان يقوم مقام العلة ويضاف
الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة
لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما
تعلق به الوجود اشبه العلل والعلل وان كانت
اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة فجاز ان يخالفها الشروط
لانها علامات ايضا بخلاف العلل الحقيقية فانها
علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط وذلك
كشق الزق فان علة التلف انما هي سيلان الدهن
الا ان الزق كان مانعا من عمل العلة فهو بالشق
باشر شرط التلف فيجب الضمان عليه لان الشرط
في هذه الصورة لم يعارضه علة لان السيلان امر طبيعي
للدهن فلا يصلح اضافة الحكم اليه وكذلك حفر البئر
في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان الثقل
علة السقوط والمشي سبب محض مفضى اليه الا ان

الارض كانت ممسكة عن السقوط مانعة عمل الثقل
فكان الحفر ازالة للمانع واجاز لشرط السقوط فكان
شرطا فاضيف الحكم اليه لما ان الاضافة الى العلة
وهو الثقل لا يجوز لكونه امرا طبيعيا وكذا الى
السبب وهو المشي لكونه مباحا بلا شبهة وشرط
له حكم الاسباب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل
مختار صالح للاضافة اليه وذلك الفعل غير مضاف
الى ذلك الشرط والشرط متقدم عليه فلذلك لم
يتمحض شرطا بل كان شبيها بالسبب من حيث
ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى العلة
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل
قيد عبده فابق لم يضمن لان الحل ازالة المانع
وهو القيد فكان شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق
الاباق الذي هو علة التلف شابه سببا محضا
فلم يضف الحكم اليه بل اضيف الى العلة القائمة
بنفسها غير الحائلة بالشرط وهو الاباق الذي هو
حادث باختيار صحيح فان قلت اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق يضمن وان اعترض فعل مختار على
الامر قلت لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
اتصل الاباق به يصير غاصبا كالاستخدام مع الخدمة
قوله وشرط اسما لاحكما كاول الشرطين وحكم تعلق

ما لو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الأولى شرط اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ولهذا لو أبانها اذ دخلت احدى الدارين ثم نكحها اذ دخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وشرط هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا وسيجيء بيانه قوله واما يعرف الشرط بصيغة الشرط على نوعين صيغي وهو ما يدل عليه الصيغة صريحا كحروف الشرط ودلالي وهو ان يدل على الشرط معنى الكلام من غير صيغة يدل عليه صريحا كقوله المرأة التي اتزوجها طالق والاول لا ينفك عنه معنى الشرط وقاله الامام القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط نحو قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او أمانة وديانة فان هذا الشرط مذكور على وفاق العادة والكتابة جايزة بدون هذا الشرط واجيب بان الامر هنا للندب بدليل السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي اتاكم والندب مقيد بالشرط ليكون على حقيقته وكلام الله تعالى منزه عن اللغو وفيه اشكال اذ القران في النظم لا يوجب القران في الحكم كما تقرر في موضعه فكون

الامر

الامر في الموهم للندب لا يوجب كونه في كاتبوهم لذلك اللهم الا ان يقال نعم القران ليس بموجب لكن لا يبعد ان يكون دليلا عند احتمال الكلام اذ لا خلاف في ان التناسب بين الجمل من محسنات الكلام قوله لرجوع الوصف في النكرة المراد بالنكرة غير المعينة وان كانت معرفة لعطف النزوج في قوله المراة التي اتزوج طالق وقع صفة للمراة الغير المعينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصار كانه قال المتزوجة طالق فيتعلق الطلاق بالتزوج كما لو قال ان تزوجت الان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزا عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع الوصف في المعين بان قال لاجنبية هذه المراة التي اتزوجها طالق لا تكون شرطا لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو لكونها اجنبية قوله ونفى الشرط بجمع الوجهين اي لو اتى المراة فهي طالق يتعلق الطلاق في الوجهين جميعا قوله والرابع العلامة هي الامارة في اللغة كالمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجوب من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود اي ما يكون علما على وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب بالا ضافة او التاثير او وجود الفرع بوجود السبب والعلة والشرط

كالاحصان فانه معرف لوجوب الرجم وليس بشرط عند
القاضي الامام ابي زيد وبعض المتاخرين وهو اختيار
المصنف اذ الشرط ما يتوقف انعقاد العلة على
وجوده والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان يحدث بعده ولو تحقق الاحصان بعده
لم يثبت الرجم لكن الاحصان عبارة عن حال في الزاني
يصير الزنا فيه موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
كان موجبا للرجم ولاجل ان الاحصان علامة وليس
بشرط قلنا لا يتضمن شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل
القضا او بعده بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض
المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر
الاضافة اليها بخلاف العلامة وعند المتقدمين
وعامة المتاخرين الاحصان شرط فيه معنى العلامة
اذ الشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط والاحصان
كذلك لان وجوب الرجم متوقف عليه وكونه سابقا
على الزنا لا يخل بشرطيته او لزوم كون الشرط متاخرا
عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه ممنوع
كالبيع وان من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة
وشهود النكاح وعدم ضمان شهود الاحصان لعدم

صلاحيته

صلاحية اضافة الحكم اليها عند صلاح العلة للاضافة
وهي شهود الزنا فيضاف التلف عند رجوعهم اليهم
وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن شهود الشرط
فلا تحميل والا يلزم اذا رجع شهود الشرط وحدهم
في مسئلة شهود الشرط واليمين اذ لا رواية عن
السلف في ضمان شهود الشرط واختيار عامة المحققين
عدم الضمان فالحاصل ان الاحصان شرط الا انه
سمي علامة لشابهته اياها في عدم الاتصال بالحكم

فصل في بيان الاهلية

قوله فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان
للشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه
وقبوله اياه وفي اصطلاح الشرع عبارة عن صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ثم الخطاب لما لم
يثبت بدون الاهلية شرع في بيانها ولما لم يثبت
الاهلية بدون العقل قدم البحث ببيان الاختلاف
في حجية العقل لما كان العقل متفاوتا في اصل الخلقة
اذ رب صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير كما مر
بيانه كانت الاهلية متفاوتة ايضا كما سيجي قالت
الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا بدون السمع اي لا
مدخل له في معرفة الحسن والقبح بمعنى كونهما متعلق
المدح والذم والثواب والعقاب ولا اثر له في ايجاب
شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع فاذا ورد

السمع ثبت الحسن والقبيح به دون العقل اى لان العقل
اثبتهما والسمع دل على حسن وقبح سبق ثبوتهما
بالعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا
ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم
اعتبار عقله كايمان صبي غير عاقل لم يسلكوا بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل
البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل البعثة
لكان حجة الله تعالى قبل البعثة تامة في حقهم وقالت
المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما
استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لانها امارات
غير موجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبت عندهم
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فلزمهم انكار ثبوت
رؤية الله تعالى في الاخرة وانكار وردها النصوص
وغيرها من الاشياء الدالة عليها النصوص الواردة
على خلاف مقتضى العقل وجعلوا الخطاب متوجها
بنفس العقل حتى قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان
او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان
الصبي العاقل مكلفا بالايمان لوجود العقل ومن لم
تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على الجبل ولم يعتقد ايمانا
ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب

الايمان بعلة مجرد وجود العقل واحتجوا بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه قال لابيه قبل الوحي اني اراك
وقومك في ضلال مبين فلو لم يكن العقل حجة بنفسه
قبل الوحي وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
والمذهب الصحيح مذهب السنية وجوان النقل
غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير محقق ايضا كما
قالت الاشعرية بل الموجب هو الله تعالى ولكن بالعقل
يعرف الايجاب بجعل الله تعالى دليلا فان من انكر
معرفة الله تعالى بدلالة العقول وجودها فقد قصر
من لزم الاستدلال بلا وجي ولم يعذره بغلبة الهوى
مع ثبوته في اصل خلقة الوري فقد تجاوز عن الحد
وغلا فكلا طرفي الامور ذميم وخير الامور اوسطها
فكان العقل معتبرا لاثبات اهلية الخطاب اذ هو
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فصح ايمان
الصبي العاقل لوجود الاهلية بوجود العقل وان
كان غير مكلف به لسقوط الخطاب عنه بالنص
وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي
حتى يحتلم الحديث وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد
والامام فخر الاسلام وروي عن الامام انه يجب الايمان
بالعقل حتى قال الشيخ ابو منصور ان الصبي العاقل
يكون بالايمان وهو [illegible]

والحديث محمول على الشرائع عندهم وهذا موافق لقول المعتزلة ظاهرا لكن الفرق ان المعتزلة يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لإيجابه كالخطاب وظاهر الرواية هو الاول وهو الصحيح وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل اذا لم يتمكن من الاستدلال حتى اذا بلغ على الجبل ومات من ساعته ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة اذ الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه العقل عن نوم الغفلة فلا يعذر بعده وليس على حد الامهال وتقدير زمان التجربة دليل يعتبر ويحكم انه كذا لاختلاف الاحوال باختلاف الاشخاص فيفوض تقديره الى الله تعالى انه هو العالم بمقدار زمان التجربة في حق كل شخص على الحقيقة وعند الاشعرية وان اسبوا في مدة التجربة وغفلوا عن الاستدلال او اعتقدوا الشركة يكون معذورا اذا لم تبلغ الدعوة لما ذكرنا ان الوجوب عندهم بالسمع ولا اعتبار للعقل وما تمسك به الفريقان من النصوص فباب التاويل مفتوح فيه

فان اهلية وجوب وهي الصلاحية لكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب وهي مبنية على قيام الذمة اذ هي محل الوجوب وبدون المحل لا يثبت الوجوب والذمة لغة العهد وشريعة عبارة عن وصف يصير به الذات اصلا للايجاب والاستيجاب اي محلا صالحا لايجاب الغير عليه شيئا وايجابه على الغير شيئا فالجنين في البطن ليس له ذمة صالحة لكونه في حكم جزء من الام من وجه حسا وحكما اما حسا فلقراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها ولهذا تعرض بالمعراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويسترق باسترقاقها ويدخل في البيع بيعها ولكن لما كان منفردا بالحياة معدا للانفصال لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزءا من وجه دون وجه لم يكن لذمة كاملة فصلح لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب فلم يصلح لان يجب عليه شيء حتى لو اشتري له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا تجب نفقة الاقارب وبعد ما ولد وانفصل من الام ظهرت لذمة مطلقة وصار اهلا للوجوب له وعليه اجماع الفقهاء الا ان الوجوب غير مقصود لذاته بل لحكمه

