شرح التنقيح

العلامة المولى الشهير أحمد بن كمال باشا زاده
الوزير الرومي

الجمهورية العربية السورية
مكتبة الأسد
الوطنية

اسم المخطوطة: شرح التنقيح

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

رقم المخطوطة: ١٥٣٦٢

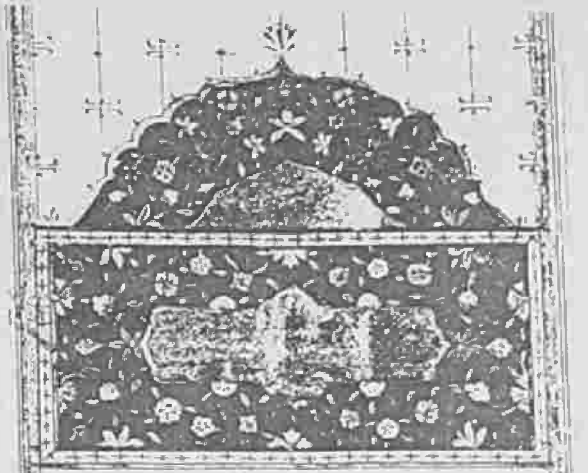
رقم المصغر الفيلمي: ٨١٤٣

الرقم:
التاريخ: ٦٢/٩/٧
تلفون: ٥٢٢٠٩٠٠

مكتبة الأسد
دمشق

التصنيف :

الورود :



الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق الى تحقيق
حقائق الكتاب ودقائق الخبر وارشدنا باثارة الطريق
[illegible] ووجه الاقتباس من مشكوة
فاجتمع آراؤنا على تنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام
واحكام الاحكام والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للانام
لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام والصلوة على
رسوله المصطفى وصفيه المصفى المستصفى محمد الذي قوله
تعديل به ان الحجة والبرهان وفعله تقديم تحصيل
العدل والاحسان وعلى آله الابرار وصحبه الاخيار
الناقلين للآثار والاخبار فلا يخفى على ذوي البصائر
السليمة والاذهان المستقيمة ان كتاب التنقيح لبدر
سماء العرفان صدر الشريعة وهو للوصول الى الاصول

اقوى الذريعة مع صغر حجمه كتاب جليل الشأن جلي البرهان
بحر محيط بغرر درر الحقائق كنز مغن اودع نقود الدقائق
الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام ازاهير
النكات اللطيفة ففي كل لفظ منه روض من المنى
وفي كل سطر منه عقد من الدر فشرحته اثناء اشتغالي
بمحاورة الطلاب ومن كتب اخر غير هذا الكتاب شرحا يحتوي
على تقرير قواعده وتحرير معاقده ويفصل ابواب كنوزه
ويزيل صفات رموزه ويحل الفاظه ومعانيه ويبين مقاصده
ومبانيه فصدعت بصريح الحق حيث تجمج [illegible] الشارح واصلحت
مواقع طعن جرح فيه الجارح واشرت الى ما وقع فيه للمصنف
من السهو والتساهل وما عرض له في شرحه من الخطأ للغفلة
او التغافل واودعته فوائد ملتقطة من كتب العلماء الاقدمين
وفرائد مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتأخرين ولطائف
ابحاث سمح بها جواد نظري وغرائب اسرار ابدعتها قوة فكري
عن مخدرات حقائق من بدائع الزمان وابكار افكار لم يمسها انس
قبلي ولا جان مجتنبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيا
شرائط الاقتصاد متجافيا عن التعسف والعناد سائلا من الله
الوهاب الهام الحق والصواب ثم جعلته تحفة لحضرة السلطان
الاعظم وخدمة سدة الخاقان الافخم مالك رقاب الامم خليفة

صاحب الزمان مظهر اسرار ان الله يامر بالعدل والاحسان
في الارض المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض حامي
بلاد اهل الايمان ماحي آثار الكفر والطغيان الذي سقى روض
الجهاد من حوض حسامه فاخضر نباته الغزو بعد ما اصفر فراى
جبل بني اصفر في مرآت سيفه الصيقل وجه الموت الاحمر وهو
السلطان الغازي ابو الفتوح والمغازي سلطان سليمان شاه
بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد
خان [illegible] مراد خان بن سلطان محمد خان بن سلطان بايزيد
خان بن سلطان مراد خان بن سلطان ارخان بن سلطان عثمان
ابد الله تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود وربط اطناب
خيام دولته [illegible] الخلود وهذا دعاء اهل الاسلام قاطبة في
القيام والصعود والركوع والسجود والآن اوان الشروع في
المقصود والاستمداد من فيض الخير والجود فنقول ومن الله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق اصول الفقه اي هذا اصول الفقه
لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافي احتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل اي في اللغة ما يبتني عليه غيره حسيا
كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل
وتعريفه كما وقع في المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف
بالعام اذا كان لفظيا صحيح لكنه قبيح وكفى ذلك وجها للعدول

والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغائية لم يقل والغاية
لان الحاجة الى تصورها لا الى نفيها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود لان واحدا
منها لا يسمى اصلا والفقه يعني في الاصطلاح معرفة
النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل
غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب
المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها
اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب و
المكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فيشمل الواجب
والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام
ولا يحتاج الى اعتبار قيد زائد فيه بخلاف ما اذا فسرها بما ينتفع به
النفس ويتضرر به فانه لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع
ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضرر الاخرويين
وبين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب
ادراجا للمباح في الثاني لا يخ عن تعسف وكذا تاويل النفع
بعدم العقاب ادراجا له في الاول لا يخ عنه وكذا اذا فسرها بما
يجوز لها وما يجب لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام
والمكروه كراهة تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان
العام الشامل للواجب تعسف ظاهر ويزاد عملا لاخراج الكلام

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

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

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

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

ان يكون مقرونا بشرايطه واما جواب ابن الحاجب عن السوال
المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ
لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير مردود
لا يقال بل محدود وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم
يحتاج اليه وارادته من لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطاء يقع
في الاجتهاد لانه لا ينافي العلم المعتبر في الفقه ولا لان في الاحكام
ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر او بالاجماع
القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ رضي الله عنه
بل لان اباح مع كونه عالم الفقه او عالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد
دل عليه قوله لا ادري ما الدهر بقي ههنا شيء وهو ان موجب
التعريف المذكور ان لا يكون الغافل عن بعض ما ظهر بنزول الوحي من
من الاحكام فقيها ولا وجه له لما فيه من القدح في فقاهة كثير
من الصحابة والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل
تقريره ان الفقه ظن فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه
بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لا لان معظمه ما يحصل
بالقياس لان المختار المعرف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما
يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت
الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى على اصل المصوبة
لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد به

الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا بالشرعي لا المفسر بخطاب الله
فلا مانع عن تمشيه الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا
والفقهاء اطلقوه اي اطلقوا الحكم على ما ثبت بالخطاب
مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت به ثم
انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب
يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله
والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به تعريف الحكم
وانما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع وهم الانتقاض
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول
مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير
على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها نسبه بهذا
التوصيف على ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي
اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلة فيه مستنبطة من موارد ها
فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت اما
المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تع
او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب
لانها من شرايع من قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة الربوا في الجص على حرمة الربوا في

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

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

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

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

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

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

توقف القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلاً عن ان التعريف في
الصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه واعترض عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة
السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة
عن البعض المترجم اوله واخره توقيفاً من الكلام المنزل ولا اختصاص
بالقرآن بل وبالجملة اي الجملة الكتاب ويشاركه فيها السنة
فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف في بابين
في افادته المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي موقوفة عليها
وانما في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر
والنهي الثابت بالقول لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث
نظماً والا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول اربع تقسيمات
انما قال نظماً دون لفظاً والا لان دائرة دلالة الاول اوسع
لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا به ولا باجزائه دون
دائرة دلالة الثاني والحكم الشرعي قد يتوقف بها كون الاب عصبة
مع الام المستفاد من قوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث فان
قصر بيان الفرض على الام دل على ان قرينها عصبة وذكر مثله الكلام
وسيتوضح لتحقيق هذا بادنى الكلام ومشايخنا انما قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية
زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد اتضح عن هذا الامام

الراغب حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن قرآناً كما ان بالنظم
المخصوص صار الشعر شعراً والخطبة خطبة فالنظم صورة واللفظ
والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والحلي اختلف احكامها واسماؤها باختلاف
صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة وما روي عن الجمع
انه رخص في ترك النظم رخصة ترفيه في حق جواز الصلوة فليس مبناه
على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة
لجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار
الوضع للمعنى سواء كان شخصياً كوضع هيئة اللفظ او نوعياً
كوضع صيغة وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته
وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقياً كان او في
وخفائه ومراتبهما وانما جعلنا ثالثاً لانه منشأ الظهور والخفاء
قد يكون بكثرة الاستعمال وقدمنا باعتبار الدلالة سواء كان الدال
نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم
لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم
الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فالمشترك
كالعين وضع للباصرة والشمس والذهب والا فالمختص الا انه لم يجعل
مبحثاً لعدم تعلق الغرض به وايا ما كان ان وضع للواحد سواء كان

باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او المحصور
كالعدد والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان
استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحققين فالعام
لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد
فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد
لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه من الحد بقوله لكثير غير محصور
لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل
وبقيد عدم الحصر اسما العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر
ونحوه والا فجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رأيت جماعة من
الرجال وهذا على رأي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وانما
لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل على ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما
للمشترك وايضا لا وجه لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على
على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل تمامه قسما مستقلا
ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا ههنا
تقسيم اخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفة ايضا الاسم
الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة و
الموصول ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه يعني مادته

وزن المشتق تنبيه بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة
في مدلول الاول وبذلك يفارق الصفة اسم الآلة ونحوه فصفة
والا فان اشير الى تعيينه اي تعيين معناه بجوهر اللفظ لم يقل
ان شخص معناه لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد منه
الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم شخصي ان كان
المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا
فاسم جنس وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم و
معتل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به
المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة الشائعة بلا قيد زائد على
المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للواحد النوعي
او معه قيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود
او منكرا فنكرة لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكرة و
هو ما استعمل في المفرد دون نفس المسمى وكذلك الحال في المعرفة
اورد تعريفها الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء
لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر
في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة
بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم
لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند السامع
ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ فصل الخاص من حيث

هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المعينة
له كالقرينة الصارفة عن ارادة المجاز يوجب العلم بمدلوله لم يقل
يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد
القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشي
عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال
مطلقا ففي قوله تع ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر و
الحيض على الطهر كما قاله الشافعي بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة
والا يكون الواجب يعني في العدة طهرين وبعضا ان احتسب
الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وسواء الثلثة بنقصان
مدلوله ولما استشعر ان يمنع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر
اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك بيانها بقوله وبعض
الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك يعني ان المراد من الطهر
ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء
جزء ساعة من الثالث واللازم باطل بالاجماع او ثلثة وبعضا ان
ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله
وتلك الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة جواب عن المعارضة
من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد
الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم
الثاني ليس بمحذور ح لان الزيادة ثم بطريق الضرورة لا بطريق

الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان
اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة ح لان الطهر يقبل التجزية
بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تع فان طلقها اي
بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص
للتعقيب فموجبه ههنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اي وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما
هو مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا يبطل موجب
الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص بل من فروع
ان الزيادة على النص نسخ فالمص اصاب في عدم التعرض له ههنا
وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك
الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة
والمتعة لقوله تع غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا
يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال
اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعي خلافه في المفوضة التي
نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر الا عنده اذا مات احدهما
وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تع قد علمنا
ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير يمنع الزيادة

او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع
فيكون ادناه مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
خلافا له قال الشافعي كل ما يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على
ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع ويساعده
تصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد
فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة على النص والمصنف رد
بعضها الى موضعه وترك المسئلتين مخافة التطويل

حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم
الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير
اولوية البعض فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة
ولما استشعر ان يقال انه للاستغراق فللكل اولوية تدارك
دفعه بقوله وانه يؤكد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى
المراد لا ما يقابل التاسيس لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة
على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج الى ذلك
ولقائل ان يقول فح يترجح القدر المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه
على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما ذكر واما الحاجة اليه
فغير مسلمة ولانه بذكر الجمع اراد به ما يعم اسم الجمع ويراد به الواحد
لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام التعريف

ولانه

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

اجماعا سكوتيا منهما عليه ع قال في الجمع بين الاختين وطئا بملك
يمين احداهما اي الاختين في الوطي المجمعين في الوطي اية
وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة
مجتمعة كانت مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما اية وهي قوله وان
تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فتثبت حرمة
الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض
بين النصين ورجحان المحرم فخارج عن مبحثنا هذا ومنها ان ابن
مسعود رح جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن لم يقل ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تع والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها بوضع الحمل وذلك ان قوله تعالى
يتربصن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
[illegible] الاحمال خاصة [illegible]
[illegible] المتوفى عنها زوجها
[illegible] في الاحمال [illegible]
عام كالآية [illegible] في عموم العام دليل [illegible]
تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور
خبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو
قطعي مساو للخاص اراد القطعي بالمعنى العام وقد مر بيانه فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخصص بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى

كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد
الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يقل
بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال
الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام
عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله
لشيوع احتمال التخصيص فيه تقريره ان احتمال التخصيص مطلقا
لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال
التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة ثم فان المخصص
اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء
[illegible] فان كان شرعيا فهو ناسخ لا مخصص
[illegible] الشبهة في الحكم الموصول قليل ما هو فاحتمال المخصوص
[illegible] كاحتمال المجاز في المورد [illegible] ان احتمال المجاز لا ينافي كون
الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام
قطعيا في مدلوله فثبت المساواة بينهما ولا عبرة للتعدد في احتمال
المجاز جواب خلل بقدر تقديره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمال
اخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقدير الجواب لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالاته

المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازي واحد سيأتي
الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى
الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتأكيد سد باب الاحتمال اي لا
يبقى بعده احتمال للخصوص اصلا ناشئ عن دليل ولا غيره جواب عن
تمسك المخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يصدره بادوات
التوزيع وتوزيع ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما
لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض
الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما
من السنة والآخر من الكتاب شرط ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها
تعزل عن معارضة الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصوص بالآخر لكن اشتباه
الحال اقتضى ذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض
قدر ما تناولا واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت
بلا معارضة وان علم كان العام متأخرا نسخ الخاص وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا بخصه وان كان مفصولا المراد من
الوصل والفصل ما يحسب العرف ان ينسخ في ذلك القدر اي في القدر
الذي تناولاه حتى يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة
بين العام والخاص في القطعية لم يتصور عرض التعارض بينهما على

اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل** قصر العام
على بعض ما يتناوله لا يخرج من ان يكون بعيد مستقل اي بكلام غير تام
وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط و
الصفة والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او
العلماء ان جهلوا او لولا الشرط لاراد الكلام لكم جميع العلماء
فحين علق به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الباقي و
زاد البعض خاصا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم
وليس فيه قصر للناس بل ابدال له بما خص منه ولذا لم يلتفت
اليه المص او مستقل اراد غير الكتابي ولم يذكر العقد اعتمادا
على ما تقدم ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عند تعالى
للتخصيص المصطلح والقصر بالمراد في نسخ وهو اما الكلام او غيره
وهو اما العقل نحو قوله تعالى كل شيء علم عليم خرجه ان الله تعالى مخصوص
منه واما الحس كل شيء فهو على عمومه لان الشيء وتخصيص الصبي
والمجنون ليس من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع
على ما يأتي في باب المحكوم عليه واما الحس وادنى التخصيص
توقف عليه قوته ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة نحو اوتيت
من كل شيء واما العرف فلا كذا يقع على التعارف وهو الخبر
الشاذ واما العادة لا يأكل رأس يقع على المعتاد فلا يحنث
بأكل رأس العصفور والجراد واما كونه لبعض الافراد ناقصا فيكون

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

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

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

فيما

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

الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء
اللهم الا بعلم القدر المخصوص قطعيا وهنا مسائل من الفروع تناسب
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب الاستثناء
ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال للاستثناء
او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن الخلاف
المعروفة وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب مع
ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في
الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب فصار
البيع في الآخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل بها ابتداء والبيع
[illegible] الجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بالشرط وما يناسب النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات
احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الآخر بحصته من الثمن وهذا
انما يناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعد ما انعقد
فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الآخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في

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

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

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

الى الواحد دل على ذلك حملها ابن عباس رض على الواحد في قوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العموم
عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد
في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها
ايضا في تمشية الاستدلال على ما ستقف عليه اعلم ان اللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي اما الى نفس المسمى وهو
لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول
اما ان يقصد به المهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم
الجنس واما ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح
اما ان توجد قرينة البعضية فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة
في الاثبات او لا توجد ففي المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق
احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام
الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق
والحقيقة من فروع تعريف الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف العهد
والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا ومن ثلث الاقسام ضاما احد العهدين الى الآخر
لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع هو المهية لان وضع الجمع للافراد
لا للمهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا
بعض الافراد لعدم الاولوية فيتعين الكل ولتمسكهم بقوله عليه

السلام الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رض حين وقع
الاختلاف بعد الرسول عليه السلام وقال الانصار منا امير و
منكم امير ولم يناكره احد ولصحة الاستثناء يعني من افراد
مدلوله قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المعرف باللام مجاز عن
الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف اي قال والله لا اتزوج النساء
يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فح لا يحنث قط ويعم الواحد
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الصدقات للفقراء اذ لا يمكن
صرفها الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج
النساء لان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج
جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه
من وجه اي اذا كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية
بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم
يحمل اي ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمله
اولى وهذا معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا خرق العهد
اصلا الى آخر وقد عرفت مما تقدم ان ذلك عند عدم العهد وتعذر
الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام
للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض

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

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

قلت نعم الا ان المفروض الوحدة من النار لا من لفظ البقرة فلا ينافي
اطلاقه وواحدهم عند السامع في الاخبار بحوراب رجلا فتعرضه
لتعدد الواحدة بقارن قرينة واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى
واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل
في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة
اي اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى وان اعيدت
نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس رض
وابن مسعود رضي الله عنه قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي صلعم فلا وجه لما قيل والاصح
انه تاكيد فان اقر بالف بعد بعد مرتين يجب الف وان اقر منكرا
عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف
عند آخر او بالف عندهما والف عند القاضي فالملزم واحد اتفاقا
ذكره في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما لم يعتبر قيد
اتحاد المجلس لان بناء على التوضيح وليس المقام تفصيل ما في المسئلة
من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها صورتان
احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم بالف عند الصك والاخرى
عكس ما ذكر وموجب القاعدة الماضية ذكرها ان يكون الواجب في الاولى
الفا وفي الثانية الفين ولا رواية في واحدة منهما وهي اي
نكرة تقع بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت الصوري فان قال

اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول على
الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى
عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند
الى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة
لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف الفاعل
فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من حيث النحو ولكان تقول
لا حاجة الى الفرق من حيث النحو لان مدار الامر على الفرق والفرق
من حيث واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والضرب
وقيل في الفرق ان اي لواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد
يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح
فتعين عتق الكل وبقي الوحدة باق من جهة ان عتق كل متعلق
بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار
المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان
ويثبت الواحد من غير عموم ولا يعتق لتخيير الفاعل في الاول لعدم
التعدد في المفعول وفيه نظر ومنها من في العقلاء وقد يستعمل
لغيرهم كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه استعمالها به كانت
نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان
قال من شاء من عبيدي عتق فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة

حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا
بكلمة العموم وحملا من على البيان ليتنوع استعمال من الداخلة على ذي
ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما انحم النقض بالتبدل ان تقة
تداركه فعم بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم توجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان المشيئة
الا ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض
راجع لتعلقه اضافة فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في
الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيئته مع قطع النظر عن الآخر فكل
واحد بهذا الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب اذا شاء الكل فمشيئة
الكل محققة فيه فليس شيئ اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة
لما في ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية
على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل
المجموعي فلا يحتمل التبعيض فاتى المتيقن واما ثالثا فلعدم تمشية
التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب الخ فيما اذا شاء الكل على التنوين
والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول
بالاجماع في الوقوع في الثاني فانحم المطالبة بالوجه الفارق وهو غير
ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يخص كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له للعقلاء عند الجمهور لاختصاصها

لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعمل لمن فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاريتين لم تعتق هذا
اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به
فتعتق واذا تعذر البيان من جهة كما اذا مات قبل الولادة لا
تعتق عملا بالعموم واذا قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما
دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان ان يقعا خاصين عملا
بما اراد وان العموم على كليهما عبارة ودلالة فان اضيف كل الى
النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا
اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين وقولنا كل
كلام اصنع فان كل فيهما لعموم الافراد قالوا عموم بعض اذا
اضيف الى النكرة على سبيل الافراد فان قال كل من دخل بيتي فهو
اولا فله كذا فدخل عشرة تعلق بحق الكل كل واحد اذ في كل فرد قطع
النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة اول بالنسبة الى المتخلف المتقدم
دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استغراق لا في الكل
ولا في واحد منهم واما الفرق بان من دخل او لا عام على سبيل البدل
فاذا اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل
فائدة سد باب التخصيص لما تراه في كم في العموم دفعة من وجميع

عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الخص اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق
الاكثر لان النفل لان هذا التنفيل التشجيع والحث على الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة
في ذلك اقوى والعالم نفل فيصير مستعارا الكل اذ مع يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما

حكاية

الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام
في الكعبة فيكون اي الفعل المحكي في معنى المشترك فيتناول فان خرج
بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام
وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في قصة الشافعي
الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك
واحمد في الفريضة ونحو قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل
لانه نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال قرره اذا لم تعم حكايات الفعل لا
يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار الذي
لا يكون شريكا وتقريب الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة
قضى جرت في الحكايات والجار عام يعني انه رواه على العموم والظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد
علم تحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا آخر
ولذلك لم يقل ولان الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول

بعموم

بعموم الفعل المحكي سئله اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة المطلق
او بها اما ان لا يكون مستقلا اي لا يكون مفيدا بدون اعتبار
السؤال او الحادثة نحو ليس لي عليك كذا فتقول بلى او كان لي عليك
كذا فتقول نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو بهر نحو
وفي ماء غير مجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعالى تغدى فقال
ان تغديت فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء
مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي
الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء
عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال في الوجيز
خصوص السبب لا يخصص العام في شرحه خلافا للحنفي والحنابلة ويحمل
على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان
التمسك باللفظ وهو عام خصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار
عليه ولان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في
سؤال مخصوص وحوادث خاصة قوله عليه السلام حلق المظهر
الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآيتا الظهار واللعان
نزلتا في امرأتين

فصل حكم المطلق ان يجري على المطلق وكان
المقيد يجري على تقييده فاذا ورد البيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل
المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد موجبا لتقييده اي تقييد

للمطلق بايجاب ذلك القيد ان كان موجبا وبنفيه ان كان منفيا بالذات
كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني
رقبة فلا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليكه الكافرة يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان
اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا
يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب
المطلق عاما فيخرج عن المبحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا
اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا
فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله
ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه
عند الشافعية وذاك الحكم كما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في
السبب ونحوه كما في ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد
النصين مطلقة وفي الاخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما
اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عنده
لان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد

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

والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ عن نفي مذهب من قال
بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضائه القياس
بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تع
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة
ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكافرة
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يتعدى ولا بد في القياس
من كون المتعدي حكما شرعيا لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء
الكافرة ضمنا لانا نتعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في
القياس تداركه بقوله والقيد كقيد الايمان في المثال المذكور انما
يدل على الاثبات اي اثبات الحكم وهو الاجزاء في مثالنا في المقيد
وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على
نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم وان كانت غيرها اي ان سلم
ان تعديته تغاير تعدية العدم مفهوما فهي قصدا اي قصد تعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصلح القياس
وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر فيه ابطال حكم شرعي وهو اجزاء
غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو
قوله تع فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل
على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف

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

قصديته فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان
العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص ولا بد له
قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس و
قد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل بانع آخر وان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة
يكون بقدر تغليظ الجناية مسئلة حكم المشترك التأثل اطلق التأثل
يشمل التأثل في الجارح من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما اشتهر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
تأثل فيما يحصل به ترجيح احدهما على الآخر اذا كان باجراء
امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا يحمل في استعماله واحد على
اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للجميع ولا لانه يلزم جواز ان لا
يكون حقيقة في احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا بل لانه يكون استعماله فيه على
انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد والمرتضى
جلاله وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل
على كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا ينافي
الوضع وعدم تيمار ذكر ولا المجاز لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم

المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع بل لان استعماله
في المعنيين مجازا وكل منهما مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا
بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وحمل هذا الاجمع بين الحقيقة و
المجاز ولا يتمسك المخالف في قوله تع ان الله وملائكته يصلون الآية
بناء على ان الصلوة من الله تع الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لا
لان الفعل متعدد بتعدد الضمائر لما انه ايضا غير جائز عندنا لان
الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على حمل الخلاف المعهود بل لان ذلك
التعدد يجب المعنى لا يجب اللفظ فلا يخرجه عن البحث بل لجواز ان يكون
المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء انه تعالى بذاته وللملائكة بايصال
الخير وذلك في حقه تع بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا
كارادة الخير ولا باس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ
لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا التقدير يكفي في
الجواب ومن تعدى عنه وتصدى للاستدلال على عدم الاشتراك
قائلا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تع وملائكته
في الصلوة على النبي ص ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه
لو قيل ان الله تع يرحم النبي ص والملائكة يستغفرون له يا ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد
معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب غلطا او ركب غلطا

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

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

لان ما توهمه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت الى
زيد والامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا متمسك لهم ايضا
في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الاية بناء على
ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود
المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل
للكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول
فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الراس فلا تعذر
في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس في الكل
لان التغليب شائع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا حظ
لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا
كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام
من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن

التقسيم الثاني

باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان او مركبا في المعنى فان استعمل
استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة
الى ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا
الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما
لم يوضع له لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له

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

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

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

كقول الدهري انبت الربيع البقل وغير معتقد كقول من قال جاء زيد
وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ناسب
الفعل الى فاعله عند التكلم فانه ح لا يدخل فيها ثاني قسمي قول الكاذب
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول انها
كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فن اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا
لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت
بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان لم يحصل بالفعل قبل زمان اعتبار
الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال الانشاء فمجاز
باعتبار ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول
بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم
الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر او بالقوة فمجاز
بالقوة كالمشارك لخمر اريقت وكالخمر لعصير اريق وان لم يحصل له
اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي لم يقل لازمة لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة
ولذلك يطلق احد الضدين على الآخر مجازا بها ينتقل الذهن
في الجملة من الوضعي اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة
بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن كما في اطلاق
البصير على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التهليجية او التهكمية