وهو الادآ عن اختيار فجاز ان يبطل الوجوب
لانعدام حكمه فماكان من حقوق العباد من الغرم
كضمان المتلفات و العوض كثمن المبيع وما فيه
معنى العوض كنفقة الزوجات لزم الصبي وثبت
الوجوب عليه لوجوب سببه و ثبوت حكمه وهو
الاداء بوليه الذي يثوب عنه اذ المقصود هو المال
دون الفعل فيكون اداء الولي في هذا المقصود كادائه
وماكان عقوبة نحو القصاص اوجزاكم مان الميراث
لم يثبت في حقه لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة
وجزاء الفعل وماكان من حقوق الله تعالى يجب
عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج لان
حكمهما وهو الاداء يحتمل النيابة لان المال هو
المقصود اذ معنى العبادة والعقوبة فيهما غير
مقصود ومتى بطل القول بحكمه لايجب كالعبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن او المال لان المقصود
في حقوق الله تعالى هو الاداء وذلك فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء
والصغر ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح
لطاعة فلذلك لم تلزمه الصلاة والزكاة والحج
والصوم والايمان على الصبي قبل ان يعقل
فاذا عقل احتمل اداء الايمان حتى صح الاداء لو

يجب

يجب تجديده بعد البلوغ لان صحة الاداء لا يبتني
على الخطاب وكذا العقوبات لا يثبت وجوبها في
حقه سواء كانت خالصة لله تعالى اوكان فيها حق
العبد لانه ليس باهل لحكمه قوله واهلية الاداء
الى اخره اعلم ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بقوة
البدن والادمي في اول احواله عديم القدرتين
لكن فيه صلاحية ان توجدا فيه شيئا فشيئا بخلق
الله تعالى الى ان يبلغا درجة الكمال فقبل بلوغ
درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي
العاقل او احديهما قاصرة كما في المعتوه البالغ
فانه قاصر العقل قوي البدن ولهذا الحق بالصبي
في الاحكام وهذه هي الاهلية القاصرة والشرع
بني عليهما صحة الاداء من غير لزوم عهده فاذا
بلغنا درجة الكمال بكمال العقل والبلوغ
يحصل له اهلية كاملة يبتني عليها وجوب
الاداء وتوجه الخطاب بدل عليه قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون
حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب وهو انما يكون بعد لزوم الاداء فدل
ان اللزوم لا يثبت الا بعد العقل والبلوغ

قوله والاحكام منقسمة في هذا الباب اي في باب
اهلية الاداء القاصرة لان الاحكام اما حقوق
الله تعالى او غيرها وكل منها ينقسم الى ثلاثة
اقسام اما حقوق الله تعالى فاما حسن لايحتمل
غيره بوجه ولعا قبيح لايحتمل غيره واما محتمل
لان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض
واما غير حقوق الله تعالى فاما نفع محض واما
ضرر محض واما متردد بين الامرين فاكان
حسنا محضا كالايمان بالله تعالى وصفاته يجب
القول بصحته من الصبي خلافا للشافعي لوجود
حقيقة الاقرار من اهله وبعد وجود حقيقة
الشيء من الاصل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي
والقول بالحجر عن الايمان مع كونه حسنا لذاته
باطل وكذا عن حكمه وهو السعادة في الدارين
ولما استدل الخصم على عدم صحته عن الصبي
بان الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر
فكان كالبيع لا ستلزامه العهدة اشارة الى
الجواب بقوله بل لالزوم اداء اي الى عهدة فيه
الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما
الاداء فلا عهدة فيه فكان في الحكم بصحته نفعا
محضا ولا يقال فيه فوات عهدة لما مانه عن الارث

عن

عن اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين
امراته الكافرة لانه مضاف الى كفر من بقي
على كفره لا الى اسلام من اسلم اذ الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا والاين ذلك فصي لاحكم
اصلي للايمان واما حكمه الاصلي السعادة
الابدية ولان ذا شرك فقد يصير به مستحقا
للارث من اقاربه المسلمين وتتقرر نكاحه اذا
كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد
ذلك عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم
العهدة قوله وان كان قبيحا على وجه لا يحتمل
غيره كالردة لا يجعل عفوا عند الامام ومحمد
حتى حكما بصحته ردته في احكام الدنيا ولهذا
تبين امراته المسلمة ويحرم عن الارث
من مورثه المسلم وعند ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله عنهم لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا
وهو القياس واما في احكام الآخرة فهي صحيحة
اجماعا لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب
مع الكفر خلاف النص والعقل قبل هذه
المسئلة ما يريد مذهب المعتزلة ان الصبي
العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك

الايمان به قلت الخلاف بين السنية والمعتزلة
في ان الصبي العاقل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
هل يكون معذورا عند الله تعالى ام لا اما اذا
اعتقد كفرا فلا خلاف فيه فابن احدهما عن
الامر فكيف يوجه قوله وما هو مترددبين الامرين
اي بين كونه حسنا لعينه وقبيحا لغيره من
حيث كونه مشروعا في بعض الاوقات والحالات
دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها
يصح الاداء منه من غير عهدة فلا يلزم الاتمام بعد
الشروع ولا القضا بتقدير الفساد ولو احرم
فارتكب محظورا حرامه لا يلزمه الجزا واقاما
كان ماليا فلا يصح منه اداؤها لتضرره به في
العاجل بنقصان ماله فيبتني على الاهلية
الكاملة فان قيل قد عد الصلاة في تقسيم
المامور به في صفة الحسن من الحسن لعينه
وهنا من المحتمل فيتناقض قلنا المراد من
الحسن لعينه هنا ما لا يحتمل عدم المشروعية
والصلاة ليست كذلك فلم يكن منه من هذا
الوجه بخلافه ثمة على ما عرف فلا يناقض عند
اختلاف الجهتين قوله وما كان من غير حقوق
الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة

والصدقة

والصدقة والاصطياد والاكتساب يصح مباشرته
منه ولا الحجر منه لانه نفع محض لا يشوبه ضرر ولا
الضار المحض الذي لا يشوبه نفع نفع في العاجل
كالطلاق والعتاق والوصية والهبة والقرض والصدقة
تبطل ولا يملك عليه غيره الا القرض فانه يملك
القاضي عليه لوقوع الامن من التوي بولاية
القضا وقع الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع والاجارة والنكاح يملكه باذن الولي لانه
اهل لكمه مباشرة الولي فكان اهلا لسببه لاحالة
لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها والمانع
وهو احتمال الضرر قد اندفع برأي الولي قوله
وقال الشافعي الاصل عنده ان من كان مولى
عليه لا يصلح ان يكون وليا لان الاول سمة
العجز والثاني اية القدرة وبينهما تضاد فلا
يجتمعان في محل فكل منفعة يمكن تحصيلها له
مباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها لكونه
مولى عليه فيها فانه لا يعتبر عبارته في الحكم
باسلامه اذا سمع منه الاقرار به لان المنفعة
المطلوبة في الاسلام يمكن تحصيلها مباشرة الولي
فانه يصير مسلما باسلام احد الابوين تبعا
وان كان عاقلا ... الردة لا يعتبر ردته اصلا

لان حكم الردة في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية
بالابوين سقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه وكل
منفعة لا يمكن تحصيلها للصبي بمباشرة وليه
يعتبر عبارته فيها كالوصية فان المنفعة المطلوبة
بها لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي وكذا اختيار
احد الابوين بعد التفرق لان منفعة هذا الاختيار
لا تحصل بمباشرة الولي وكذا اختيار عبارته ولا
تعتبر عبارة الولي فيه قال المصنف في الكشف ولا
فقه فيه اذ لم يبين الامر على دليل الصحة والعدم
من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له
بواسطة الولي في حالة اخرى وبين تحصيل تلك
المنفعة له بمباشرة بنفسه في حالة اخرى وانما
تتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا
جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا
في تلك الحالة وفي الحالة التي تكون تبعا لا
يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان
قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما
كان صاحب اصل الاهلية صلح ان يكون ولي
آوله والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ
من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاقسام
شرع في بيان امور تعترض عليها فمنها من

بعارضها

بعارضها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
وبعضها اهلية الاداء وبعضها يوجب تغييرا في
بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء
كما سنتكلم عليه بتفاصيلها ان شاء الله تعالى
والعوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة
كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وبدا
ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات
الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو
اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم
يستقم في الصغر الاصلي سبيل التغليب وهي
نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
او اكتساب ومكتسبة وهي ما يكون فيه
لاختيار العبد وكسبه مدخل والسماوية اكثر
تغييرا واشد تاثيرا فلذا قدمت وهي عشرة الاول
الصغر وهو عبارة عن اول احوال الادمي من
وقت الولادة الى وقت البلوغ وهو في اول الاحوال
كالمجنون لان الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون
بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز
وان لم يكن له عقل والصغير عديم الامرين لكن
الصغير اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء
فصح الاداء منه ولم يجب لكون الصبا عذرا مع ذلك

لسبب نقصان عقله فسقط به ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم
والحج والحدود والكفارات ولا يسقط عنه ما لا يحتمل
السقوط كفرضية الايمان فاننا لا نحتمل السقوط لان
وجوب التوحيد دايم بدوام الالوهية فلوادي
يقع عن الفرض ولكن وجوب اداء الايمان ساقط
لانه مما يسقط عن البالغ بعذر الاكراه وكذا لا يقتل
الصبي بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن
البالغ فان المرتدة لا تقتل قوله وجملة الامر
اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه
ان يوضع عن الصبي العزيمة اي المواخذة مما
يحتمل السقوط لان الصبا سبب المرحمة فكان
سبب العفو عن كل عزيمة تحتمل السقوط ولا يدفع
عنه اي من الصبي ولداي لاجل الصبي ما لا
عزيمة فيه اي يصح ان يباشر فيه بنفسه او يباشر
لاجله غيره شيئا لا لزوم فيه ولا مواخذة عليه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض ولان
الصبا سبب العقل لا يحرم الصبي عن الميراث
بالقتل موروثه عندنا خلافا للشافعي لان وجوب
القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة
بخلاف كفر الصبي تبعا لاحد الابوين او بالارتداد

والعبد

والعياذ بالله تعالى فانه يحرم عن الارث بسببه
اذ الارث مبني على الولاية لقوله تعالى بحكاية ولبا
يرثني ولا ولاية للكافر على المسلم بالنص وبخلاف
رق الصبي حيث يحرم به ايضا اذ توريث الرقيق
يودي الى توريث الاجنبي اذ العبد وما في يده
لمولاه قوله والجنون وهو احتلال القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه واما لخروج مزاج الدماغ عن
الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء
الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه
بحيث يفرح ويفزع من غير سبب ويسقط به كل
العبادات قليلا كان او كثيرا وهو القياس لان
اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبزوال اهلية
الاداء لا يثبت الوجوب لما مر ان الوجوب يسقط
بالنقاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد والمغمى
بالنوم والاغماء كونه كالعدم في حق ايجاب القضا
لجامع كون كل واحد منهما عارضا زاله قبل الامتداد
واما اذا امتد يكون الايجاب مودبا الى الحرج
في القضا فيسقط ثم هذا القياس والاستحسان
انما يتأتى عند ابي يوسف في الجنون العارض وهو