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

غاية لها لم يقل كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في
معنى المعلول فلا يطلق المسبب عليه مجازا كالشيء وكالجزء مع الكل فان
الجزء مع الكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج اليه فتحقق جهة الاتصال
في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان وانما
بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستمتع لجزء الكل كالرقبة والكل
فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستمتع
لجزء الكل لتحقق جزء الفارق من قبيل الكل مع انه يجوز اطلاقهما
على الكل كيف وقد وقع في قوله تع تبت يدا ابي لهب وكالحل
فان فيه جهة اتصال الخاصة للآل اليه والحال اذا كان مقصودا
اي من الحل انما قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء
والكون والمراد من الحلول سائر انواع الحصول فيه ولا اختصاص
لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة باللغة بل يوجد في الاسماء
الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبر به عن علاقة
المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة تصلح علاقة للاستعارة
اي نظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما ان هذه
التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال والاجارة
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى بالمال يصح

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

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

على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق اسم المسبب على السبب
عندما شرع السبب للمسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب
ذلك المسبب كالبيع للملك فان غاية شرعية البيع الملك فان قال
تفريع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراه متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه
ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه مشترى
العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا عرفا هنا
الا اذا عنى باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي
يعتق في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عنى
في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه غلظة
وان عنى في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا لما
اذا كان سببا محضا اي لا يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة
فان شرعيته ليست لملك المتعة ولذلك يتحقق الاول دون الثاني
في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من انه
اذا تحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبارين يجري المجاز منهما
فانه قد ظهر منه انه اذا لم يتحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبارين

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

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

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

فالتخلف

فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس بقادح
لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جواب عن تمسك المخالف
القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة
لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم بط اتفاقا
المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند
ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف
في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في
مسئلة مس السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامسن
السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء
ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي عم فينعقد اليمين ويجب
الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما
الخلاف في جهة الخلفية والفرعية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز
امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة الكلام
من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني لعبده
الاكبر منه سنا اراد به المقدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ
ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة لان الاكبر

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

المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه منقوض بمحل الوفاق
الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه يفصح عن التشبيه وحق الاستعارة
ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل
الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه
ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة لان ابني معناه مولود لي
ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله عم
ولا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره
لانه ضروري اراد ضرورة المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد
فيها حقيقة نفي المرام او تناسب المقام فليس فيه مظنة عجز كما سبق
الى بعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نم انه ضروري
بل يصار اليه توسعة للطريق اي طريق اداء المعاني على المتكلم وايفاء
لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من لطائف
البلاغة ما لا يحتمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون
الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي تقدر المصير
الى المجاز بقدر الضرورة لنا لا علينا وهذا جواب بطريق القول
بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق واحد

معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد
النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذا لم يثبت
ذلك فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه
لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لبنيه دون
بني بنيه لما دخول بني البنين في قوله آمنونا على اولادنا على رواية
الاستحسان فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان
لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر
فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطي بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطي وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس
باليد لان المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي
وهو قول ابن مسعود رضي الله عنهما وجواز التيمم للجنب ح بدليل آخر
والحنث بالدخول حافيا ومتنقلا وراكبا في لا يضع قدمه في دار
فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي
وهو الدخول متنقلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا
زعم ان مبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة
في لا يدخل دار فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة

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

ياكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد في لا
ياكل من هذه الحنطة ليس له اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه يراد
ياكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفة
ومحمد فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس له
اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له يمين بموجبه
لان النذر ايجاب للمباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
سمي تحريم النبي عم الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح
اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء
بصيغته تحريم بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد
اذا اريد معناه الحقيقي يدل على الشجاعة التي هي لازم بطريق
الالتزام ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف
على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة كما توهم
والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة الاستعمال
في النذر جواب سؤال تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم
ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب
بان اليمين ثبت بالارادة والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة

وايجاب المباح

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

يحمل على الفور

عقلا كونه للتخيير نحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون
والا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكر في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصانه في ملكه فكان قرينة
المجاز او لوية البعض الاخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا
النهر المنع في هذا الثلث حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين حالفة عن الفائدة لانها
في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يصح قدمه في
واد فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل عن عينها او استف او كرع
ووضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو ما يحتمله الكلام
والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه
منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف
عن حقيقته لكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة الى المطلق
الجواب افرادا كان او انكارا بطريق استعمال العقد في المطلق

او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي غالبا في التعامل والتفاهم على الاختلاف
بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة
فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بحقيقة
وعندهما المجاز اولى انما اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد
التعارف في المجاز للاتفاق على العمل بالمجاز عند عدم القيد
الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني فعلى ابي حنيفة هذا الخطاب
يعرف الى اكل عينها عنده قال في المبسوط لان عينها ماكول عادة
فانها تعلق وتؤكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيئا
ايضا حبا ولا اكل التخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل

اقول قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله
لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه
او لا او مجهولة النسب ينفي بذلك عنها فحرم عليه اذا ثبت على افراده و
ان لم يثبت نسبها منه خرج بذلك في المبسوط هذه بنفي تعذر الحقيقي
في الاول ظاهر واما في الثاني فلانه اما ان يثبت مطلقا اي في
حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته معتبرة في حقها
فيثبت نسبها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يكون ولدا لانه ثابت من
اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه

ولا ينتفي عمن اشتهر منه وذا استعذر لان الشرع يكذبه لا شهاده
من العين فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما
يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعريف
المجازي فلان التحريم اللازم له اي لقوله عذ بنتي الثابت بنفاذ
الملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له
تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس
من لوازمه اي من لوازم القول المذكور بل من مناقياته فلا يصح
استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في ضمن لا يصلح اللفظ له
والذي يصلح اللفظ له ليس في ضمنه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
[illegible] الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من
علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى
المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته اما الحاجة اليه في دلالته على الحقيقة وقصاره وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة ثقل كالتخفيف فيعدل الى
لفظ المجاز كالامية لكونه عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية
اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او مستقيما
بخلاف المجاز او الشجاع كالاسد فانه يصلح لشجاع الاحد والعدد
دون الشجاع او سائر المحاسن البديعة من المقابلة والمطابقة و

والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت
بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس
الشرك او معناه اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة الى ضيفه لرجل عالم او التحقير كاستعارة البهيم
لسوء الذنب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او التنفير
كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع
على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان
كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على
الشجاع من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة
وهذا دعوى بلا بينة او الاستظراف كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لنحو فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل
فوعرض الواقع ليستظرف او تلطف الكلام اي اختصاص معناه
بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تلميحا او
تهكما او تفاؤلا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد هو
اداء المعنى بكلام يطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده
بتراكيب تختلف الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاخفاء
في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساوي
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات

العقلية بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتاديته المعنى بالعبارات المختلفة
في مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك
ووجه الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة
شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من القرائن
التي تختص بمعنى المجاز او لفظه [illegible] ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا
في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا اذا قدر
في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة
بمعنى دالة وغير ذلك فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال
قد تجري الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيما يعتبر التشبيه الذي عليه
مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة
ثم بتبعيته ذلك تجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر
عند عند تفسير معناه كاللام يستعمل للتعليل او للترتيب سواء
وجد التعقيب كما انتبه للزيادة او لم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة
ثم بواسطتها يستعار اللام لترتب المولود والموت فانه شبه ترتب الموت

على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل و
تبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان
المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار اخر كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن
فكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من حاجة الى اعتبار
كونه معلولا وهذا ايضا واضح وسنذكر حدودا تشد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذاتها كما هو الظاهر
وهذا لا ينافي انتظامها للظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف
اذ اللازم منه التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحروف [illegible]
الواو المطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في النسبة بالنقل
عن ائمة اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب
عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري والزجاج
الزاهد وكثير من اهل الكوفة وتوارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح
فيه الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي تجمع لا
المختلفين كالالف لجمع المتعدد بمعنى انها بدل عن الف التثنية بعموم
معناها عند تعذره فلا يخالفها في الدلول ولا دلالة في الاصل
على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما

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

لان ذلك عند وجود الشرط
ولا تقع فيه

ان دخلت الدار فانت طالق فعند وجود الشرط يقع الثلث كذا ههنا
لان القدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم
يقل بغير اذن الزوج كما قاله زفر الاسلام لانه مستدرك ههنا
بل قيل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وحرف العطف اي قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية لجعلهم للترتيب لان وقع
التصرفان حين يعقدين فاجازهما معا صح نكاحهما وان اجازهما معا اي اجزت نكاحهما او حرف العطف اي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما لجعلهم للتعقيب
وان قال اعتق ابي في مرضي موته هذا وهذا ولا وارث له غيره
سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت فيما
بين كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه
لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض
ان قيمتهم سواء ولما قال بعد ذلك هذا وهذا وسكت فقد عطف على الاول
وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول
ولما قال بعد ذلك وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق
ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا لجعلهم للقران اي
جعلهم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم اي لانه
لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا

اما الاول فلانه كما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح
بل بطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط و
الاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني فلان اجازة نكاح الثانية
يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل اعتاق
الاخرين عتق مجانا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية في ثلثي قيمته
الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان اعتاق
الثانية من الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام
ونكاح الثانية من الاختين يغير نكاح الاولى فيتوقف فيه اول الكلام
قيل مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان في وضع مسئلة
الامتين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على
الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فتوقف
حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب
المشاركة ان لم تقعا في وضع خبر لمبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك
انما قيد به اذ ح توجب المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اي المشاركة
اذا افتقر الآخر الى الاول فيشاركه اي يشارك آخر الكلام اوله
فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع

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

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

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

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

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

الدار ولما كانت مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق
الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر
بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته
او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه ح يصير نصا في نفي الاول واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاني زيد بل عمرو ولهذا اي ولكونه
للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب
ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه
بجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة
بل نفي الانفراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سي ستون
بل سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فتقع واحدة اذا قال ذلك اي
قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال
انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل
حتى يقع بقوله بل ثنتين فانه ح يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعلق
الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك
اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يملك اي ليس في وسعه
ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقدر شرطا اخر في الكلام

الثاني عملا بموجب قصده فانه لو لم يقدر لاتصل بواسطة وهو
خلاف المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظيرا لهذه المسئلة في وقوع
الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى
بالواو بدل بل فانه للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض عنه
وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطته فعند وجود
الشرط يكون الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما
لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا
كما قلنا في حرف الواو لكن للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها
كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك وليست بعاطفة وان
وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تقم زيد لكن
عمرو وان دخل في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا
فانه متدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على مخالطته بينهما
او نهي وان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات
من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاني زيد لكن
عمرو لم يجي او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث

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

بالاثبات

بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على الاول البحث اي
ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا
لما قبله او لا فان صلح له تعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم
يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فقال المقر له
لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب
اذ ح لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا بالحمل على نفي السبب
مرتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا
تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائتين ينفسخ الكلام ويجعل لكن مبتدا لانه نفي اجازة النكاح
عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح مائتان
لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمونه احدهما
او الاشياء قيل للشك في الاخبار ولا ينافيه كون الكلام للافهام
لانه اي لان الشك ايضا معنى يقصد افهامه وللتخيير في الانشاء
كاية الكفارة والتحقيق على ما نبهت عليه انفا انها لاحد الامرين
او الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء او يتبين على اختلاف الاصلين ويكون هذا اي الايقاع

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

مال واخذ مال فقط وتخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني
الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس
حتى يحدث توبته صرح به في الهداية على انه ورد البيان من الشارع
على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القطع ثم القتل والقطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص
الصلب بهذه الحال بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاصها به بحيث
لا يجوز فيها غيره لان هذه الجنايات يحتمل الاتحاد من حيث انها
قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين ولهذا اي ولاجل ان او لاحد
الشيئين قالا في هذا حر او هذا لعبده ورابته لا يعتق الا بنية
لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت حر او لا ولو
قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو حنيفة
رح لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء
ولو قال هذا حر او هذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا او هذان فيخير بين
الاول والاخرين فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول اولى لما ذكره
شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حر لا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر آخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا
مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول

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

فلعدم

فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع الا
فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
ومثله كثير وقد يكون للاباحة قد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس
الحسن او ابن سيرين ويلزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه
يلزمه امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما
بدلالة الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا
اكلم احدا الا فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد
تستعار لمعنى الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لا قتلته او يسلم
ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد
تستعار لمعنى الى فينصب المضارع بعدها باضمار ان كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان تعيين
احدهما قاطع لاحتمال الاخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل
الثانية او لا مر حتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى
راسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها
اذا كانت جارة لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها
معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط محذوف اي فيها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو

اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول منها اذا دخلت الاسماء
وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تشاء نسوا والا فان صلح ان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللنصب
من غير مراخ استعارة لها بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء لم يقل
مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام
عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع
قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي
حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو ادعى الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء
فحمل عليه ولو قال حتى اتغد عندك فللتعقيب من غير مراخ لان
فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى
اذا تغدى من غير مراخ جر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية
للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية
وفعل شخص قد يكون سببا لفعله الآخر حروف الجر الباء
للالصاق نحو مسكت بزيد واما مررت بزيد فالباء فيه صلة فيكون
لتكميل متعلقه فان قال لا يخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان آذن لا اي لا يجب
لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة

الاستثناء

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

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

يقاع

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

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

فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف
من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء
بالشيء يقتضي وجود احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق
الانطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع في انت طالق
في مشية الله تفريع على ما تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة
يصير للشرط ويقع في علم الله اي يقع بانت طالق في علم الله وذلك
لان التعليق بمشية الله تع صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف
التعليق بعلم الله والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن
تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى به بخلاف مشية الله فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا السر قال ما
قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد
المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعمة اسماء الظروف مع
للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة مع واحدة
سواء كانت مدخولا بها او لا قبل للتقدم فيقع واحدة ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق
المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وثنتان لو
قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنة للاولى الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدر ما كان
في وسعه كما اذا قال انت طالق امس يجعل ايقاعا في الحال