المعترض على البلوغ واما الاصلي كمن بلغ مجنونا
فهو مثل الصبا عنده حتى لو افاق قبل انسلاخ
شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه فضاء ما مضى من الصوم والصلاة
عنده وعند محمد ايهما سواء وهو ظاهر المذهب وحد
للامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة
لكن باعتبار الصلاة عند محمد ليصير ستا وعندهما
باعتبار الساعات ليزيد على اربعة وعشرين ساعة
كما سيجيء في بحث الاغماء وفي الصوم ان يستوعب
الجنون الشهر وفي الزكاة ان يستوعب الحول لانها
وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر وابو
يوسف لما قام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر
على العباد فرأى والعتة التي اخذه هي افة ناشئة
عن الذات يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام تشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين وقولنا ناشئة عن الذات
لاخراج ما يكون بالمخدرات وهو كالصبا مع العقل
في كل الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول
والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل حتى يصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق
منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما يصح من الصبي

العاقل

العاقل لكن العته يمنع العهدة اي لزوم شيء فيه
ضرر كالصبا فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بعد
الثمن وتسليم المبيع ولا يصح طلاق امرأته واعتاق
عبده باذن وليه وبغير اذن ولا بيعه وشراؤه بنفسه
بدون اذن الولي وضمان ما يستهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما
عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل
العفو شرعا لانه حق العبد شرع جبرا لما يستهلكه
من المحل وانما قدر بالمثل لاجزا للعقل وكونه
صبيا معذورا او معتوها لا ينافيه عصمة المحل
لانها ثابتة لحاجة العبد البيع لتعلق بقائه به لا
ابتلاء من الله تعالى بحكم الامر والنهي بخلاف حقوق
الله تعالى وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها
وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار
عند لزوم الضرر قوله ويوضع عنه الخطاب كالصبي
فلا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه
العقوبات قيل لا حاجة الى قوله ويوضع عنه
الخطاب بعد قوله العته بعد البلوغ كالصبا مع
العقل في كل الاحكام والجواب انه انما صرح بذلك
بعد ما علم التزاما تبعا لما قاله القاضي الامام ابو
زيد ان العبادات لا تسقط عن المعتوه احتياطا

لان وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه
وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اى تثبت الولاية
على المعتوه لغيره كما تثبت على الصبي نظرا له
لكونه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن
التصرف قوله والنسيان قيل هو غني عن التربص
لبداهة انه لكل عاقل يعتل النسيان من نفسه
كما يعلم الجوع والعطش وقيل هو الغفلة عن
معلوم في غير حالة النوم وهو لا ينافي نفس الوجوب
والا وجوب الاداء في حق الله تعالى لانه لا يخل
بالاهلية اذ هو لا يعدم العقل لكن النسيان
اذا كان غالبا في حق من حقوق الشرع بحيث
يلازمه في اكثر الاحوال مثل النسيان في الصوم
اذ النفس مائل طبعا الى الاكل والشرب فيوجب
نسيان الصوم في الاغلب ومثل نسيان التسمية
في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة
لنفور الطبع منه فيوجب الغفلة عن التسمية
لاشتغال قلبه ومثل سلام الناسي في القعدة
الاولى اذ القعدة محله بكون عذرا حتى لا يفسد
وتحل الذبيحة ولا يقطع حرمة الصلاة بخلاف
السلام في غير حالة القعدة من القيام والركوع
والسجود فانه يقطع لانه ليس بغالب الوجود فيها

لوجود

لوجود الهيبة المذكورة فيها دون القعود لكونه محل
السلامة وبخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان
فيها سببا للعذر حتى لو اتلف مال انسان ناسيا
يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم
كما مر فيعذره لا لتسقط الحرمة صيانة لحق العبد
قوله والنوم وهو عجز الى اخره هذا بيان اثر النوم
لاعذره اذ هو يصدق على الاغما ايضا وحده بعضهم
بانه فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار
منه وبمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه وفي الطب
هو سكون الحيوان بسبب بمنع رطوبة معتدلة
محتصرة في الدماغ الروح النفساني وعن الجريان
في الاعضاء وقوله فاوجب تاخير الاداء نتيجة
النوم وهي بعيني لما كان اثر النوم العجز عن استعمال
القدرة كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل
به لامتناع الفهم لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء
حقيقة بالانتباه او خلفه وهو القضاء وعدم اخلال
النوم بالذمة والاسلام والنوم بناقي الاختيار اصلا
لعدم التمييز فسطل عباراته المبنية على الاختيار
حتى الحق كلامه بالحان الطيور فلم يعتبر طلاقه
وعتاقه واسلامه وردته ولم يتعلق بقراءته كلامه

وقهقهته في الصلاة حكم حتى اذا قرأ في صلاته قاعدا وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في صلاته لم تفسد عند الامام مختار الاسلام والمصنف عليهم الرحمة والاكثرون على انها تفسد ولو قهقه في صلاته لا يكون حدثا ولا تفسد صلاته في اختيارهما وقيل تفسد صلاته ويكون حدثا وقيل تفسد ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد قوله والاغما وهو فتور غير اصلي لا يمحو ربزيل عمل القوي ولا يزيل المجي فخرج النوم اذ هو اصلي والفتور مخدرات وخرج الحتة بقولنا يزيل عمل القوي والجنون بقولنا ولا يزيل المجي وهو كالنوم في تقريب الاختيار والقدرة حتى منع صحة العبارات الا انه اشد تاثيرا من النوم في ازالة القوي فلهذا كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغما البناء لانه من العوارض النادرة في الصلاة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق الحدث بخلاف النوم لكونه طبيعيا وقد يحتمل الاغماء الامتداد فيعتبر امتداده استحسانا في حق الصلاة خاصة فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وان كان القياس يقتضي عدم السقوط لعدم زوال العقل وامتداده بالازدياد على يوم وليلة باعتبار

الصلاة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما حتى ان من اغمي عليه قبل الزوال ثم افاق بعد الزوال بساعة من اليوم الثاني لا يقضي عندهما وعند محمد يقضي اذا افاق قبل دخول وقت العصر من اليوم الثاني وقد ورد الاثر ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فتركنا القياس به واعتداد الاغماء في اليوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء لان احكام الشرع تبتني على ما تم وغلب لا على ما شذ وندر وكذا اعتداده في الزكاة نادر فلم يعتبر في الاسقاط خلاف الصلاة قوله والرتق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رتيق اي ضعيف النسج ومنه رتقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عجز حكمي شرع جزاء في الاصل اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والمال واما انه حكمي ليس بحسي فلعدم قدرته على الاحكام الشرعية المذكورة لاعلى الاعمال الحسنة فان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حقا واما انه شرع جزاء في الاصل اي ابتداء فلان الكفار لما استكفوا عن عبادة الله تعالى جازاهم الله تعالى على كفرهم بعجزهم

عبيد عبيده مملوكين مبتدلين بمنزلة البهائم
وابدا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه اي الرق
في حالة البقاء من الامور الحكمية اي لا يكون
بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى بلا جناية
وجدت من العبد وانما كان المولود من المسلم
رقيقا وان لم يوجد منه الجناية به يصير الرق اي
بسببه يصير الشخص عرضة اي معرضا للتملك
والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف
لا يتجزى كالعتق الذي هو مذهبنا اعلم ان ههنا
اربعة اشياء ملك ورق وعتق واعتاق فالملك
عبارة عن صفة شرعية للمحل يقتضي اطلاق
التصرف فيه لولا المانع وهو منجز بالاتفاق
ثبوتا وزوالا فيثبت بشري النصف بقدره
ويزول ببيع النصف بقدره والرق عبارة عن
ضعف حكمي كما عرف وهو وصف لا يتجزى بالاتفاق
على ما هو الظاهر من المذهب اذ من المحال ان
يصير نصف الشخص ضعيفا مسلوب الولاية
والمالكية والاهلية للشهادة ونصفه قويا
مالكا اهلا للولاية والشهادة والعتق لغة
عبارة عن القوة من قولهم عتق الطير اذا قوي
وطار عن وكره وفي الشرع عن قوة حكمية بصير

الشخص

به اهلا للمالكية والولاية والشهادة وهو
لا يتجزى حصولا في المحل عندنا خلافا لهما عليهم الرحمة
وعند الشافعي كذلك ان كان المعتق موسرا
وان كان معسرا يتجزى حتى لو اعتق احد الشريكين
نصيبه وهو معسر يعتق نصيبه ويبقى الباقي
رقيقا يباع ويشترى وقلنا لو كان متجزيا لثبت
تجزي الرق وهو محال كما ذكر واما الاعتاق فعلى
قول الامام يتجزى في حالتي اليسار والاعسار
وعلى قولهما لا يتجزى في الحالتين ولا نعني بقولنا
ان الاعتاق يتجزى في حالتي اليسار والاعسار
ان حكمه يتجزى بل المعنى ان المحل في قبول
حكم الاعتاق يتجزى فيتصور ثبوته في البعض
دون البعض خلافا لما قال الاعمش ان حكم
الاعتاق واثره ما ذا حتى يعلم ان المحل في قبوله
متجزئ ام لا فقال الاعتاق اثبات العتق بازالة
ضده وهو الرق وحكمه ثبوت العتق بزوال
الرق ولا شك ان المحل في قبول العتق وزوال
الرق غير متجزئ كما مر فاضافته الى البعض اضافة
الى الكل فيزول الرق عن الكل وذلك لان
الاعتاق انما عالم العتق يقال اعتقته فعتق
كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون

العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن
الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا والا يلزم
ثبوت الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر
وتوضيحه ان الاعتاق لو كان متجزيا فلا يخلو من
ان يكون العتق ثابتا في الكل او لا فان كان يلزم
الاول وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في
البعض او غير ثابت اصلا فان ثبت يلزم تجزي
العتق وهو محال وان لم يثبت يلزم الثاني
ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من
الاهل في المحل وقال الامام الاعظم الاعتاق ازالة
الملك والعتق يثبت ضمنا فيكون حكمه زوال
الملك ولا شك ان المحل في قبول زوال الملك
متجزئ كما ذكر وذلك ان الملك حقه دون الرق
اذ هو حق الشرع وتقوم تصرف المالك في حقه
لا في حق غيره فيكون فعله اعتاقا بواسطة ازالة
الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك يعقبه
العتق الذي لا يتجزى فاذا زال بعضه فقد
وجد شرط العلة فيتوقف العتق على تكميل العلة
اما بالسعاية او باعتاق الباقي فصار الاعتاق
كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية تتعلق بها
حكم غير متجز وهو اباحة الصلاة فاندفع جميع