فيقعان معا واجب على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو قال
بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند الحصر فقول
لفلان عندي الف درهم يكون وديعة لا لانها على الحفظ
لا على اللزوم في الذمة لكن لا بينا فيه حتى لو قال عندي الف
دينا [illegible] ان للشرط فقط
اي لا يعتبر بعد ظرفيه ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر
الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فان قال انت طالق
فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع
الثلث قبل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك [illegible] للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لا انه
يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل
موصولا انت طالق انت طالق ثلثا واذا عند الكوفيين يجيء
للظرف نحو واذا يخاف الحيس يدعى حادث وللشرط نحو واذا
نفسك خصاصة فيجعل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض
وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه ودخوله في امر كائن
او منتظر لا محالة فهي بالانية كان عنده وكمتى عندهما في قوله انت
طالق ثلثا اذا لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده
لاضمانه معنى الظرف والشرط فلا يقع بالسكت ويقع كما سكت

عندهما لانه حقيقة في الظرف وكمتى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت
فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذا لم يذكره لكن لم يخرج الامر
من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على
اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك بين
بعضها ظهر ان قوله في المسئلتين على سؤال واحد بلا فرق واختلاف
الحكم لاختلاف الحال [illegible] السؤال عن الحال فان استقام فيها و
الا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلامه كيف فيعتق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله
انت حر ويبطل كيفية مشيئته اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض
حتى يصير مجازا عن معنى انت حر بانية كيفية شئت بخلاف الطلاق
فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا فيها
ولهذا يطلق في انت طالق كيف شئت وسمي الكيفية اي كونه رجعيا
او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما
قيد به لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل
فيخبر بدخولها بمشيته بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي
مدخولها يكون التفويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه
او منوية عنها اي عن نية الزوج بان لا يكون لها نية فذاك
والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها

خالفه لنية توجيه لانها انفرادها فاقطاع وفي اصل الايقاع
كما اذا لم تشأ هذا عنده وعند ما يتعلق بتبعها الاصل ايضا قلا
يقع شيء من انواع الطلاق بالمشاء موافقة او منفردة لانه تفويض
اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه
لا يكون بدون حال من الاحوال تعدد ما هو من التصرفات الشرعية
كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان فرعه
وجوده باوصافه فافتقرت معرفة بنوته الى معرفة وصفه والوصف
ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل
معنا بطريق التصريح وكذا التصريح لا يحتاج الى النية ولا الى
ما تقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما ولا استثناء الا بنية
ما يندرج بالشبهة فلا يجد بالتفويض لانه نوع من الكناية بحوالت
انا امرأتي اذا قال تفويضا بان للخاطب ان اعلم ان الواقع بكلام
الطلاق مثل انت بائن وانت حرام بوائن عندنا وعند الشافعي
لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بها
طلاق رجعي لكذا ابا الكناية عند لان الشيء اذا كان كناية يكون
الثابت به ما كنى عنه وهنا انجاما قالوا في جوابه كنايات الطلاق
مجازا لانها كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق
كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال
في تعليله لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به

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

باستبراء الرحم لتزوج زوجا فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين
لعدم دلالته على البينونة ولم يصب فيه ايضا لانه مرة على قوله
يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المسبب مقصودا
منه وهذا ليس كذلك لانه مدعو بان الشرط في اطلاق المسبب
على السبب هو اختصاصه بالسبب لتحقق الاتصال من جانبه كاختصاص
الفعل بالارادة والخبز بالعجن ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه
كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى
الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للتصديق
والتكذيب حتى قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة المعدم العائد باعتبار ظهور المراد
وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما
ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يحتمل فيه ظاهرا فانه اذا عن فيه معهودا وجود او يمكن
في سائر القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص او التاويل اي احدهما
اولا والاول النص كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لان سوقه لبيان
ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا

لانه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني
اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة
والثاني المأول الشامل للخفي والمشكل والمشترك والمجاز والاول اما
ان يحتمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما
باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد
اولا والاول المفسر والثاني المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم
القيمة والكل يوجب الحكم ويقدم كل منها على ما دونه عند التعارض
والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض خفي وان كان لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه
والخفي كآية السرقة خفيت في التناول والطرار لعارض وهو
اختصاص كل منهما باسم آخر فان كان الخفاء في خفاء اللفظ فيما خفي فيه
لم يزل على ما هو ظاهره فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم كالطرار فانه
سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الاولى وان كان لنقصان كالنباش
لا والمشكل اما العوض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان ظاهره
واجب غسل باطنه بما فيه نوع الاشكال في الفم لاشتباه الحال
لا ظاهر من وجه حتى ينقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر
في الفعل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة او غيرها وبالباطن
في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان بحدث او لا واما العكس لانه

صيغة التكلف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في اية الوضوء
عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو فواريه من فضة استعارة الفواريه
لما يشبهها في الصفاء والتشفيف ثم جعلها من الفضة مع ان الفارة
لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل وهو ما خفي
المراد منه بنفس اللفظ فخفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك
لتزاحم المعنى كالمشترك ولغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه
في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل فكان مجملا ثم لما بين الشارع المربوا في الاشياء الستة
خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو
ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى درکه اصلا كالمقطعات في اوائل السور
واليد والوجه ونحوهما وحكم المجمل التوقف الى ان يظهر المراد
والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان والمشكل التامل اي التكلف
والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله من باب العطف على غاير
لاختلافهما والمجرور مقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون
شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج
الى نظر بعد الاوصاف الصالحة للتعليل ثم تامل لتعيين البعض وترك
صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل ان احتيج اليهما كما في الربوا
والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف

على الا الله الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله وهو لا فا
لمن راى الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم يعلمون
تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون
الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في
العلم بالتوقف عن الطلب والسائل جواب دخل مقدر تقديره ظاهر لا
يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية
الا وتكلم العلماء في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهم
ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم
وجوب التوقف في المتشابه لانا نقول عدم الانكار منهم فان قراءة الوقف
على الا الله انكار من القائلين بتلك القراءة على الماولين الا انه لما
كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الا
فتدبر والله الهادي الى الرشاد وشبهة لما في المفسر ان بيانه
بدليل الاشبهة فيه تاكيد المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قيل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتاخير كما في قوله تع واسروا النجوى الذين ظلموا فالواو مقدم الوسيط
اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل الكلوني الراعيث والناسخ
او المعارض العقلي الاول مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فالازم
عدم واحد منهما ولذلك عطفه بارو وهي ظنية في الوجودبات وفي

نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما
العدديات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء
وعدم الوجدان وغايته ما يفيد الظن واجيب بمنع ظنية الوجدان
في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لفظا كمعنى الارض والسماء وصرفا
كالكون مثل ضرب فعل ماض ونحو الرفع الفاعل ونصب المفعول ومنع
بناء العدديات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على
ارادة الاصل يغني عنه اي عن الاستقراء يجوز ان يؤلف كلام من
المتواترات لفظا وصرفا ونحوا معه من القرائن ما يدل قطعا على المراد
فيكون قطعية الدلالة على المطلوب قبل من ادعى ان لا شيء من الراجح
يفيد القطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض
السفسطة والعناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر مطلب لا يفيد
افادة الجزم القطعي بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل
باستحالة اجتماعهم على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما
يقطع الاحتمال الناشي كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يستحيل عليه الظن
والثاني عليه الظاهر

باب البيان

لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القول لبيان التغيير و
عدم القبول والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان
التبديل وعدم القبول لم يحتج هنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك

ذيل التقسيم الثالث بباب البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء
الآتي ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الضرورة ناسب تقديم
بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة
وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالمنصوص
الوارد لبيان الاحكام ابتداء او ما يتعلق به اي بالمراد من
الكلام السابق واما تاخير هذا التنظير التعريف بيان التبديل
وهو لها بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان
يكون من الكلام بقرائن اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظام
استثناء التفصيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم
له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع
الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه
نسخ عندنا والاستثناء وصفيا كان او عرفيا والشرط والصفة
والغاية المدة التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما
دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن
الثاني اكد بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تغيير والاول بيان تقرير وبيان التغيير يجوز بخبر الواحد في جواز
دلالته على جواز بيانه التقرير به ولذلك اكتفى به وان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او لمن السنة ويجوز تاخيره الا
اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او

وضعيا لان ما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان
في لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف
بما لا يطاق لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا
لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تأخير
بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ايضا واتفقوا على
في غير المجمل لنا انه ان كان مجملا جاز تأخير
بيانه الى وقت الحاجة والا لما لقوله تعالى ان علينا بيانه وذلك
انما يتم في الزماني وعلى صريح في اللزوم ولا لزوم في غير بيان
التغيير اذا ثبت فيه جواز التأخير ثبت في بيان التقرير لانه
وفيه نظر لان اداة الزماني لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم
فلا بد من عرف الزماني الى ما في الوسيلة وبيان التغيير بخبر الواحد
القطعي بخبر الواحد بعد ما صار قطعيا بسبب آخر من ان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة لانه دونه حيث كان
ظنيا فلا يعارض القطع فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب
ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي في
بيان تغيير عنده لما تقدم ان العام عند دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل
فيكون التخصيص تغييرا الموجب ولا مفصولا اي لا يجوز بيان التغيير لا
موصولا من غير مهلة فيكون لفروق النفس اذا العمال ونحوها

لا يمنع

لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن
يمينه وصح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب الشيء
الكفارة عينا اذ ح يكون اللازم احد الامرين الاستثناء والكفارة
بل قال تلبيتي او يكفر فاوجبا احدهما لا بعينه اذ لا مشترك الاستثناء
ونقل عن ابن عباس رض للاثر روي عنه انه قال يصح الاستثناء
وان طال الزمان شهرا ان انكرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان
ما قاله جائزا لم يكن لقوله تع وقد بيدك منفقنا فاضرب به ولا تحنث
معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزم التناقض لما فيه من اثبات
شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع في
التنزيل المنزه عن النقض فلا بد من توجيهه بان المجموع بمنزلة
واحد اوجبا الحكم على تقدير الشرط او الصفة ظلا رساكنا من
ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى
انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما يأتي في فصل مفهوم
المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيه
نظر اذ ح لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا
التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي
بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تقرير عنده واعلم انه
لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل

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

لا يكون

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

ونحوها الا ان المقصود هنا لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن
البيان وانما ذكر في هذا الفصل اضطرارا لم يتعرض لتعريف الاستثناء
المشترك بينهما وصيغته موضوعة لمنع بعض ما تناوله صدر الكلام عن
الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف
لفظي فلا تاثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض
ما تناوله لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالا او نحوها
انما ذكره باداة الفصل لان الشرط واحد من ادواته لا بعينه وبه
خرج سائر التخصيصات هذا اشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون
الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل
النحو واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي
وهو التعليق ظاهر استقف على وجه هذا القيد ان شاء الله تعالى
قال في البدائع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم
تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا
ليصرمنها مسبحين فلا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى
انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين
النوعين وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل
وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد الثناء واستثناء تعطيل
وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير
منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق

داخل

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

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

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

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

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

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

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

اى بنقيض حكم الصدر والثاني اخص من الاول فوجه الجاز ذكر
الخاص واراده العام اذ لا صحة له في بعض الصدر كقولك نع وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقولك نع ما كان له ان
يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن
الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه
لان يكون قوله الا خطاء استثناء منقطعا كما قاله الشافعية دفعا
للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه اى لان قوله الا خطاء تقوله
او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
المتصل لانه مفرغ على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وينتقض
لما تقدم من استثنى منه عام ينسلب له في جنسه ومن صفته واما الاحتياج
على ابطاله اى على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
بان قوله عم لا صلوة الا بطهر كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور
لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة
بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي
المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير
جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء

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

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

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

هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا

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

كان او حال الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم
ان الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر
الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر
فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج
التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا
حكم فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا ونحوها غير ممنوع
عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر اولا ونظائره
في القرآن كثير منها قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف قبل نزول اية التحريم
داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان
يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه
كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم اخر وهو انه غير مؤاخذ به

الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر
نحو عبيدي احرار الا مماليكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظ اي انما لا يصح استثناء
الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما
يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقد مر مثاله فان
استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم ويصح وان كان يساويه
في الوجود نحو نسائي طوالق الا زينب وهندا وعمرة وبكرة او

الاهؤلاء ولا سيما لم سواهين حتى لا يطلق واحد منهن وذلك
لان الاستثناء على ما مر تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا
لم يتوهم وراء المستثنى بعد شيء لكون الكلام عبارة عنه
اذا تعقب الاستثناء الجملة المعطوفة بعضها على بعض بالواو كانه
فالظاهر ان يتصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب فانا
قال انا الظاهر ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل
والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق كقربه
من الاستثناء متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجملة نظرا
الى حكمها دليل آخر تقريره انه بالانقطاع يصير بمنزلة حائل بين المستثنى منه
كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان
الضرورة اطلقها لينتظم الضرورة التي هي سبب عدم استقلال الاستثناء
والتي هي سبب توقف صدر الكلام ومن قصرها على احدهما فقد
قصر مدفع بالانصراف الى الواحد وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق
فلا وجه للتعدي الى غيرها ولما استقر ان يقال الواو للعطف
والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله
ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم هو الاستثناء اولى يعني ان العطف
لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام

لاحكم

لاحكم له اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة
كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية خبر في غاية البعد
منزلا بعد اثبات المطلوب على وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها
الجد اوكثر القيل والقال لان الاولين منها وردتا على سبيل
الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار دفعا
لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ
بالشبهة وهي قائمة ههنا لان القذف غير محتمل الصدق وربما
يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا قائل
حيث تجرؤا عن الاتيان فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف
بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى يقبل بعد
التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا يعطف
وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث
مستانفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والتائب
لما قبل الشهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزم القبول بتعلق الاستثناء بالاخيرين
وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا
عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل لا بقاء