فان قال

فان قوله والرق ينافي مالكية المال لان الرقيق
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية
المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن
القدرة والكمال فبينهما تباين وليس المراد انه
مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال
حتى يرد عليه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من
جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية
بالمال لعدم التنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية
المال لا تثبت الاحكام المبنية عليها في حق
الرقيق حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري
وان اذن لهما المولى لا بنائه على ملك الرقبة
كما لا يملكان الاعتاق وخص المكاتب والتسري
بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بالطريق الاولى لان
الرق في المكاتب ناقص حتى انه احق بمكاتبه
وفي التسري منظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا
صح عند مالك ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى
لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل
القدرة التي هي من شرائط الوجوب لانها بالمنافع
المالية والبدنية ولا يملكان شيئا منهما اما

المالية فلما مر واما البدنية فلانها للمولي لان ملك
الذات علة ملك النصاب الا فيما استثني من
القرب البدنية كالصوم والصلاة فان القدرة التي
يحصل بها الصوم والصلاة ليست للمولي اجماعا
قوله ولا يبنافي اي الرق مالكية غير المال كالنكاح
والدم والحياة لان الرقيق غير مملوك من هذا الوجه
فلا تحقق المنافاة وانما يحتاج في النكاح الى اذن
المولي حتى يتوقف عليه لان النكاح من شرع الاملاك
في اعيانها بلا اذن حر به وانما ملك المولي اجباره
على النكاح تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب
النقصان لا لانه مالك حتى ان المالك للطلاق
بعد الاجبار هو العبد دون المولي قوله وبنافي
كماله الخ في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا دون العقبى مثل الذمة فانها من كرامات
البشر انها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب
ويمتاز عن البهائم وكذا الولاية اذهي تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى فتكون من باب السلطنة
فتكون كرامة وكذا حل النكاح اذ استفراش الحرائر
والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه الاثم
من باب الكرامة ولهذا اختص النبي عليه السلام
بالزيادة للشرف والكرامة قوله وانه لا يوثر اي

الرق

الرق لا يوثر في عصمة الدم بالاسقاط او التنقيص
يعني ان الرقيق معصوم الدم حقا له وللصاحب
الشرع لان العصمة نوعان موجبة توجب الاثم فقط
على تقدير التعرض وهي بالاسلام ومقومة توجب
مع الاثم الضمان وهي بدار الاسلام والعبد
يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين
فيقتل الحر بالعبد لان مبني الضمان على العصمتين
قوله وانما يوثر في قيمته كالجواب عما يقال
كيف لا يوثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت
قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال
اثر الرق في تنقيص القيمة لا في العصمة لان
العصمة بالايمان ودار الاسلام والعبد فيه مثل
الحر وقوله ولهذا متعلق بقوله والعبد فيه كالحر
قوله وصح امان المأذون وان كان الامان من
باب الولاية لكونه تصرفا على الغير والزاما عليه
والرق ينافيها لان الامان بالاذن في القتال
يخرج من باب الولاية لانه لما اذن له في القتال
يخرج شريكا في الغنيمة حتى استحق الرضخ فيها
وبالامان يسقط حقه فيها فيلزمه حكم الامان
ثم يتعدى الى غيره من الغانمين تعديا بجزيه
فلم يكن من باب الولاية كشهادته بهلال رمضان

فانها التزام صوم ثم تعدى الى الغير وفي اعمان المحجور
اختلاف فعند الامام لا يصح وعند محمد والشافعي
واحدى الروايتين عن ابي يوسف رضي الله عنهم
اجمعين قوله واقراره بالحدود تقريع على قوله
ولا ينافي مالكية غير المال اي يصح اقرار العبد
ماذونا كان او محجورا بما يوجب الحدود والقصاص
لكونه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والعباة
حتى لا يملك المولى ارافة دمه ولا يصح اقرار المولى
عليه بالحدود والقصاص فكان اقراره ملاقيا
حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع
صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى
لانه بطريق البيع وكذا صح اقراره ماذونا كان
او محجورا بالسرقة المستهلكة عندنا حتى وجب
القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويوخذ
بالضمان في الحال في الماذون وبعد العتق في المحجور
وبالقائمة صح من الماذون في حق المال بالاجماع
حتى يرد المال على المسروق منه وفي حق القطع
صح عندنا خلافا لزفر وفي اقرار المحجور بالسرقة
القائمة اختلاف بين الائمة الثلاثة فعند الامام
الاعظم يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على
المسروق منه وعند الثاني على العكس وعند الثاني

يصح

يصح في حق الحدود المال فيقطع ويكون المال
لمولاه هذا اذا كذبه المولى وقال المولى مالي فان
صدقه يقطع ويرد المال بلا خلاف قوله والمرض
صوحالة للبدن بزوله بها اعتدال الطبايع الاربع
وهو لا ينافي اصلية وجوب الحكم ولا اصلية العبارة
حتى صح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه
وسايرما يتعلق بالعبارة اذ لا خلل في الذمة
والعقل المميز واللسان الناطق فتكون الاصلية
قايمة فكان ينبغي ان يكون حكمه حكم الصحيح
فاستدركه بقوله ولكنه اي المرض لما كان سبب
الموت لكونه مفضيا اليه بتزادف الالام وان كان
ميتا باجله والموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر
المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كانت
الموت علة خلافة الوارث او الغرماء في المالات
الاصلية الملك تبطل بالموت فيخلف اقرب الناس
اليه كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث
او الغريم بماله اذ المرض سبب الموت والموت
علة التعلق فكان المرض سبب علة التعلق
فيكون التعلق ثابتا في الحال لوجود السبب

اذ السبب يثبت نوع من الحكم قبل العلة فكان
المرض المتصل بالموت سببا للحجر بقدر ما يقع
به صيانة الحق لصاحبه في حق الورثة في الثلثين وانما
في حق الغرماء في الكل ان كان الدين مستغرقا
والا ففي مقدار الدين يستند الى اول المرض
لان سبب الحجر مرض مميت لانفس المرض فعمل
وجود الوصف لا يثبت الحجر فاذا وجد الوصف
صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى
الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى
وتتراد ف الالام وكل جزء من المرض مضعف موجب
للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه
يضاف الى كلها دون الاخيرة فيتم المرض على الحجر
باتصاله بالموت من حين اصل المرض والذي
اضاءه ولما كان الحجر ثابتا بقدر ما يتعلق به
حق الوارث او الغريم لم يؤثر المرض فيما وراء
كالنكاح بمهر المثل فانه يصح منه لانه من الحوائج
الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته
الاصلية ولما لم يعلم قبل اتصال المرض بالموت
انه يتقبل ام لا لم يمكن اثباته الحجر بالشك اذ
الاصل هو الاطلاق لصدور تركن التصرف منه
الاهل الى المحل فقبل كل تصرف صادر منه محتمل

للفسخ

للفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال ثم اذا
اتصل المرض بالموت وتحقق الحاجة الى الفسخ ينقض
وما لا يحتمل النقض والفسخ كالاعتاق الواقع على
حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا قيمته
تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار
هذا الاعتاق بمنزلة التدبير فيكون لازما ولا
يثبت العتق في الحال حتى كان عبدا في سائر الاحكام
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من
الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق
احد به بخلاف اعتاق الراهن لعبده المرهون
حيث ينفذ عتقه في الحال وان تعلق به حق
المرتهن لان حق المرتهن في اليد دون ملك الرقبة
وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة والاعتاق
الا في ملك الرقبة قصدا وهو ملك الراهن فيصح
اذ صحته مبنية على ملك الرقبة دون اليد
بدليل صحة الاعتاق الابق وزوال يد المرتهن
ضمني فلا يبالي به ثم ان كان الدين حالا يطالب
الراهن باداءه وان كان موجلا يطالب بالقيمة
ويجعل رهنا مكانه قوله والمبيض والنفاس

قبل الحيض دم ينفضه رحم امراة سليمة عن
الداء والصغر واحتراز بقوله رحم امراة عن دم
الاستحاضة وعن الدماء الخارجة من غيره وبقوله
سليمة عن الداء عن النفاس فانه في حكم المرض
حتى اعتبر تصرفه فيها من الثلث وبالصغر عن
دم تراه قبل تسع سنين فانه ليس بحيض في
الشرع والنفاس الدم الخارج عن رحم المراة عقيب
الولادة وهما لا يعدمان اهلية الوجوب والاهلية
الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة
البدن فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة كما
لا تسقط بهما الصوم لكن الطهارة عنهما شرط
لجواز اداء الصلاة بالنص وهو ما روي انه عليه
السلام قال الحايض تدع الصلاة والصوم ايام
اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببهما لفوات شرطه
وعند فوات صحة الاداء يفوت الوجوب لان
المقصود منه اما الاداء او القضاء ولا سبيل الى كل
منهما اما الى الاداء فلما ذكرنا واما الى القضاء
فلاستهلاله على الحرج وهو مدفوع بالنص فكان
القياس ان لا تشترط الطهارة عنهما لصحة اداء
الصوم بدليل صحته من الجنب والمحدث ولما اشترطت
بالنص المذكور على خلاف القياس لم يوجب اسقاط

قضاء

قضاء الصوم مع انه لا حرج فيه بخلاف الصلاة فان
اشتراط الطهارة ثبت بالنص على وفاق القياس
فانها لا تتادى بالاحداث والانجاس فيؤثر في
اسقاط قضاء الصلاة مع وجود الحرج فيه قوله
والموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو
صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى
خلق الموت وقيل هو عدم الحياة عما من شانه
او زوال الحياة ومعنى المخلوق الآية التقدير وانه
ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كالصوم والصلاة
والزكاة وغيرها من العبادات لفوات الغرض
المطلوب من التكليف وهو الاداء عن اختيار وانما
يبقى عليه المأثم لانه من احكام الاخرة والميت
فيها ملحق بالحياة وما شرع عليه من الاحكام لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون
والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى
الحق ببقاء العين اذ الفعل في حقوق العباد
غير مقصود بل المقصود هو المال والفعل تبع وانما
لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان دينا لم يبق
بعجز الذمة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين
بنفسها حتى يضم اليها مال او ما توكد به الذمم
وهو ذمة الكفيل فيبقى فيكون ح بمنزلة ذمة الحي

فيبقى الدين فان لم يكن مال ولا كفيل لا يبقى ولهذا
قال الامام رضي الله عنه ان الكفالة بالدين عن
الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا
خلافا لهما لان صحتها تعتمد تقرر الدين اذ الكفالة
بالدين دين محال والدين وصف شرعي يظهر
اثره في توجيه المطالبة وقد سقطت بموته فذلك
والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا تصح
الكفالة بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم يتكفل
عنه رجل فانها تصح وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمته كاملة لحياته وعقله والمطالبة
ثابتة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فصح التزام المطالبة بالكفالة
فيوخذ الكفيل في الحال وان كان الاصيل غير مطالب
في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصيل لعذر عدم
ذلك في حق الكفيل كما في الكفالة عن المفلس
يوخذ الكفيل في الحال قوله وما شرع صلة بطل
اي ما شرع وجوده بطريق الصلة كنفقة المحارم
ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا
وهو لا يرجى زواله والرق ينافي وجوب الصلة
في الذمة فالموت اولى الا انه يوصي فيصح من

الثلث

الثلث لان الشرع جوز صرفه في الثلث نظرا للميت لما
يعلم ما قصر في غيره قال عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم
فضعوه حيث شئتم قوله وان كان حقا له اي ان
كان ما شرع حقا له اي مشروعا لاجله بناء على
حاجته بقي له اي لاجل ما يقتضي به حاجته
اذ الموت يحمل فلا يبقى الحاجة بل يحققها ولهذا
قدم تجهيزه على قضاء ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته
مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه وهذا اذا
لم يكن حق الغير متعلقا بعينه فان تعلق كالمستاجر
والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد
الجاني وغيرها فصاحب الحق احق بالعين من
صرفه الى التجهيز ثم قدم ديونه لانها اهم من الوصية
اذ صوحا بل بعينه وبين ربه والوصية تترع ثم
قدم وصاياه من ثلث ماله على الميراث كما نطق
به النص لان الشرع حق الوارث عن الثلث كما
ذكرنا ثم وجبت المواريث اي ثبت بطريق الخلافة
عن الميت لان الوارث اقرب الناس اليه فيكون
انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاع الميت وقوله
بنظراله راجع الى الجميع اي يثبت هذه الحقوق على

ـ العتيق المذكور نظراله ان النفع في الكل راجع اليه
كما ذكرنا وقوله فيصرف بتقدير الصفوت الموارث
اليه يصرف ميراثه الى من يتصل به نسبا كالاب
والام والولد وغيرهما او سببا كالزوجة ومولي
العتاقة ومولي الموالاة او دينا بلا نسب وسبب
بان بوضع في بيت المال ليقضي بها حوائج المسلمين
قوله وانما بقيت الكتابة اي ولجزاء ما يقتضي
به الحاجة بقي الكتابة بعد موت المولي بالاتفاق
لان المولي يحتاج الي ذلك لانها اعتاق و به
يحصل له الخلاص من النار كما ورد في الحديث
المعروف وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء اي عن
مال يفي ببدل كتابته لحاجة المكاتب الي بقائها
لانه ينال بذلك شرف الحرية وعتق اولاده المولودين
و المشتريين حال كتابته حتي يكون ما بقي عن
بدل الكتابة ميراثا لورثته ليحكم بعتقه في اخر
جزء من اجزاء حياته و هو مذهب علي و ابن
مسعود رضي الله عنهما و به اخذ علماؤنا و قال
زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة و به اخذ الشافعي
اذ لا يجوز ان يثبت العتق بعد الموت لانعدام
المحل ولان يستند العتق الي حال حياته لان
المعلق بالشرط لا يسبقه في الاستناد اثبات

السبق علي الشرط وهو اداء بدل الكتابة فلا فائدة
في ابقاء الكتابة و لنا ان حاجة المكاتب فوق
حاجة المولي لان حاجة المولي الي الثواب الحاصل
بالاعتاق وحاجة المكاتب الي ضرورة معتقة
منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحياة
مع حرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو
موت حكمي فلما بقي عقد الكتابة بعد موت المولي
لحاجته فلان يبقي بعد موت المكاتب لحاجته اولي
وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب لابد من ان
تستند الي زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية
بعد الموت لزم استناد العتق الي ما بعد الموت
ولا معني لذلك فان جعل الحرية مستندة الي اخر
اجزاء الحياة عني ما قيل ان بالموت يتحول بدل
الكتابة من الذمة الي التركة فيحصل فراغ ذمة
المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها
مالم يصل المال الي المولي فاذا وصل وحكم بحريته
في اخر جزء من حياته فقد استندت المالكية
و المملوكية وتقرر العتق الي وقت الموت فلا تكون
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة
باقيا و الجواب ان معني بقاء الكتابة حرية
الاولاد و سلامة الاكساب عند تسليم الورثة

المال الى المولى وتقوم الفتوى في المكاتب شرط لذلك
فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في
المغصوب لما ثبت شرط لملك البدل ثبت ضمنا ذلك
البدل مستندا الى اول وقت الغصب وان كان
المغصوب حال ادآء البدل هالكا قوله وقلنا
تغسل المراة زوجها معطوف على قوله يثبت
اي لبقاء ما تقتضيه الحاجة قلنا ان المراة
تغسل زوجها في العدة لبقاء ملك الزوج في العدة
لانه مالك فتكون مالكيته حقه فيبقى الى انقضاء
العدة فيما هو من حوائجه خاصة كالغسل وثبوت
النسب بخلاف ما اذا مات المراة حيث لم يكن
لزوجها غسلها خلافا للشافعي وذلك لان المراة
مملوكته والمملوكية حق عليها لانها وقد بطلت
لفوات المحل بالموت ولا يقال الموت انفى للمالكية
من المملوكية لان المالكية سمت القدرة والموت
ينافيها والمملوكية سمت العجز والموت لا ينافيها
ولما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى
لانا نقول الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة
المالك لا لحاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقي
الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل رجعا

عليه فلو بقيت لصارت له واما غسل رضي الله
عنه فاطمة رضي الله عنها بعد موتها فلو ثبت ذلك
لادعا الخصوصية به حيث قال لابن مسعود رضي
الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك
في الدنيا والاخرة قوله وما لا يصح لحاجة اي من
الاحكام المشروعة للميت مالا يصح لقضاء حاجة
الميت كالقصاص فانه شرع عقوبة لدرك الثار وتشفي
الصدور والميت غير محتاج اليه ولا يصلح ايضا
لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين
فلا يثبت للميت اولا لينتقل الى الورثة ثانيا
كما ينتقل سائر الاموال بل يثبت للورثة ابتداء
اذ الجناية وقعت على حقهم من وجه لانتفاعهم
بحياته وقد اتلفها القاتل ولكن انما يثبت للورثة
ابتداء بعد ما انعقد السبب للميت فصح عفو
المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو
الوارث قبل موت المجروح لكونه حقهم ابتداء لما
ذكرنا من ان الغرض من شرع القصاص درك
الثار وان يسلم حياته الاولياء والعشاير على
ما اشار اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
ولاجل ما قلنا انه شرع لدرك الثار وتشفي الصدور

وسلامة حياة الاولياء قال الامام انه غير موروث
بحيث لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل
يثبت ابتداء للورثة لما اذا انقلب القصاص
حالا لما قلنا بالصلح او العفو بعض الورثة صار ثابتا
للمقول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق
الخلافة لانه يصلح لحوائجه من قضاء ديون
وتنفيذ وصاياه وغيرهما فصار كانه الواجب
في الاصل بخلاف الاصل وهو القصاص اذ لا
يصلح لدفع حوائجه ففارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما وهي سلامية دفع حوائج الميت وعدمها
كما فارق التيمم الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
صفتهما وهي كون الماء مطهرا بنفسه والتراب
ملوثا ولا يقال الاصل وهو القصاص لم يجب حال
حياته حتى يثبت الخلف فيها ويصير موروثا
لانا نقول الاصل ثابت حال حياته بالنظر الى
السبب وهو الجناية ولهذا صح العفو عنها كما ذكر
فيثبت الخلف من ذلك الوقت ايضا عند سقوط
الاصل ولاجل ان القصاص يجب للورثة ابتداء
لدرك الثار قلنا يجب القصاص للزوجين اذ
الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد
بين الزوجين كما في الدية يثبت النصيب منها

لاحد الزوجين اذ الزوجية تصلح سببا للخلافة
خلافا لابن ابي ليلى في القصاص ولمالك في الدية
قوله ولحكم الاحياء في احكام الاخرة اي ما
ذكر للميت تحكم احكام الدنيا واما احكام الاخرة
فانواع اربعة احدها ما يجب له على غيره بسبب
ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه
وثانيها ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب
ظلمه على الغير وثالثها ما يحصل له من الثواب
والكرامة بسبب الطاعات والاتيان بالمستحسنات
ورابعها ما يكون له من العقاب والملامة
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فحاله
في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان الغير الميت
بالنسبة الى احكام الاخرة كالرحم للماء والمهد
للطفل بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان
الميت وضع فيه للخروج للحياة بعد الفناء فكان
للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة
كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى تصح له الوصية ويوقف له الميراث
فالقبر روضة دار ان كان من اهل الثواب وحفرة
نار ان كان من اهل العقاب ونرجو الله تعالى
ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يثبتنا

من عذاب القبر بعفوه الله هو البر الرحيم الجواد
الكريم قوله ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد
فيه مدخل وهو سبعة الجهل والسكر والهزل
والسفه والخطأ والعضر والاكراه وانما عد الجهل
من العوارض وان كان امرا اصليا لانه زايد
على حقيقة الانسان وثابت بحال دون حال
كالصغر وانما عد من المكتسبة لانه لما كان
قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه
ولم يعد الرق منها لانها جزا الكفر في الاصل
ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية لانها تثبت
جبرا وبعد الثبوت لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل
ثم الجهل على ثلاثة انواع جهل باطل لا يصلح عذرا
وهو اربعة اقسام اولها ~~عذرا اصلا لانه كابرة~~
جهل الكافر بالله ورسله وهو الاقوى فانه
لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح
الدلايل على وحدانية الله تعالى وربوبيته بحيث
لا يخفى على احد من حدث العالم المحسوس وكذا
على حقية الرسول من القران وغيره من المعجزات
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا فلذلك لم يجعل عذرا في الاخرة وقيد
بها اذ قد يجعل عذرا في احكام الدنيا لقبول الردة

حتى لا يقتل وان لم يجعل عذرا في الاخرة حتى يعاقب
فيها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله
تعالى مثل جهل المجسمة والكرامية فانهم قالوا -
بحدوث صفات الله تعالى ومثل جهل الفلاسفة
بالصفات حيث لا يثبتونها وينفون عن اطلاق
اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري
تعالى تنزيها عن التشبيه ومثل جهل المعتزلة
فانهم لا يثبتون صفات حقيقة قايمة بذاته
تعالى ويقولون عالم بلا علم وقادر بلا قدرة وجهل
صاحب الهوى في احكام الاخرة مثل جهل بعض
المعتزلة بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان
والصراط والحوض والشفاعة وهذا الجهل دون
الاول لكون هذا الجاهل متاولا لا بالقران وثالثها
جهل الباغي وهو الذي خرج على طاعة الامام
الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
بتاويل فاسد فانه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح وهو ان امام المسلمين اذا كان
عادلا يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع
وان لم يكن له تاويل يحكمه حكم النصوص وعلى
هذا قلنا ان الباغي ان اتلف مال العادل او
نفسه ولا منعة له يضمن لانه مفيد لبقاء ولاية