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

بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء
يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع
البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف ولو قال علي ان لي نصفه قد مر ان كلمة على تستعمل
في الشرط يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه شرط لا
يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء
من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط
من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع
في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول
موقتا في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيانا لانتهاء
الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع به بقاء
ما كان الاصل ابقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام ههنا في
تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان مرد دليل
شرعي متراخيا اعتبروا هذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص
في المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه فينتقض
التعريف بهذا من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
المراد من المخالفة والمنافات لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وهو جائز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرائع خلافا لغير العيسوية

من اليهود ودافع خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه
يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على البقاء
مرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت
هذا غير مسلم فان الوارد في انساخ الزايد على الصلوات الخمس
خبر الواحد فلا ينافي انكاره وقوع النسخ اسلامه واما التوجيه
بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون
ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت بالنظر الى الشارع فلا يجدي
نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت
بالنظر الى المكلف فدعواها في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل
الذي ذكر قاصر اذ لا اشارة في التقرير بشرع عيسى عم وقد نسخ
بعض احكام التورية على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل
الاول ثبوت حكمه في الآتي ايضا لان المطلق موجبه العمل في الحال
والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود السبب
على اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب
ولا نعني بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى
نقلا فهم يفارقون جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز ويخصون
الانكار شريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى ان موسى عم قال

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

بالذبح مرتفعا لم يخرج الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينسخ بمعنى لام
انه انسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله
تحقيقا لرؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اي
حققت ما امرت ولو انسخ حكم الذبح لما كان تحقيقا ما امر بل الشاة
كانت فداء كما نص عليه في قوله تع وفديناه بذبح عظيم على معنى انه
تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر متصلا
بالولد حقيقة كمن رمى سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه بان يتقدم
عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل
الذي قصده واذا كان فداء تحقيق الامتثال اي كان ابراهيم عم
ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ
تبين انعدام ما انعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين
وجبت الشاة فداء كان الواجب فايا والولد حرام الذبح واما الجواب
بمعنى عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر
عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لا لانه يلزم ح اي على
تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه الحرمة
كان في زمن النبي عم انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا
بوفاة النبي عم على تقديرنا وكفى ذلك في جزمنا ببقاء الاحكام
فلا فساد في اللازم المذكور بعد رمانه حجة الا وقت نزوله لا لان النص

يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم
حجة الجواب عن الوجه المذكور لا تصحيح له بدفع ما اورد عليه بل لان
الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو فرض بغير النبي فلما
لم يثبته علم انه لم ينزل قبل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بينا
وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن النبي عم بل لان ما ذكر
من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يتمشى الجواب
المبني عليه في غير من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام
فلا ينقطع بعرض الشريعة العامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الامر
لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر واما
قائلا مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى عم حاصله
بان قتل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجرد اي جواز وطئهن لم ينكره احد
ثم نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم عم غير تام لان مبناه على ان يكون
الاباحة الاصلية بالشرع والحكم فيه وراء المنع اي له ان يمنع المنع
يثبت والى ذلك واما تحقيقه اي تحقيق النسخ فحكم شرعي اخبر به عن الاحكام
التي تتعلق بالعقائد وهي اصول الشرايع لا يتردد فيها عبر مؤبدا
اخبر به عن المؤبد عبارة كان مثل قوله تع وجاعل الذين اتبعوك فوق
الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او كالمة
كالشرايع التي قبض النبي عم على تقديرها وانها مؤبدة بدلالة انه عم
خاتم الانبياء عليهم السلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت

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

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

الثاني بما ذكره بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من
تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره
بقوله وامر الرض بمانة في صحة اسناده الى النبي عليه السلام
او نقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمعنى وما خالف ولم يقبل التوفيق
فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكره من الطعن بتطرق الاتفاق في معنى
انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فانه
المصدق بتيقن ان الكلام من عند الله والكذب يطعن في الكلام لا عتماد
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة
الرسول عم وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب بالسنة قوله عم ما
ما نقض رسول الله حق الباعه الله تع له من النساء ما شاء فيكون السنة
ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وقد نظر لاحتمال ان يكون
ذلك بما نسخ تلاوته من الكتاب وما قيل ان الكتاب لا نسخ بخبر
الواحد فوهم منشاؤه سواء الفهم لان معنى ما ذكر ثبوت نسخ
الكتاب بالسنة بخبر الواحد وفي العكس اي بحثنا في نسخ السنة بالكتاب
انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كتاب
بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا
ايضا ما ورد على الاول فلانه عم بعث تبيانا لحال بيان مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب
بالسنة بانتساخ اية الوصية وهو قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم

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

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

ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض وهي
ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام
الله لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على قسمين
احدهما ما يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والاخر
ينظم كجواز الصلوة بقرائته وحرمتها للجنب والحائض انما لم يذكر الاعجاز
لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم
عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على
ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له
حتى تنكح زوجا اخر انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون
غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره
لا ينتظم مع قوله وهي اي الزيادة على النص نسخ عندنا اعلم
ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فلا
نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل
ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية

فالثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت
الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد
الجبار والخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع
التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا
تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وعند الشافعي لا
مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر او رد ابن الحاجب بما
مثالين آخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين الشهادة رجلين ورجل
وامرأتين فزاد الشافعي امرأتا لنا رسو الشاهد ويمين المدعي
ولا يصلحان مثالا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو
قبل الزيادة لا يجب الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث
فانه قد يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة
مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئا
واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف يكون نسخا والا
فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان

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

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

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

حق التبع ان يكون دون المتبوع وذلك بالتفاوت وجود الواجب
في الثاني دون الاول وهذا سر ان ابا حنيفة قال في الصلوة بواجبات
ولم يقل به في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه
الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء فصل
في بيان الضرورة وهو اربعة الاول ما هو في حكم المنطوق مثل
قوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص
واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني
لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا بين تعيين
الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب المال اذا بين
تعيين الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا
لانه على خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم
يجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اخر عمله
والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا كان او مجتهدا
او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تفسير
امر معاينة يدل على حقيقته وتفصيله يأتي في السنة التقريرية وسكوت

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

السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف او ينقص عليه تصرفه
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة ودينار
وتفسير ضمنه يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة محمولة
عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان هذه تفسير المعطوف
عليه وتفسير المجمل في العدد اذا عطف على عدد مفسر مثل مائة
وثلثة ابواب حتى يسمى بعض ذكره في الوصية وتعد تكرارا فيحمل على
ذلك عطف غير العدد اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة
ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز ضمنه لمشابهته العدد بخلاف
العبد والثوب اي بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني
لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح فاصلة على مثل له علي
مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة يعني ان هذا مائة
آخر وهو ان يفسر المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه
الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت فيهما الا في السلم للضرورة فلا يركب
الا فيما ثبت به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة
العدد حتى يتحقق التحقيق [illegible] باعتبار الدلالة
اي دلالة النظم والعموم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والنص زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة
والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت بدلالة
الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم

المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول
ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني
ان فهم الحكم بمعنى اللغة فالدلالة الشرط في دلالة النص هو ان يكون
مفهوما باللغة في المحل غير موقوف على الاجتهاد لان يفهم كل من
يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من العامة في اللغة بالحكم
في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواطة وغيرها كذا وشرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه
فالاقتضاء والمقتضي زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه عقلا
والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم بمعونة اللغة ان الحكم في المنطوق لا لمجرد دلالة فقد اندرج القسم الحادي
المذكور في اصل الاولين ولم يتمحض له وايضا يلزم ان يكون
موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت بشراء
القريب من قبيل الاشارة على تقسيم النص بعد درج هذا في القسم
الاخير كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من
الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا
يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة

في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت
اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن وهم انه
ثابت اشارة فقد وهم وكذا يثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم
ان يكون بالذات وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب
من ولده اي الى من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة وهذه الاشارة
التي على وفق قوله عم الولد للفراش وللزاني الحجر مما وفقا باستخراجه اولى
اختصاص النسب له والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في
هذه النسب كذا في حكمها ويثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب
اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا وذلك
موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما ان اجر
الرضاع يستغني عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث
اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن
القسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان اراد استيجار
الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص وان اراد استيجار
غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب
وقوله تع وعلى الوارث اشارة ان الورثة ينفقون بقدر الارث

لان

لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى المشتق توجب علية
المأخذ وقوله تع اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك
كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك وهي
جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر لا جعله مالكا
وانما الحق به التمليك دلالة جواب سؤال تقديره ظ لان المقصود
بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة
الاكل فقط وفي التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك
في الكسوة اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر
الثوب فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين
لا الاعارة اذ هي مرد على النفقة ولما استشعر ان يقال ان المذكور
في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي
سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي
ان يؤكل على ملك المبيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي
ان يلبس على ملك المعير ولاية الاسترداد دون المبيح في الطعام
فانه لا يمكن رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب
ومفهوم الموافقة فكقوله تع ولا تقل لهما ان يدل على حرمة الضرب
لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التأفيف له اي لاجله وهو

جبرا لما ارتكب ولهذا يؤدي مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء مزجر به عن ارتكاب المحذور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر
على وفق المؤثر كقتل الخطاء فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا
ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقود
فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها اسم
الله تع ومحظور من جهة الحنث واما العمد والغموس فكبيرة محضة
ولا يلائمها العبادة لانها تمحو الصغائر كقوله تع ان الحسنات يذهبن
السيئات دون الكبائر لقوله عم الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة
ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر والقتل
بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال مقدر تقديره ظ لما فيه من شبهة
الخطاء لانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب
بشبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم
بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة
فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة
انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء
والقصاص مقابل للفعل من جهته لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا والمحل
من جهته لقوله تع ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول

يدل على هذا فيسقط بالشبهة كما في القتل بالمثقل لان السبب بالآلة
الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير
الشبهة فيها في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان
حرمته لا يماثل دم الذمي في العصمة لانه حربي ممكن الرجوع الى
دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فانه ح يقدم الثابت
بالعبارة او الاشارة على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة
على الثابت بالاشارة عند التعارض وهو القياس لان المعنى اراد
المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون
منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا صحة لقوله يدرك في القياس رأيا لا لغة على
اطلاقه فما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها
لا به واما الاقتضاء فقد مر مثاله والقوم لفعولهم عن تحققه في
النصوص الشرعية تمثلوا له نحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع
ليتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن
وكيلي في الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع
اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول

ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ
حتى لا يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تفريع
لما مر انه لا يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع
ثم عن القبول وهو ركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في
الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط
بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد
اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت
مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضي

[illegible]

اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا اكل اكلا
فان اكلا نكرة في سياق النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن

سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم
العموم في المقتضي 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 فيصير كقوله
الا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه
يندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني ماهية
الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد
الاكل فدلالة لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف
النكرة المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان
اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق وانما صح نية
[illegible] بيت واحد والبيت ثابت اقتضاء
[illegible] واحد وكان
[illegible] البيت
الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد
محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام
ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا قلنا لا يصح
نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت
من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل

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

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

المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة

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

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

جواب سؤال

او جعل القرية مجازا عنه بل بنقل المفعولية من القرية الى الاهل
فهو اي اهل لما كان ثابتا للغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم
والخصوص ولا يتوهمن ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف على
المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ على لفظ
آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة اي طريق الثبوت بها فقد مر بيانها
في فصل بيان الضرورة تنبيها اي مما ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح
جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لهم
الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى آخر جزء من
الليل ويلزمه ضرورة جواز ان يصبح جنبا زعم الامام السرخسي انه
مما ثبت باشارة والامام البيضاوي اورده في المنهاج مثالا
لما ثبت دلالة وقد عرفت ما هو الحق قسم الشافعية
المتن الى المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون
حكما للمذكور وحالا من احواله وذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم
وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله
والثاني الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق
في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم المخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه
وشرطوا له شرائط التي اوردها المص وقالوا في آخرها او غير ذلك
مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه

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

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

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

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

وذكر الجواب من الثاني بقوله وقوله لكان ذكر ترجيحا من غير مرجح
في جنس البيع وتعذر عدم الفوائد الاخر غير مطابق للواقع ودلالة
التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي علية الوصف لذلك
الحكم مجد فيه فاتم التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه
الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة
في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة
اصليا لا حكما شرعيا ونحن ايضا نقول بها ما انكرنا العدم بعدم
الوصف ذلك غير لازم ومن قرائن الحال انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الشرعي بما عدا الوصف عندنا كقولهم في
العلوفة ذكرة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها ذكوة لان الحكم الشرعي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم
الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الشرعي فالحكم المذكور
يثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التقييد وعدمها كما في قوله تع
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تقييد عدم جواز الكافرة في كفارة
القتل لا كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد وظهر
الخلاف في قوله تع من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا للشافعي انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص
الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام
ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا مفهوم الوصف قولنا في آية

لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء قيل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس
بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم
وكذا ما نسب اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح و
عندنا لا ينعقد اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت
طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا على اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم
في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا وقوله عم لا طلاق قبل النكاح محمول على
نفي التنجيز والحمل عليه ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما
صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في
باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا للكفارة
انما تنعقد للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث
سبب وفرقه بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله
انما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني في ان المقصود بالوجوب هو
الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا

ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني
وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظ فان لزوم المطالبة حكم مستفاد
تاخيره من دخول الاجل على الثمن فالتاجيل انما دخل على الحكم واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الحظر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط
الخيار شرع مع المنافي وانما يثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع
الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر حصول
المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الحظر والاصل ان يدخل
بخلاف البيع التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع هنا
عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