الالزام عنه منقطعة لسكوته فوجب العمل بتاويله
الفاسد هذا اذا هلك المال في يده وان كان قايما
في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يهلك وذلك
بالاخذ والحاصل ان سقوط الضمان معلل بعلة
ذات وصفين وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى
احدهما لا يسقط الضمان ورابعها جعل من خالف
في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة او عمل
بالغريب على خلاف الكتاب او السنة المشهورة
فانه ليس بعذر اصلا كالفتوى ببيع امهات
الاولاد وهو مذهب بشر المريسي وداود
الاصفهاني متمسكين بما روي عن جابر بن
عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام اعتقها
ولدها وكالفتوى على متروك التسمية عامدا
عملا بالغريب من السنة فانه مخالف للكتاب
كما مر قوله والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان
لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او الاجماع
فانه يصلح عذرا كالمحتجم افطر على ظن ان الحجامة
افطرته لا تلزمه الكفارة لان جهله في موضع

الاجتهاد

الاجتهاد الصحيح وان الحجامة تفسد الصوم عند
الامام الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
وهذا اذا كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث
اما اذا كان غير مبني على احدهما يلزمه القضاء
والكفارة بالاتفاق بخلاف المغتاب لو افطر على
ظن ان الغيبة فطرته لقوله عليه السلام الغيبة
تفطر الصايم حيث تلزمه الكفارة لانه مأول
بالاجماع فلا يكون جهله في موضع الاجتهاد الصحيح
وكذا اذا كان الجهل موضع الشبهة اي في محل
الاشتباه فانه يصلح عذرا كمن زنى بجارية ولده
او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يجب
عندنا خلافا للشافعي لان الاملاك متصلة بين
الاب والابناء والزوجين والمنافع دايرة
ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر فيكون
محلا للاشتباه فيصير الجهل شبهة فتصلح
دارية للحد ويسمى هذا شبهة الاشتباه فلا
يثبت بها النسب وان ادعى ولدها ولا تجب
العدة بخلاف ما اذا وطئ الاب جارية ابنه حيث
يثبت النسب اذا ادعى ولدها وان قال علمت
انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت من
الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك

وشبهة الدليل اقوى من شبهة الاشتباه قوله
والثالث الجهل بدار الحرب من مسلم اي جهل
من اسلم فيها ولم يهاجر بالشرايع كلها عذر حتى
لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والزكاة
وغيرها ولم يؤدها لا يلزم عليه قضاؤها خلافا
لزفر لهما الدليل في حقه وهو الخطاب لعدم بلوغه
اليه حقيقة بالسماع وتقديرا بالشهرة فيصير
جهله بالخطاب عذرا بخلاف الذمي اذا اسلم في
دار الاسلام لشيوع الاحكام والتمكن من السؤال
ويلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع حتى يكون
عذرا وتبقى له حق الشفعة اذا علم بالبيع بعد زمان
لان الدليل حتي في حقه ايضا اذ ربما يقع البيع
ولا يشتهر وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار
اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها خيار العتق
ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته
بحديث بريرة ملكت بضعها فاختاري فجعلها
بالعتق لو بالخيار يجعل عذرا لان الدليل حتي
في حقها اما في الاول فظاهر واما في الثاني
فلان خدمة المولى شاغل لها من تعلم احكام
الشرع بخلاف خيار البلوغ لان زوجها الاب والعم
فانه يبطل بالجهل بالخيار فان الدليل غير خفي

في حقها لتمكنها من التعلم وجهل البكر بالنكاح الولي
فان الولي اذا زوج البكر البالغة ولم تعلم بالنكاح
يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار وان
سكتت قبله وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق
اي باطلاق الوكالة والاذن وحده اي بالعزل
والحجر يكون عذرا فانه لا يصير وكيلا والماذونا
بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك
على الموكل والمولى في الاول وينفذ في الثاني لخفاء
الدليل ولزوم الضرر قوله والسكر وهو غفلة
تغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابها فيمنع
عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله فيدخل
السكر الحاصل من الافيون اذ لا معنى لاخراجه
على ما توهم وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب
الدواء من الافيون للمداواة وشرب المكره
بما فيه الخلاف من الخمر وغيرها من المسكرات
وشرب المضطر منها لدفع العطش وهذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه
وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع والشراء لانه
ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فالحق بالمرض
فلا يكون محاطبا والنوع الثاني سكر بطريق محظور
وهو السكر من كل شراب محرم وهذا النوع من

السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فتلزمه احكام الشرع كلها من الصلاة والصوم وغيرهما و تنفذ تصرفاته قولا وفعلا حتى يصح طلاقه و عتاقه وبيعه وشراؤه و اقراره به وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغير ذلك لصاحي الا ردته حتى لو تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره استحسانا خلافا لابي يوسف وهو القياس لان الردة تبتني على القصد والاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله ولهذا لا يتذكره بعد الصحو فكانه لم ينطق قوله و اقراره بالحدود الخالصة اي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه الاسباب يصح فاقيم السكر مقام الرجوع اذ السكر لا يثبت على شيء واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة اسباب الحدود مثل الزنا وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصرح الرجوع لا يبطل اذ فيها حق العباد فيبطل وهو

السكر

السكر او في قوله و الهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له اراد به الوضع الشخصي حتى احتاج الى ارداف قوله ولا ما صلح اللفظ استعارة ولو اراد به الاعم من الشخصي و النوعي لما احتاج اليه كما فعله الامام فخر الاسلام لان في المجاز وضعا نوعيا تتبين الرقة بين الهزل و المجاز وبهذا جاز المجاز في كلام الله تعالى دون الهزل فالهزل في مقابلة الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح اللفظ استعارة فيعم جد الجد الحقيقة و المجاز و الهزل ينافي اختيار الحكم و الرضا به وانما جمع بين الرضا و الاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه و لا ينافي الرضا مباشرة السبب و اختيار المباشرة لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار و رضا ولهذا يكفر بالردة هازلا لان الرضا بالكفر كفر فصار بمعنى شرط الخيار لا في البيع اذ يفسد البيع بكل واحد منهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما فيوثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يوثر فيما لا يحتمله كالطلاق و العتاق قوله وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العقود بالسان انها هازلا ان في العقد ولا يثبت بدلالة

الحال ولا يشترط ذكره في العقد والا لما حصل
مقصودها من الهزل من اعتقاد الناس حقيقة
البيع بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره
في العقد قوله والتلجية كالهزل وهي العقد الذي
ينشأه الانسان لضرورة تعتريه ويصير
كالمدفوع اليه وهو ان يقول لآخر اني ابيع داري
منك وليس ببيع في الحقيقة وانما هو تلجية ويشهد
على ذلك ثم يبيع في الظاهر وحكم هذا البيع حكم
الهزل الا ان الهزل اعم من التلجية لان الهزل
يجوز ان يكون سابقا وان يكون مقارنا وان
لا يكون مضطرا اليه والتلجية انما يكون سابقا
عن اضطرار قال في المبسوط معنى قوله الجي
اليك داري انا ملجا مضطر الى مباشرة من
البيع وليست بقاصد حقيقة ولهذا قال الشيخ
والتلجية كالهزل اشارة الى التغاير بينهما من
وجه الا ان حكمهما لما كان واحدا والمقصود هو
الحكم حكم الامام فخر الاسلام بالاتحاد بينهما بقوله
التلجية هي الهزل واذا ثبت ان غير الهزل
والهزل ما ذكرنا علم انه لا ينافي الاهلية ووجوب
شيء من الاحكام لعدم الاخلال بشيء من القدرة
والعقل بيده قوله عليه السلام ثلاث جدهن

جد

جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كان
منافيا للاهلية لمانع النكاح والطلاق واليمين
ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في
اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام
كيف ينقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم
يتعلق بالعبارة دون الرضا حكمها يثبت وكل
حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا فان
دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلاثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد
او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على
اربعة اما ان يتفقا على البناء على الهزل او
على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او
يختلفا في الاعراض والبناء فان تواضعا على
الهزل باصل البيع والله اتفقا على البناء يفسد
البيع كالبيع بالخيار ابدا لما ذكرنا ان الهازل
راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فانعقد
العقد فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به
القبض حتى لا يعتق اعتاق المشتري فيه بعد
القبض وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح
والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء

د الاعراض فالعقد صحيح لازم عند الامام فجعل
صحة الايجاب اولى لكونها الاصل في العقود
الشرعية فقالا اذا اتفقا على انه لم يحضرها شيء
فالعقد فاسد لانه بنا على المواضعة فاعتبر
المواضعة واوجبا العمل بها لكونها مختتما
الى حضر احد الامرين مع الاحتياط الى تحتيمها
لكونها مفضيا الى تقرير الظلامة عن اموال
الناس الا ان يوجد ما ينقضها بان اتفقا على
الاعراض عنها قوله وان كان ذلك اي الهزل
في القدر بان اتفقا على الحد في العقد لكنهما
تواضعا على البيع بالفين على ان يكون الثمن
الفا فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرها
شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عند الامام فيكون الثمن الفين وأصح
الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو
رواية عنه والوجه ما ذكرنا من الجانبين
وان اتفقا على البنا على المواضعة فالثمن
الفان في اصح الروايتين عنه وفي رواية
وهو قولهما فالثمن الف لانهما قصدا التسمية

بذكر

بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى
اعتباره فكان الذكر والسقوط عنه سواء كما في
النكاح ولهما ان هزلا في اصل العقد اذ المواضعة
في البدل لا في اصل العقد فلم يهزلا بمواضعتهما
حتى يكون الثمن الفاسد فاسدا فالا يفسد العقد باسقاط
الشرط الفاسد وهو قبول الالف الذي هو غير
داخل في العقد وهذا لان الثمن على تقدير الهزل
الغد في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين شرطا
للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين عبد
وباعهما فوجب العمل بالجدية اصل العقد وجعل
الثمن الفين تصحيحا للعقد قوله وان كان
ذلك اي الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع
بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم
فالبيع جايز بالدينار على كل حال سواء اتفقا
على الاعراض او على البنا او على انه لم يحضرها
شيء او اختلفا في البنا والاعراض فرق ابو
يوسف ومحمد بين هذا وبين الهزل في القدر
حيث اعتبر المواضعة ثم دون ههنا بانه لو اعتبر
المواضعة ههنا يلزم خلو العقد من الثمن لانه
ح لا يكون المذكور ثمنا وما هو ثمن غير مذكور
ولم لا يلزم هذا المحذور لو لم يصح بقيد واحد

الا لنين وهو مذكور في العقد اذ الالفان متضمن
للالف قوله وان كان في الذكر لا مال فيه لما
فرغ من بيان احكام الهزل الداخل فيما يحتمل
النقض كالبيع شرع في بيان احكام الهزل الداخل
فيما لا يحتمل النقض وهو ثلاثة انواع مالا مال
فيه اصلا كالطلاق والعتاق واليمين وما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا
كالخلع والاعتاق على مال اما الاول فكما اذا
وقع التواضع بين الزوجين بان يطلقها او بين
المولى والعبد بان يعتقه علانية ولا يكون
وقوع الطلاق والعتاق مرادهما او يتواضعا
بان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار
ويكون ذلك هزلا فكل ذلك صحيح والهزل باطل
بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين واما
الثاني فان وقع التواضع في اصله بان يقول
لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجها
باطلا وهزلا ووافقته المراة او وليها على ذلك
وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان
النكاح لازما والهزل باطلا لما روينا وان وقع

التواضع

التواضع في قدر البدل بان تواضعا في السر على ان
المهر الف والمهر في العلانية الفين فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البنا
فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا
والنكاح جايز بالف في رواية محمد عن الامام
رضي الله عنهما وقيل بالفين وهو رواية عن
ابي يوسف كما في البيع وان وقع التواضع في
الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر
في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البنا يجب مهر
المثل بالاجماع وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شئ او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر
المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عنه
يجب المسمى ويبطل المواضعة كما في البيع وعندهما
يجب مهر المثل وجميع وجوه الروايات مذكور في
الكشف اعرضنا عنه مخافة التطويل قوله وان
كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا
النوع مقصودا بانه لا يجب بدون الذكر والشرط
فلما شرط علم انه مقصود فان هزلا باصله بان

طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل ثم
اتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عند
ابي يوسف ومحمد عليهم الرحمة اذ الهزل بمنزلة
خيار الشرط بالاتفاق والخلع لا يحتمله عندهما
لانه يمين من جانب الزوج ولا يختلف الحال
عندهما بالبناء على المواضعة والاعراض عنه
والاختلاف والسكوت وعند الامام لا يقع
الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص
عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان
الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع
الطلاق ويجب المال وعندهما الطلاق واقع والمال
واجب والخيار باطل فكذا هذا وان اعرضا عن
المواضعة بعد ما هزلا باصل الخلع والبدل وقع
الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلما ذكرنا
واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده
فلانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق والخلع
ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض
في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا
يوثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال
اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بالاولى ولا

يفيد

يفيد اصلا فيما وان سكتا فهو جايز اي الخلع واقع
والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا
وان كان في القدر بان سميا العين وقد تواضعا
على الف فان اتفقا على البناء عندهما الطلاق
واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما
بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة
للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن
عقد الرهن حيث تلزم بلزومه تبعا وعند الامام
يجب ان يتعلق الطلاق باختيار المراة جميع ما
سمي في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل
المذكور في الخلع فكان شرط وقوعه قبول جميع البدل
وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين
والهزل موثر في جانبها كخيار الشرط فصار كانها
قبلت احد الالفين فيتعلق الطلاق بقبولها
الالف الآخر بالاعراض عن الهزل وان اتفقا
على انه لم يحضرها شيء وقع الطلاق ووجب المال
عنده لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى من
المواضعة كما ذكرنا وعندهما ايضا كذلك لان
الهزل لا يوثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق
التبعية وكذلك ان اختلفا فالقول قول من
يدعي الاعراض بالاتفاق قوله وان كان ذلك في

الجنس بان ذكر الدنانير هزلا وغرضهما الدراهم
يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال سواء اتفقا
على البناء او على الاعراض او على ان يحضرها شيئا
او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف
عندهما ولان المال تبعا له وعنده ان اتفقا على
الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء
وتوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد
وان اتفقا على انه لم يحضرها حتى وجب المسمى
ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لما ذكرنا في المبسوط اشارة الى ان الطلاق يقع
ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا
الذي بيناه في الخلع يجيء في الصلح عن دم العمد
والاعتاق على مال قوله وان كان ذلك اي
الهزل في الاقرار مما يحتمل النسخ كالبيع والاجارة
او مما لا يحتمل النسخ كالطلاق والعتاق فالهزل
يبطل ذلك الاقرار لان صحته انما هي لدلالته
على وجود المعتبر به ظاهرا والهزل يدل على عدمه
ولا يكون هذا الاقرار ملزما شيئا حتى لو اتفقا
على اجازة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن
بيعا لان الاجازة انما تلحق المنعقد وبالاقرار
كاذبا لا ينعقد فلا تفيد الاجازة قوله والهزل بالردة

لغز

كفر اي المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا بان قال
هازلا مثلا الصنم آلهي يحكم بارتداده وكان ينبغي
ان لا يحكم به لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد
ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا
بالحكم كما في حالة الاكراه والسكر فانا نختار في الجواب
عنه بقوله لا بما هزل به وهذا لان الهازل حاز
في نفس الهزل راض بالتكلم بكلمة الكفر وان
لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه قال الله تعالى
ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب
قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره
والسكران فانهما غير راضيين بالسبب والحكم
جميعا واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبراء
من دينه هازلا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود
احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على
سبيل الرضا كالكافر اذا اكره على الاسلام
فاسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين
مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام قوله
والسفه هو في اللغة الخفة وفي الشرع خفة تعرض
الانسان من سرور او غضب تحمله على العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه مع قيام العقل لخروج الكلام

المحظورات لانه مخالفة لموجب الشرع من كل وجه
فليس من السفه المصطلح بين الفقها الذي
تتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه ونبه
عليه المصنف بقوله وان كان اصله مشروعا
وهو السرف والتبذير اي اصل ذلك العمل الذي
هو السرف والتبذير فان اصله تفريق المال بر
واحسانا وهو مشروع لانه تصرف في ملكه الا ان
نفس الاسراف حرمة لقوله تعالى ولا تسرفوا
والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا
بقوله وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية
لانه لا يحتمل بالقدرة ظاهر السلامة بدونه
ولا باطنا لبقاء عقله بكماله الا ان السفيه مكابر
عقله في عمله فيبقى اصلا لوجوب حقوق الله تعالى
في الدنيا والاخرة وحقوق العباد فلا يمنع
شيا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب
بحال سواء حجر عليه اولم يحجر بقوله ويمنع ماله
اي مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل
الله لكم قياما الآية نهى عن ايتا المال اليهم ثم
علق الايتاء بالنتاس رشد منهم على
وجه التكير المفيد للتعليل بقوله تعالى فان انستم

منهم

منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فاقام الامام السبب
الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الحدود فانه
لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما
هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمسة عشرين سنة وان
لم يونس منه الرشد وهما تمسكا بظاهر الآية
فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد
قوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند الامام اي عن
تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة وعندهما
السفه يوجب الحجر عن تصرف يبطله الهزل ويحتمل
الفسخ نظرا للصبي وعملا بظاهر قوله تعالى
فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا
يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل حيث
اثبت الولاية على السفيه وذا لا يتصور الا بعد
الحجر عليه واجاب الامام الاعظم بان النظر على
هذا الوجه يتضمن ضررا فوقه لما فيه من ابطال
ولايته واهليته والحاقه بالبهايم وهي نعمة
اصلية للانسان بها يمتاز عن البهايم فلا يجوز
ابطالها لصيانة المال بخلاف منع المال لانه
يثبت بالنص على خلاف القياس فيقتصر عليه

لا يقاس والمراد من السفر في النص الآية
وهو الصبي العاقل على ما قيل فان بعض فرقاته
تخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي
الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعمل المجنون
قوله والسفر هو الخروج البعيد المراد الخروج من
عمرانات الوطن على قصد مسير معتد به لهذا
وصفه بالبعيد وان كان نفس الخروج مما لا يعتد
وادناه ثلاثة ايام لقوله عليه السلام يمسح المقيم
يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها
بيانه ان المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس
لعدم المعهود فاقتضى تمكن كل مسافر من مسح
ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل
مسافر ثلاثة ايام الا ان يكون اقل مدة
السفر ثلاثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج
بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة
فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر اذ لا يمنع
من الزيادة اجماعا قوله وانه اي السفر لا ينافي
الاصلية اي لا يخل بها لبقاء القدرة الظاهرة
والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شئ من الاحكام
لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي
سواء وجد المشقة او لا لكونه من اسباب المشقة

كما اشار اليه قوله عليه السلام السفر قطعة من
العذاب فانهم نفس السفر مقام المشقة بخلاف
المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه لانه
متنوع في نفسه الى ما يضره والى ما لا يضره
فتعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة
بازدياده واذا كان السفر من اسباب التخفيف
فيؤثر في قصر ذوات الاربع من الصلاة ابتداء
وفي تاخير وجوب الاداء الصوم الى عدة من ايام
اخر لا في اسقاطه فبقي فرضا حتى صح اداؤه لكنه
اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة
باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة
لازمة اي بعد تحققه لا يوجب ضرورة الى الافطار
بحيث لا يمكن دفعها لكون المسافر قادرا على
الصوم من غير ان يلحقه اذى ومعناه ان الضرورة
الداعية الى الفطر غير لازمة لكون سببها وهو
السفر غير لازم لكونه امرا اختياريا فيكون الضرر
الناشي منه كذلك بخلاف المرض فانه امر سماوي
لا يمكن دفعه قيل اي حكمه لان المراد به قوله
البعض انه اي من له اصلية الصوم اذا اصبح صائما
وهو مسافر بان شرع فيه مع النية حال السفر او مقيم
فسافر اي شرع فيه مع النية حال الاقامة ثم سافر

لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه بعد تقرر الوجوب بالشروع بخلاف المريض اذا تكلف الصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لان المرض يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيوجب اباحة الافطار ولكن المسافر اذا افطر في حالة السفر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا تجب الكفارة عندنا وعند الشافعي تجب اذا افطر في السفر بعد ما شرع مقيما اعتبارا لاخر النهار بأوله ولو افطر المقيم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بالاجماع بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا له حيث تسقط عنه الكفارة لما ذكرنا ان السفر اختياري والمرض سماوي فجعل المرض عذرا في اباحة الفطر وسقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت شرعا تأويله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي تتعلق بالسفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان عليه السلام يرخص برخص المسافر حين يخرج الى السفر ويتجاوز العمرانات وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصرة لو جاوزنا

هذا

هذا الخص لقصرنا والقياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة ولهذا يبطل بنية الاقامة في غير موضعها قبل مسير ثلاثة ايام لكونها نقضا للعارض ولو تم علته لما بطل بها كما لو نوى الاقامة في غير موضعها بعد مسير ثلاثة ايام لانها ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله لكن ترك هذا القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع وتعميما للحكم في كل فرد من افراد المسلمين اذ لو توقف الرخص على تمام العلة لم يتحقق في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة ثلاثة ايام قوله والخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام ولا يخلو عن نوع تقصير بترك التثبيت ولهذا عد من المكتسبة وجاز المؤاخذة عليه عقلا عندنا خلافا للمعتزلة والا لم يكن للدعا بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فائدة لكنه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى ببركة دعاء النبي عليه السلام اذا حصل عن اجتهاد صحيح حتى لو اخطأ المفتي بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة دارئة للعقوبة حتى لو وقعت اليه غير صداقة فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الدنيا ولا يؤاخذ بحد

وكذا اذا وجد منه القتل خطأ لا يواخذ بقصاص
لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور ولم يجعل
الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى وجب بقتله
العدوان لانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الفاعل
فيعتمد عصمة المحل والخطأ لا ينافيها ولهذا وجبت
به الدية ولما لم ينفك عن ضرب تقصير صلح سببا
للجزاء القاصر وهو الكفارة وصح طلاق المخطئ عندنا
كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق
خلافا للشافعي لعدم الاعتبار بالكلام بدون
القصد الصحيح ولنا ان القصد امر باطن فاقيم
اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقامه كالسفر
مع المشقة ويجب ان ينعقد بيع المخطئ بان جرى
على لسانه خطأ بلا قصد اذا صدقه خصمه على
الخطأ وقيد به اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق
ولا رواية فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان ينعقد
بيعه فاسدا كما ينعقد بيع المكره لوجود اصل
الاختيار وفوات الرضا قوله والاكراه هو حمل
الغير على امر يكرهه ولا يريده مباشرته لولا الحمل
عليه وهو ثلاثة انواع احدها يعدم الرضا
ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الذي يوجب
الاضطرار الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو

لان

لان حرمة كحرمة النفس والاختيار وهو القصد
الى احد طرفي الممكن فوجان صحيح وهو ان يكون
الفاعل في قصده مستبدا او فاسد وهو ان يكون
اختياره مبنيا على اختيار الغير وثانيهما ما يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد
والقيد والضرب الشديد الذي لا يخاف به التلف
على النفس او العضو وانما لا يفسد الاختيار لعدم
الاضطرار الى الفعل لتمكنه من الصبر على ما هدد
به وثالثهما ما لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
وهو ان يهتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته
او ذي رحم محرم منه حتى لو باع به فالبيع جايز
في القياس وفي الاستحسان لا يجوز وفي جميع
الصور انما يتحقق الاكراه اذا غلب على ظنه
انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدد به
حتى لو غلب على ظنه انه تهديد لا يتحقق الاكراه
وكذا اذا لم يكن للمكره يمكن من ايقاع ما هدد به
قوله والاكراه بجملته اي بجميع انواعه لا ينافي
الخطاب اي توجه الخطاب الى المكره ولا الاهلية
اي اهلية الوجوب والادا لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ والقدرة ولان الفعل المكره عليه
اما فرض او حرام او مباح او رخصة وكل ذلك

من آثار الخطاب حتى يرجع عليه اذا كان فرضا كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر وباثم اذا كان حراما كالاكراه
على قتل مسلم بغير حق ويباح له الفطر اذا اكره على
افساد الصوم ويرخص اذا اكره على اجراء كلمة
الكفر على لسانه واعترض بانه لاحاجة الى ذكر
الاباحة لانه ان اريد باباحة الفطر اباحة الفعل
والترك فليس كذلك لانه باثم بالترك الى ان
قتل وان اريد به صحة الاقدام مطلقا فالفرض
والرخصة كذلك فيكون مندرجا فيهما واجيب
عنه باختيار الشق الاول وانما باثم بالترك لانه
ليس بمباح بل لبذل نفسه لاجل المباح وفيه نظر
اذ لا فرق في هذا المعنى بين شرب الخمر والافطار
فكيف يفرق بينهما بالفرضية والاباحة مع ان الاباحة
الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار كما لا ينافي
الخطاب لان المكره عرف الشرين فاختار اهونهما
اذ لو سقط الاختيار لم يتحقق الاكراه ولم يتوجه
الخطاب فاذا لم ينافي الاختيار لا يصح لابطاله
حكم شيء من الاقوال والافعال الا اذا قام الدليل
على تغيير ذلك الحكم ولكن الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم فكان دون الهزل وشرط الخيار
في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود بالهزل

وشرط

وشرط الخيار وكذا في الخطاء اذ البلوغ قائم مقام
اعتدال العقل فكان الرضا والاختيار موجودا
تقديرا وكان ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما في
الهزل والخطا لكن الاكراه يفسد الاختيار وان
لم يعدمه فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار
المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن
وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل
المكره آلة له وان لم يمكن نفي الفعل ونسبته الى
الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك كما في الخطا
وانما كان يسقط بالترجيح فصارت التصرفات
الصادرة من المكره على قسمين ما يمكن نسبته
الى المكره وما لا يمكن فشرع المصنف في بيان
تلك التصرفات بقوله فنحو الاقوال كلها لا يصلح
ان يكون المتكلم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يتكلم المرء
بلسان غيره فاقتصرت الاقوال مع احكامها على
المتكلم ثم يتطرقان كان القول مما يحتمل الفسخ
ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق
والعتاق والنكاح فانها لا تحتمل الفسخ وتتوقف
على القصد والاختيار دون الرضا تعلقت بالاكراه
وان كان يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع
والاجارة يعتمد على المباشر اينما الان العقد

يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع اعتبار السبب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع تفاوته لفوات الرضا الذي هو شرط الانعقاد بالاكراه فينعقد فاسدا فاذا اجاز بعد زوال الاكراه صح لزوال المعنى المفسد بوجود الرضا ولا تصح الاقارير كلها سواء كانت مما تحتمل الفسخ او لا تحتمله لان صحة الاقرار تعتمد قيام المخبر به لكونه خبرا محتملا للصدق والكذب وانما يثبت الحكم بما اقر به لرجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهو قيام السيف على راسه لانه يدل على ان الاقرار للخوف من القتل لا لوجود المخبر به بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به قوله والافعال قسمان احدهما ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالاقوال فانه يقتصر على الفاعل كالاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا

في ان الضمان على الفاعل ام على الحامل وكالاكراه على الوطء فانه لا يتصور ان يطأ احد بآلة غيره فاقتصر الفعل على الفاعل حتى يجب العقر وطء امة الغير بالاكراه على الفاعل ولا يرجع به على الحامل لكن لو ألجأه الامة بالوطء ينبغي ان يكون الضمان على الحامل وانما قلنا محتمل كون الفاعل آلة للحامل كالتلف بالتفسير المال فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فينسب الفعل الى الحامل ويخرج الفاعل من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان فقتله بالسيف وجب القود على الحامل دون الفاعل ولو اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة الحامل لانه لما صار آلة صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل وهذا اذا لم يتبدل بالاضافة اليه محل الجناية فان تبدل يقتصر على الفاعل ولا يتعلق الحكم بالحامل لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه

فلو جعل الفاعل الة لحامل لزم الجناية على احرام
نفسه لاعلى احرام الفاعل فلم يكن اتيانا بما اوجبه
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل
ينبغي ان يكون في حق الاثم دون الجزاء اذ الكفارة تجب
في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل
قلنا الفعل هنا هو قتل الصيد باليد والكفارة
المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد
باكراه الغير عليه كما في الدلالة او الاشارة قوله
والمحرمات انواع ما ذكر كان حكم الفاعل المكره عليها
في انها بمن يتعلق والى من ينسب وهذا شروع
في بيان حكم الاقدام على الفاعل التي لا يجوز الاقدام
عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا
او مرخصا فيه قوله حرمة لا تسكيف اي لا يسقط
ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم
وجرحه فانه لا يحل الاقدام عليه بعذر الاكراه
ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف تلف
النفس او العضو والمكره اي القاتل والمكره
عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق العصمة
عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يقتل نفس
غيره لصيانة نفسه فسقط الاكراه في حق
تناول دم المكره عليه وفي الزنا فساد الفراش

الذكاة

ان كانت المراة منكوحة الغير وضاع النسب ان لم تكن
ذات زوج وذلك بمنزلة القتل لانه لا يجب النفقة
على الزاني لانقطاع نسبه عنه ولا على المراة للجزاء
عن ذلك فهلاك الولد دونها ينفي زوج المراة مثل
هذا النسب فيهلك ايضا وانما قيد الزنا بالمراة
ليعلم ان المراد به زنا الرجل لا زنا المراة اذ هو
يحتمل الرخصة لانه ليس في التمكين معنى
القتل لان نسب الولد منها لا ينقطع والرجل هو
الذي القى بذره في محل غيره وهو سبب لهلاك
واما الحق الجرح بالقتل لان حرمة طرف الغير
مثل حرمة نفسه فلا يجوز له جرح غيره بالاكراه
وانما جرح نفسه وقطع يده نفسه فيباح بالاكراه
على قتل نفسه لان حرمة نفسه فوق حرمة يده
عند التعارض فجاز له اختيار ادنى الضررين قيل
ويشكل عليه مسئلة ذكرها الامام قاضي خان
في فتاواه وهي ان المضطر اذا لم يجد ما ياكله
لا يجوز له اكل اطراف نفسه وقطعة منه مع ان فيه
صيانة نفسه عن الموت فصار كقطع يده في انه
وحرمة تحمل السقوط ايضا كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي بالقتل او القطع لا
بالضرب او الحبس يبيح تناول هذه الاشياء لان حرمتها

لم تثبت بالنص الا حالة الاختيار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى
حالة الاضطرار والاستثناء من التحريم اباحة فكان
الممتنع من تناولها عند الاضطرار مضيعا لدمه
فيأثم قوله وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل
الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان حرمته عقلية لا
تحتمل السقوط بحال لكن الشارع رخص فيه عند
تكامل الاكراه بشرط الحمينان القلب بالايمان
لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
والحديث الوارد في قصة عمار وخبيب رضي الله
عنهما وهو معروف قوله وحرمة تحتمل السقوط لكنها
لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا
كتناول مال الغير فانه حرام لقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل لكن حرمته تحتمل السقوط
لكونها شرعية ولم تسقط بعذر الاكراه حيث لم يوجد
دليل السقوط نصا ويرخص فيه بالاكراه التام لان
حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يحمل وقاية
للنفس قوله ابدا اي لان الحرمة باقية في اجراء كلمة
الكفر واتلاف مال الغير حالة الاكراه فلنا اذا صبر في
الاكراه على اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير على
القتل حتى قتل صار شهيدا لكونه باذلا مهجته في رضا

الله

الله تعالى لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين
رفقنا الله تعالى بلطفه العميم للفصل عليه
المتين كما وفقنا بعونه الكريم لتتميم تسطير
هذا الكتاب العظيم وختم اعمارنا بالايمان وحشرنا
في زمرة المومنين وختم اعمارنا حالما كما ختم عبارة
هذا الكتاب بلفظ المسلمين والحمد لله رب
العالمين والصلاة على خير خلقه
محمد واله اجمعين وكان الفراغ
من كتابته يوم الاحد المبارك
سادس شهر ربيع الثاني
من شهور سنة
من الهجرة النبوية
على صاحبها
افضل الصلاة
واتم التسليم
امين
امين