الباب الثاني في افادته

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

لا دل على الوجوب انما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على
صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء على صيغة اكد من الخبر على صيغة
المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر اكد من الانشاء
على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تع فليمدد له الرحمن
مدا فليمد ويمهله وانما اخرجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله تعالى في
ان يفعل استدراجا وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على
صيغة اكد من الخبر على صيغة المضارع وعن الانتقاض بمثل قوله ع يصح
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن
الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب وواحد منهما لا يناسب
المقام والمعتبر من اقسامه اي من اقسام الانشاء ههنا الامر والنهي
فالامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغتها او بغيرها فالمعتبر
الحد المذكور طرد ابقول افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قول المعلم
استعلاء والمقيد امارته الظاهرة من الرتبة العالية للامر عند الطلب
واحترز به عن قول افعل دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط
المقدار ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان
الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للانشاء فلا بد من اعتبار العلو في
حده لا في الامر اللغوي المطلق عن القيدين المذكورين ولا في الامر
العرفي المناسب لما اعتبار التالي دون الاول والنهي قول لا تفعل الا
والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر ولم يقل والامر لان المتبادر من

المذكور

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

في الرشيد لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان
فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي لم يقل كما اصلي لان
فيه حرجا عظيما قلنا استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة لا ايجاب
فعله عم لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا
فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع
بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دلائل الايجاب
اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو
القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله تع فليحذر الذين يخالفون
عن امره فظاهر على ما نقف عليه باذن الله تع واما فيه فلان القول مراد
بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم وانما سكت عن احتمال
رجوعه الى الله تع لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى
واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك ولا يجب على اختلاف الاصليين وعلى
كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة
في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على
الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر وهو ان
يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطال المص هذا الاحتمال ايضا
بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لا لان اللفظ كاف
في المقصود لانه في حيز المنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على

المقصود

المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة المذكورة ولما
كان للمخالف ان يقول لا يتهمنا القول بوضع الفعل او ما يعمه للايجاب
ولا ندعيه بل نقول فعله عم اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مختصا به
موجب لدليل دل على ذلك قطع المصنف عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله
ويبطله اي يبطل القول بكون فعله عم موجبا كقوله باي وجه كان
انكاره عم على الاصحاب صوم الوصال روي انه عم واصل فواصل اصحابه
فانكر عليهم وخلع النعال روي انه عم خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس
نعالهم فقال مناكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عم فعله
ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعل ظانا انه موجب
بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكر مشترك
الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا لما فهم الصحابة رض منه الايجاب
لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض راجح
اذ في المواقف احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره
المحقق في شرح المختصر وموجب صيغة الامر لم يقل وموجبه ولا موجب الامر
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على ما ستقف
عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب
هذا عند الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين او شيوع استعماله
في المعاني المختلفة هذا عند ابن سريج من اصحاب الشافعي للموافق للشيعة في
القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد

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

ومنه

ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الدواب الكرسي
وبيعان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس ولا تعتذروا
ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب
التوقف بالاحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية وللخصم
ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصلين فاين هذا
من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق والثاني ما اشار
اليه بقوله ولم ندع انه فحكم يعني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني
لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة
بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور
في النقض الاجمالي لان هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل
ولا تفعل تقريره لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم باطل اذ لا
يبقى ح فرق بين قول افعل وقول لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله
النهي امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب
المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب

الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني
فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في اللازم
خصوصية مزيلة لها اما في اللازم من شاء او التوقف واما ثانيا فلان
اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير مجدي
لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه اما المجدي
عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور عند
العامة اذ اداة العامة المقابلة لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقعة الخاصة
موجبا احد المعاني المذكورة بل بوضع واحد لعدم اختصاصها بالعامة
فان القائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلاثة يوافقهم فيما ذكر
اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظ واما اذا كان معنى
فلانه يلزم ح ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد
لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في هذه الصيغ الدلالة على المعاني
المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة
عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه المستلزم الاباحة والاصل
عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المستلزم
ممنوع فان الكراهة يكون لادنى في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه
في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم
اذ لا يتم الترجيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب الا
عدم الوجوب كما مر والوجوب عند اكثرهم لقوله تع فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فهم من هذا الكلام
خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لصح التحذير
فيكون المامور به واجبا اذ ليس ترك غير الواجب مظنة لخوف العذاب
ولقوله تع ان يكون لهم الخيرة قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام
الشيء قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين بعد
الاذن اذ امر المصدر من غير لفظ او حال او تمييز والمراد به القول لا
الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل
على انه لا يصح ح نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بفعل
فعل او بالعكس وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء
ليس الحكم نفسه بل الزام والامر بمعنى الشيء كما في قوله تع اذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون وقوله تع ما منعك الا تسجد اي عن السجود ولا زائدة على ذلك
وقوله تع في موضع اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ و
الانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امرك اطلق الامر
فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها

بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات او مثل
ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجود اي على التقديرين
المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه كلما يوجد
الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان معناه اي بنى التمثيل عليه
عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به
عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح بناء التمثيل فكذا يكون
الوجود مرادا في كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا
انه لولا كون الوجود مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت لحافظ على
قاعدة التكليف وثبت الوجوب لانه مقتضى الصيغة وغيرها من النصوص كقوله تع
افعصيت امري وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تع ما منعك
يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر والاجماع ثانيا لعطاء سيدلون بها اي
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بعدم انها عند ليس بنكير بل تقرير مثل
وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان
ونفيها اعم منه والعام لا يدفع الخاص فيثبت الوجوب المقتضي وعدم المانع
وقيل الندب كما في ايشقواس فصل الله اي اطلبوا الرزق اصل
الطلب فرض فصرف الندب قيده وهو كونه عقيب الصلوة وقيل الاباحة
كما في فاصطادوا وانما يثبت ذلك اي الندب والاباحة في الآية بالقرينة
وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب

الاحلال اما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضوعه بالنقض على ان
هذا الجواب لا يصح القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تع فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارضت الآيتان
فبقي دليلنا سالما ... لما كانت هذه المسئلة من فروع ما تقدم
من ان الامر للوجوب صدرت باداة التفريع فقال فارادة الندب
والاباحة بطريق الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب
كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة
وقول فخر الاسلام انه حقيقة فاخرجه بناء على اصطلاح خاص في المجاز
بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وسواء ان يكون المعنى المجازي
خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص
والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لنفي
والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه
البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب
المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتالي باطل
عند البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال
الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل
فقط اذ لا دلالة للامر على جواز الترك اصلا انما يثبت في العدم
الدليل على حرمته بعضهم لا ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه

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

البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شمولا افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل اطلقي فيكون لجواز ان يقصد
العموم دون التكرار لان افعل مختصر من الطلب مع الفعل وهو اسم
جنس يفيد العموم فيبينانه بما ذكر بعده فتمام التقليل يحوجهما الا بكل
منهما هذا لكن لم يفصل بينهما باعادة اداة التقليل وسؤال السائل
في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من الامر وقد علم ان
لا حرج في الدين فاشكل عليه فسأل وفهم مجمل لانه من اهل اللسان
قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان اكتفاء المذكور بانه
مما سيأتي من تقرير حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله ذلك
ايجاد للدلالة السؤال المذكور على الاحتمال الظهر لان الاستفسار عن تعيين
احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق القائل
بالاحتمال دون القائل بالايجاب وعدد فروع الشافعي يحملهما ثم
يحتمل لما عرفت ان العموم يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي ذكره
لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان
يحصل الامتثال بها مع ايتهما تحصل ولا يتقيد باحد المتقابلين وهو
الآخر قلنا لا ينفي ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني اذا ذكرنا ايدل
على انه لا يدل عليهما بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة و
عند بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط

كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او نص بوصف كما في قوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فح يوجد اي يوجب التكرار حتى لا يتحقق
الا بدليل لان الاستغراق دل على ذلك بمعنى ان استغراق اوامر الشرع من
الجنس المذكور بن دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص
تكلم بمعنى لام دلالة الاستغراق عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد
السبب المتضمن لتجدد المسبب من التعليق والتخصيص وموجب اي موجب
هذا القول ان يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقي نفسك الا انه لم
هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر في متن الثمرة له
وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحد منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع
الا على الواحد حقيقة وهو المراد حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية
بخلاف اربعة الا في حكاية هو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق
جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع هذا الوصف
من الواحد وذا مرجوع فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة
الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع
على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى
كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه
مصدر فهو طلقي نفسك يتعين الثلاث لم يقل يوجب لان الايجاب مختص
اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني
ويقع على الواحد ويتعين الثلث فقط اي لا احتمال للاثنين لما مر على

المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فيراد
الواحد اي بعض ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد
فلم يدل على قطع اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة
لكن فيه دلالة عليه دلالة النص على تكرار الحكم بتكرار السبب لا مدفع لذلك
الا بان يقال قراءة ابن مسعود رض على ان المراد من الايدي الايمان
وفيه انه يصح التمسك بالامر الذي تقدم ذكره
الاتيان بالمأمور به نوعان اداء هو تسليم عين الثابت واجبا
كان او نفلا بقبل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر معرف له اعالنا
وقضاء هو تسليم مثل الواجب ولا احتمال له بالوقت على ما تقف
عليه في القضاء السببية الاداء وان لم يقل من عدة لان الدين قد يقضى
تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب لا يكفيه سبق السبب
ويطلق كل منهما على معنى الاخر مجازا نوعا انما قيد به لان القضاء يطلق
على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما
يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها وحدها فقامت
الشرع سواء كان الشرع الوقت او شرف المحل لا يعرف مثله اي الجائز
للشرع لا ينقل بقل لا يعرف مثل لا ينقل لان الظاهر ان يكون
كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة صريح في القضاء بمثل
معقول فلا ينطبقان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه

اي وجوب القضاء فما عرفت به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت
الوقت والحل والمثل من عنده يصرف اليه اعليه فما فات الا بشرف الوقت
فلا يبقى سوى الاثم ان كان عمدا لقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقوله ومن نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او ناسيا فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت اما نحن فشرف الوقت
فالنقصان المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك نص عليه وسو نفي الوجوب مشكل وكذا الحال
في الصلوة النائم واذا ثبت في الصلوة والصوم وسو مقصود اي واذا
ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت غيرهما كالنذورات والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منها عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكوران
لاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل تقديره
ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص
جديد وتقرير الجواز ظاهر والقياس نظير لا يثبت فلا يثبت للدخل الذي
فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيلحق ان الحالات
في الجانب الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل
ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان
آخر يتعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب صوما مخصوصا
والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما

مخصوصا به لكنه سقط الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اي المنذور
المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الوقت فيه سعيد عاد
السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كالمرتد بان يكون للاعتكاف
توجب القضاء مع سقوط الوقت احوط من وجوبه مع بقوته اذ عند
سقوطه يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما في فوت
شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على ساير الايام
مشروبا بالنقصان وسو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما بقي رمضان
سقط وجوبه رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الوقت قبل رمضان
آخر ليس بمقدر وينبغي ان يسقط ذلك النقصان المجبر بتلك الزيادة
ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكر ان لا يتأدى شرط الاعتكاف في صوم
القضاء لكنه يتأدى به على ما ذكر في الكشف والاداء اما كامل الوصف
الذي شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصر ان لم يكن به كاداء انها خلفه
او سو فانه ذلك على تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او شبيه
بالقضاء كاداء انها لا خلفا فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي
ما انعقد له احرامه من الامام خلف الامام حقيقة مثله لانه خلفه
حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم
اقام بنيته الاقامة او بدخول وطنه للتوطن ينوي ركعتين ان فرغ
الامام قبل اقامته اعتبارا لشبه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة
والسفر وتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار

وفرضه اربعا وكذا اى يتم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم ذلك المسافر
سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيفاء
والمسافر يؤدي من كل الوجوه فيتغير بالاقامة المغيرة عليه وكذا
ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعتبرت على قدر ما سبق به
وسهوه لم من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزمه اداء مع الامام
حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه مستلزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده بعد مسبوق الحديث فافهم ولهذا
اى الفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام حكما
دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر الذي يصلي
مع الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه منفرد فيما سبق به فيقرأ
ويسجد للسهو والقضاء انما يثبت بمعقول كالصلوة للصلوة واما
بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالاتفاق للحج ان لم يقع عن الامر
في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال والصادر عنه الاتفاق
والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بمثله كالوقوف
بالموقف ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على حقه للجهل بوجه
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاصغاء قال الله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضي تعديل الاركان الفائت
في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل
ولا يوجد له نص ولم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى اذا ادى الرنوف

في الزكوة لا يقضي صفة الجودة لما ذكر فان قيل هذا اعتراض على قوله
وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بمثله لم اوجبتم الفدية في الصلوة
بقوله لم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة لم والفدية
ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية
فانهما ليسا بمثلين معقولين لا اراقة الدم ولا نص في واحد منهما كلاما
الشرحي اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول المعنى
لم يجز الفدية حكم الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة
وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التقليل في الصوم
فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه فيه اثباتا للفدية
او الواجب ومرجوا القبول نص على احد الجهتين في الزيادات وهذا
استحسان ومن هنا انكشف سر وعوان لنا كما تقرر والتعيين الوصف
والفدية ووجها الاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية
عطف على ما سبق من جهة المعنى فلما عبر وعبر الفدية في الصلوة
لما ذكر وعبر وعبر التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها
عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية
التصدق بالعين فحالفه لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في
الاضحية الى الاراق تطييبا للطعام باذالة الدماء التي تحمل عليه مال الفدية
من اوساخ الذنوب والاثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى فان الاراقة
بنقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى طيبا عنده على ما يحقق عادة

الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
في الوقت في معرض النص الظرفان متعلقان بالفعل المنفي وعملنا به
بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت بالتعليل المظنون
ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في
باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص
ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا تفريع على قوله عملنا به بعد
الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة الى
التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي
باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر ولنا
قضاء شبه الاداء عطف على قوله وانما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه
وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة
لكن الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون شبيها
بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه الى يجيء بمعنى على
كما في قوله عم من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين الحق
في الغصب وتسليمه في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف

او السلم بدل الصرف او المسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين
ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه
فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بجناية او
دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل
او المريض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان
العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد
للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل
حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف ولا مثل
للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض ويطالب
المديون باطيا ذو الاماء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها
فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج
ولم يقض بها القاضي حتى هلكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها تسليمه
اي تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من
الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين قضاء وروي ان رسول الله عم دخل على بريرة
رضي الله عنه فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم

هو كل صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
ولان حكم الشرع على الشيء بالمثل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف كونه مملوكا
لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع المأخوذ فيه ذلك
الوصف سواء اخذ جزاء او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين
الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها وكذلك
الزوج اعتاقا اي اعتاق العبد ويبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها او
ان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يصح دفعها فيه اي حق المرأة
في الابدال الاداء القاصر اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك
جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد
في كتب اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغريم
وما وجد منه تغريم لانه ربما يأكل الاصناف في الموضع الاباحة فوق
ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه تصور تغريم لا يأكل
وبالجهل لا يعتد كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده و
العادة المخالفة للدبانة لهو جواب عن تعليل الخصم والقضاء عمل
معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع
والقاتل شخصا واحدا متعددا ويكون القتل قبل البرء حيث الوجه

القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا
يقطع اي ليس للمولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا
تبين انه لم يسر الى النفس بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله متعمدا
يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص
بقتل النفس اذا القتل ام موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين
الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا فصار
كما اذا قتله بضربات والحاصل انه جعل الاقتصاص في القتل بدلا في السراية
اليه ولهم وللاخر حنيفة ان ما ذكر من ان القتل ام اثر القطع فاتحد الجناية
فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما
هو جزء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزء المحل اي انما يدخل
الجزء في ضمان الكل فيما هو جزء المحل كما يدخله ارش الموضحة في دية النفس
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يجب اثر القطع من حيث ان المحل
يفوت به ولا انام بدونه كما يتم قال الله تع وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل باعتبار اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل ام اثر القطع
وانما لا يجب اي القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها جواب
عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
الخ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعن محمد يوم الانقطاع

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي
المال عند عدم احتمال اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى
القتل بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بمثل قد
ذكر هذه المسئلة في صفوف الله تعالى وانما اعادناها لنتفرع عليها فروعها
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
والاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا تتصور في المنافع لم يقل
ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء والاعراض لا تحتمل ما تنتهي فان عدم بقاء
العرض محل الخلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما جرى
عقد الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال تقرير خامس
فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان القاء البضع مع انه لا يجوز
الا بتراض بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الجماع
فهي في نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد
عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة العقد تداركه
بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها تقومها فيه ليس لضرورة صحته

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى بعوض لا انها مال ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذي به يتم العقد
بخلاف القياس لما مر انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيشتمل
على بعضين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقوم بالعقد
والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونه
مقابلا في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول اذ للفارق وهو
الرضى وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني فان له اثر
في ايجاب المال مقابلا ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص
اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع اخر على الاصل المار ذكره وهو ان الشهود
شهدوا بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعوا عن الشهادة
لم يضمنوا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء المشبه بالاداء كالقيمة فيما اذا اتلف
عبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الجزاء عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل
ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب سواء الاصل
وهو العبد فيخير بينه وبين القيمة فانها اي تجبر المرأة على القبول
مرتا اي ان يقال بمجرد الخروج عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل الجابر

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

عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح
والثواب بالاتفاق وهو بمعنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح
ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما
يحمد عليه وعلى هذا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر
ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد الممكن عن فعل
العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد العلم عن الحركات
الصادرة عن لم يبلغه الدعوة وما للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله
وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على هذا التفسير
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول واسطة بين
الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتياج من الطرفين فيتعلق
به من القبيل والقال فوضعه الكتب الكلامية ولا يتناول لصاحب هذا
المختصر ان يطول فيه بذيل المقال وافقهم اي وافق المعتزلة بعض
الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة له ويعرفا عقلا

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

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

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

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

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

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

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

فهو

فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير
الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى
في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا يقبل
سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه وانما يصرف عنه ان دل الدليل
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى
الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب لان في الندب نقصانا و
قد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضى للحسن الكامل فانه لا بد
ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب
محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المأمور به وكمال العناية بوجود يدل على كمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق
ان يجري على اطلاقه على ما يقدم بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط
الانزال في التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى
في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الوجه
على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض به في سائر الكتب وانما
قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر
والثاني يوجبه والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون
حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر بمعنى الامر يوجب حسنه من جهة
كونه اتيانا بالمأمور به فقال الشافعي تفريع على ان الامر المطلق يقتضي

ما ذكر كما الامر بالجمعة يوجب صفة حسنا وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم
الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة اي لم يوم
بافاتها عينا بل جوز تركها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر كما امرنا
بافاتها لمقام في الوقت فصارت مقررة له الا ناسه ولا فرق في هذا
بين المعذور وغير المعذور فاسهو الكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى
بالظهر صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف ههنا في امرين احدهما ان
غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اصل الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا
ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن

التكليف
بالمحال جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة
بناء على خلافهم في الاصل الاول ولما اريد فيه بناء على خلافهم في الاصل الثاني
ولا نشك في الفرق بين قوله تع لا يكلف الله نفسا لان دلالته
على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تع بعدم وقوعه
لا يجوز والا لزم امكان تكذيبه وهو محال وامكان المحال محال لانا نقول لا تلازم
بين الشيئين وقوعا لا يستلزم التلازم بينهما امكانا الا ترى ان عدم
المطلول الاول ممكن وما يلزمه من عدم الواجب تع غير ممكن فامتناع الكذب
من الله تع لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه

واحتج المعتزلة بانه لا يليق الحكم بناء على وجوب رعاية الحكمة في افعال تع وهو
غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف الاطفال
عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تع لا يكلف الله
نفسا ولقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين وقلب الحقائق فباتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية
والمعتزلة خلافا لمن تمسك بتكليف ابي لهب الا ما نسبه من الجلال الى
الاشاعرة فرية ما فيها من تقرير انه مكلف بتصديق النبي ص في جميع ما علم
مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو من
محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نم انه مكلف اخبار انه لا يؤمن
فانما غاية ما ورد فيه قوله تع سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما
يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ص قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن
عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بعد موته لا قبله
كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون
من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد من الشك الاحكام
التبليغية والاولى ام منه كما لا يخفى واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك
لفقد شرط او وجود مانع فقد يجري فيه الخلاف الا الاشعري من قوله
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تع ونسب تكليف المحال
اليه والا فهو لم يتضح به وعلمه تع بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز
الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير

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

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

التامة مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة او نقول جواب
ثالث عن دليل زفر للقضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها
فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس
ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال
لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى
ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى
لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي
وسائط حصول المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا يناقض سلامة الالات
والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد كالنماء في الزكوة
ويشترط بقاؤه لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر اعترض عليه اولا بانه يؤدي
الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما
يلزم ثبوت احد الامرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على احد ملكا
ولا بد وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب

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

الفجر في العمر اذ ح لا يصح التفريع لان الفجر المذكور لا يتحقق الا في اخر العمر
فلا يصح ترتب الصوم على عدم الواجدان فالمراد الفجر الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر انفا كالاستطاعة مع الفعل
فالقدرة المشروطة الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا
سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط القدرة المقارنة دليل ايسر فيشترط
بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة
على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة
لجميع شرايط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا يعقل لزوالها
وسقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها
لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهو الشرط لما مر
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير معين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم
يكن فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة
ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب
ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاول معين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا المأمور به نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت

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

المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو ثابت بالسبب ويتقرر بتقرره
صحة وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وقد يظهر وجود الوجوب بوجوده وبطلانه بالتقديم عليه وقد يظهر ان
الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على
امور ظاهرة تسميا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا
الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب
وهو حكم تعلق بالفعل ويجب عليه واذا تقرر ان الوجوب هو
الحكم المصطلح حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان
الوجوب السبب هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وهو اي الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر هو الوقت فكان
هذا الشيء الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة اليها فقط الا
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء فيكون اي لفظ الامر
سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول
استعمال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
فلا بد لهذا من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل معنيين مصدريا
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم

المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاذا اشتراه شيئا يثبت الدين في الذمة
ويثبت فيها نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على
اصل الوجوب هذا بيان افتراق بين الوجوبين بحسب الوجود
في المال اما بيانه في البدن فنقول ايضا واجب على المغمى عليه والنائم
والمريض والمسافر والاداء عليهم لا يقال لزوم الفعل الاختياري من
الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم النوع الاول ليس
في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها لما يلزم الايقاع لانا نقول اما ما لزم ذلك
لو كان المقصود لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود منه
بعد زوال العذر على ما صرحوا به لعدم الخطاب اما في الاولين فلان
خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما خاطبان بالصوم
في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد انتباه لانه
يكونان آتيان بعين ما خوطبا به لا بمثله والمفروض خلافه وما في قضاء
المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه وكلا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه شيء يصلح للسببية غير الوقت فهي منحصرة فيهما اما لهذا والاجماع
فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينفك في الاصل

الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء
ومنهم من قال النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي قررناه ولما ذكر
ان الوقت سبب نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لا مدخل اي على تقدير
ان يكون السبب كله ان وجبت في الوقت تقدم على السبب فلم السبب
عند انتهاء الوقت وان لم يجب فيه تاخير الاداء اي اداء الواجب عن الوقت
فالبعض سبب والا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر
اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه اي تقديم اداء الواجب على
الوقت لامتناع التقديم على السبب لا السبب الجزء الذي يتصل به الاداء
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا وان اعترض عليه الفساد مطلوع
الشمس يفسده وان كان ناقصا كوقت الاحرام يجب ناقصا وان اعترض
الفساد بالغروب لا يفسده لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول
لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الفجر وقت كامل لا نقصان فيه
قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لم يكن مؤديا كما وجب
لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس
فان عبدتها يسجدون بخلاف قبل الغروب واما ما يلزم فساد العصر
اذا شرع فيه في الجزء الصحيح وهذا الجزء غربت لان الوقت لما كان متسعا
جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكان لما
في وقتها فيعفى الفساد الذي يتصل به البناء اراد بالبناء ضد الابتداء

يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترضت في
حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب سببا كامل ويتعذر الاحتراز عنه
مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا مجرد
وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء
بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا النقص
مفقود في الفجر لذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال
اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم يود
لكل الوقت سبب في حق القضاء لان القدر الكامل في الاداء يعني
انه موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والقدر الزائد في الاداء كان
لضرورة قدر بها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال فهي لا
يجوز قضاء العصر الناقص بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب
الاداء بتاخير الوقت وقيل اخر انما يجب بالشروع اذ سببا توجه الخطاب
قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الآن يأثم بالترك لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب
الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين نقصا
فان قيل يقول عينت هذا الجزء للسبب اذ ليس له وضع الشرائع وانما له
الاتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه فرق فيتعين فعلا كالخيار في الكفارة

ومنه انه لما كان الوقت متعينا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لان ما ثبت حكما اصليا نصب على
الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار
للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر وهو معرف
بالوقت فانه الامساك عما يدخل في الخوف والجماع من الصبح الى المغرب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب بقوله تعالى فمن شهد
فليصمه من ههنا شرطية فتدل على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل
الاضافة الى السبب ولتأكد رديه ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب وقد مر ان السبب دائر بين الوقت
والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره
فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء
منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه ولابي
حنيفة لما رخص لمصلحة بدونه دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع
للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عن

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

وهو اختيار الكرخي وهو اختيار مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بحق
الازدياد للمرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعزيمته
وقال زفر وشيخه ابتداء نية لما صار الوقت مقتضيا لكل امساك يقع
فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص
فان منافع حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية ولهما اي لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا للعدم
اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به
العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال
الشافعي لما كان منافع على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تع جبرا
لم يكن بد من التعيين ليلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق
في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المسئلة مع بقاء
الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تع وتفصيله انا نعم ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وعمرو
فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الفعل
او واجبا آخر وهو مقيم لان الوصف ما لم يكن شرطا وعاطلا يبقى الاطلاق
وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول الى آخره لانه
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم
التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة واداء وغلبة جانب الفساد لكونه
عدميا والنية للعزيمة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك كان قلنا

لما صح بالنية المقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى جوابه منع قوله والنية للعزيمة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب
موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو سبق بتحقيق معنى
الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع الى زمان مجري
حتى يحكم ثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب
بالغصب مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة
فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعي
يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقديمه على الفجر بطريق الاستناد
لانه لا يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن
تقديمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقديمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في
اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون
تقديرية لاستدة والطاعة ظاهرة في اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية المقدرة وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية
وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف لسلوك للصوم فان
صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسد وجاز ان يكون ذلك البعض

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

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

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

فان المعيار

فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا
وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه
فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل
التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية دل على هذا اي على عدم صحة
النفل صحته اي صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه
وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق
ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يصدق النفل وعليه حجة
الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد
الرفقة دليل الامر بالمعاونة في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام قال الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
مطلقا وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بالترك الاعتقادي
في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب
الشافعي لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها وقد دل عليها اي على
المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولان
الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل
ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في جواب الاداء
فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة

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

عندنا

عندنا فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنده
فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدي انما يبطل لقوله تعالى ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله اذا اسلم
في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوه على
ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان و
يخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون
بالايمان فقط ممنوع قيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر
بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل
بالردة بالنص المذكور فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال
المذكور ثانيا [illegible] النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
المراد بالحسي ما له تحقق حسي فقط وبالشرعي ما له مع تحققه الحسي
تحقق شرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى
بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات و
السكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اي يوجبه
اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه

قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه ليس لعينه
اي بجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان كان
وصفا فكالاول اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو
ملحق بالقسم الاول الا ان الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان
مجاورا الا اي لا يلحق بالقسم الاول كقوله تع ولا تقربوهن حتى
يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى
ان قربا ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه بط اتفاقا وفي التمثيل
بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعي المعاملات
والعبادات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات الا وان يكون مشروعة ولا
يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذا ادنى درجات المشروعية الاباحة
وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه بط عنده وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجي

في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلافية الاولى قلنا حقيقة
النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله وللخصم ههنا اعتراض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم
والبيع في الامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف
الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من
المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة
ايام اقرائك فانه يقتضي النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو
القطع بان النهي انما هو عما سماه الشرع نكاحا وصوما وصلوة لا عن
المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرع ليس معناه المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة
الحائض بط ولان النهي عن المستحيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع
بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا
كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان ادنى درجات المشروعية
الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة
في الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور به بقوله عم فليأت
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهي على كونه معصية لا على

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

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

على اصله الا عند الضرورة وهي منتفية على ما دل الدليل على ان المنهي فيه
تصح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان فساد بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا
فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل على ان
النهي لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية لصحة الشيء وترجيح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم
يوجد الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي
صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سبق وموجب التعليل الفاسد
لان صحة الاجزاء والشروط لا تفيد الوصف اللازم بان لا يكون من
الشروط وهذا هذا الا ان يقال شرط الصلوة
والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في
الثانية خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع
بالشرط الفاسد والوضوء بالخمر وصوم الايام المنهية هذه
امثلة التصحيح باصل الوصف الذي يستحيل فاسد الكن تصح النذر به
اي صح ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية

غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو انما عرض عن ضيافة الله تعالى فانما
في ذكره والتلفظ به فلا معصية تصح النذر به لان النذر بالقول
لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة في
الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
حيث انه سبب يجب الملابسة بها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل
كما في الجزء فصار الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب اقتضاء يجري
ناقصا كما في اداء العصر لانها فتعلقت بها تعلق المجاورة لا تعلق
الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فقضى بالشروع بخلاف الصوم
فان الوقت معيار والصوم عبارة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له
فساده يوجب فساد الصوم وامتزاجه الوقت انما يظهر في النفل
حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو
افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام
المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان
كان مجاورا يقتضي كراهية متعلق بقوله فذلك الغير ان كان و
صفا لازما عندنا وعند خلافا لابي الحسن البصري لما قرن النهي في
العبادات يوجب البطلان وان دل الدليل على انه لقبح امر مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول
للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي
لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح والمضامين ملقوح عند الزمخشري

وملقوح عند الازهر والجواب وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين
جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن
وكون النهي عن المستحيل لغوا على انه اي النهي مجاز عن النسخ لاعدام
الصحة والشرعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لعينه لان البطلان
والقبح لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف
على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو
ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول
والمبيع للبيع والوصف والمراد به اللازم الخارجي اما ان يصدق
على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تع وصوم الايام المنهية اعراض عن
ضيافة الله تع واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلا
فجرى مجرى الات الصناعة كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصاحبه
ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع و
بالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق

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

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

لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المزبورة
وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو زاجر
والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه قلنا الزاني لا
يوجب ذلك نفيه اي لا يوجب الزنى بذاته حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء
لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهات النساء
فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما
اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي
ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد
وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل اي لما جعل الوطي موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل
لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء
فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
هذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال لا نم
انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر

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

الاخرة

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

الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما
اي عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه
المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع [illegible] هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسن الهدى وان كان من العادات فسن الزوائد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب من قول
وهو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجة السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها
بالنبي عم من كيفيته بانه بطريق التواتر او غيره وضده وهو الانقطاع
وحال الراوي وشرائط ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادنى في المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ
او الوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن وما يخص العقل
وما يتعلق بمبدائها وهو الوحي سواء كان تعلق السوابق كشرائع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض

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

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

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

الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما
اي عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه
المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسن الهدى وان كان من العادات فسن الزوائد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب من قول
وهو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجة السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها
بالنبي عم من كيفيته بانه بطريق التواتر او غيره وضده وهو الانقطاع
وحال الراوي وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ
او الوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن وما يخص الفعل
وما يتعلق بمبدائها وهو الوحي سواء كان تعلق السوابق كشرائع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض

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

رد لصاحب التنقيح

لا تفسير لكثرة الذكور كما توهمه صاحب التلويح

رد لصاحب التنقيح

علم اليقين لان الاتفاق على شيء فتشرع بعد تباين همهم وتطابق تعبيرهم
مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة
حاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه
احاد الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتطمئنه تقيدا لكن لو تامل
حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له
العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد اي الخبر
المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عليه السلام الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي ثم يحصل زيادة ورجحان
بدخوله في حد التواتر لتلقي الامة بالقبول فاوجب ذكرها والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي يذكرها ان شاء الله تعالى
كما قيد في وجوب العمل دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب
شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدون العلم ولا تعقل بالكسب
علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا لان خبر الواحد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق
والكذب احتمال عقلي يندفع بالعدالة وفيه نظر ولانه يوجب العمل
ولا عمل بدون العلم فاما ايجابه العمل فلعموم قوله تع فلولا نفر من كل فرقة

من طائفة

منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والطائفة يقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد
التواتر ولعل مهما للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تع
ويرد عليه ان المراد النفوذ في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
العموم بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر
الواحد والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رض في الهدية
والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل
الافراد اليها الا فاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وتفاصيل
ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر والشهرة
ولنا هذه الدلائل يعني الدلائل الدالة على وجوب العمل وسيعلم لزوم
العلم للعمل والمراد من العلم في الاية يعني قوله تع ولا تقف ما ليس لك
علم ما يعم الجازم وغيره والفصل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما
الاخبار في احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة و
منها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها
ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو في الجمل والاصول
ولانها يوجب عمل القلب وهو عمل فيكون خبر الواحد وفيه نظر لانه
يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخرة بل يكون في سائر الاعتقاديات
كذلك الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف

الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد
ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين والعبادلة اراد
عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة رض ونحوهم
فحديثه يقبل وافق القياس اولا وعن مالك ان القياس يقوم عليه
لانه اي الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل
الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب و
القياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا
الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت
العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية فقط
اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا يشتهر به كابي
هريرة وانس بن مالك رض او لا يكون كيلا لي رض ونحوه فان وافق القياس
يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر
الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد من انسداد باب
الرأي ولمحافظتهم جانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي وعلى غيرهم
اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
حقه الرأي لم يأمن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة

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

ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا
بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا عاد اليها سالما لم يتوجب بمقابلته عوض كالو طلقها قبل الدخول
وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قبل انه
تما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف
يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل الاكثر حكم الكل انه دم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها الثلاثة عمر رض وغيره من الصحابة
فيه بحيث رجوان فاطمة بذلك لم تلا دم بشيء عدتها فصارت ناشزة
فرج بذلك في الاختيار وبوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك
اصحابنا بجوبتها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر الذي
لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي
حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال عليه
السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون
والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عند القضاء
بظاهر العدالة ولم يصح عندهما في شرائط الراوي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان كافرا يكون
مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر وشرط

العدالة لا يغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر هنا كما هو
مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يخبر رجل وقد مضى صدر
الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه اداء المعنى للغرض وهذا
الشرط لم يعتبر في نقل القراءة لعدم الرخصة فيه الى النقل بالمعنى
الحديث ثم ضبط اللفظ ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
هذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة كما في سبب كان وهب
ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من
غير نكير وكماله ان يضم الى هذا الوقوف على مراد الشارع ليعمل على بصائر
الشرعية اذ يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي و
اما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والعبر
قدرها لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي
الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت
عدالته دفعا من ابتلي بها من غير احراز وخبر المجهول في القرون الثلاثة
انما يقبل عندنا الشهادة النص وهم على تلك القرون بالعدالة واما
الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر
يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدين وهو موجود
ظاهرا بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا

ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي فلهذا اي لاجل ان الاجمال كان بناء على ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا او كذا اي
يسأله عن صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل اهو كذلك
اي اتشهد ان الله تعالى موصوف بتلك الصفات وعن النبي عم فاذا قال
نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا
ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة
او محدودا في القذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
يحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص
بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشهادة
يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له
شيئا بل بالتزامه اي يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه
ولان يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم العاقل اولا ثم
يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط مثله اي بمثل الحكم الذي
يلزم على الغير تبعية لزومه اولا على الشاهد الولاية كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى
الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا
فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان وترد الشهادة

ابدا

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

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

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

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

لا من

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

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

كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع
الكلم يعني ان له عم فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر
ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء
يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى ودلالة
الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا
وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يضر نقل بعضه بعد ما علم
انه مراد منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم مخصوص
بجوامع الكلم وهو اي الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع
فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما
كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اي في المشترك احتمال التاويل وتاويله لا يصير حجة على غيره
وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير ام احاطة مقاصده
منه فاما المجمل والمتشابه خارج عن المبحث لعدم احتمال النقل
بالمعنى فيهما ضرورة ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيهما
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلاف
بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد ما روته زوجت ابنة اخيها

عبد الرحمن وهو غايب وفيه نظر لان غيبته لا تستلزم ان يكون
النكاح بلا ولي بان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب و
كحديث ابن عمر رض في رفع يديه في الركوع ان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفي قصور اذ لا
دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات اي عمل
الراوي ببعض محتملات ما روي فانه رد منه للباقي بطريق التاويل
لا جرح كحديث ابن عباس من عباس سه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة
فان انكرها صريحا كحديث عايشة رض فان الزهري من رواية وقد انكره
لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى
احدى العشاءين فسلم على راس الركعتين فقام ذو يدين فقال
لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عم كل ذلك
لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم ففيهم ابو بكر وعمر
فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقيل روايتهما
انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على ظن انه
اتم الصلوة فكان في حكم الناس ومن ذهب الى ان كلام الناس
ايضا يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال
فخر الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عم ذكره فعمل
بذكره وعمله وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي ولم

ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذاك ولان الحمل على نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان اللزوم تكذيب الثقة
ممنوع لجواز ان يكون سهوا ونسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف
لان عمارا قال لعمر ما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعك في التراب
اي تمرغت فذكرت ذلك رسول الله فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قوله وجه التمسك بهذا ان عمارا كان عدلا
فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر رض وهو لم يتذكر ذلك فيما لا
اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري
عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى الاشعري
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقوله وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا
ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء
يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر
وعلي رض ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع
بخلاف حديث القهقهة ونفي عمر رض رجلا كان سياسة ولذلك لم يجلده
وايضا حلف والله لا انفي ابدا حين سمع طوق الرجل بالروم مرتدا
ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل
ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحديث
فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا

بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك
الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك
بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح
ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع
الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان كان
مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب مزاح وتحمل الحديث في العصر و
الاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول
فخر الاسلام فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر
والمراد خبر الرسول عم وهو اما حقوق الله تع وهي اما العبادات
او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان
من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر
الواحد بتلك الشرايط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء و
نجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى هذا اي
الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه عن جهة العدول
اذ في كثير من الاحوال لا ينحصر العدل عند الماء ففي اشتراط العدالة
في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار

لكن اوجبنا انضمام التحري اليه بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونه
العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق والمستور
عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها
اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر
عن طهارة او نجاسة والثاني اي العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد
بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل
في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها
تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا
من جهة المتن والدلالة كحرمة الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو
قوله تع فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه
من جهة المتن وعندهما اي ابي ح ومحمد لا لتمكن الشبهة في الدليل
والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا
يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان
كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد
يندرئ بها وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس على ذلك ثبوتها
بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام
محض لا بد من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدو عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا كشهادة

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

يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا
آنفا والنكاح الموطوء الباكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث
انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فاه كان المخبر رسولا او وكيلا يقبل خبر
الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح
رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعدد في
سائر الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو
غير مذكور في المبسوط فلهذا قال في الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط واما فرق بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل
فينتقل عباراتهما اليهما فاشترط الاتحاد من العدد والعدالة بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الا
الكاذبة في غيرهما نادرة الوقوع وذلك لان تحقق ظهور الكذب ولزوم
الضرر في الاولين اشد في ابطال ما في انفاذه وهو بمعنى الانفاذ
الذي يكون عن قصد فيهما بتقدير به وهو محرم وفيه كنقض اليمين
تحريم الحلال قال الله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وسنة
واجب وفرض الفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقدر به وهو
اما مخصوص به او زاد وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها او
عند غير عمله كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول والاكل

ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به لئلا يقتدي به فعلمه
المطلق تفريع على نوع ما يقتدي به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق
خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض لجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يجوز اتباعه
لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي
ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه
بتلك الصفة والا اي وان لم يعلم صفة ثبت التوقف وهو الجواز ولا
يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون لخصوصه به ونحن نقول هذا الاحتمال
خلاف الظاهر ولنا ان نحمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص
وهو المختار الجواز متفق ولنا اتباعه لانه بعث لتقتدي بافعاله قال
الله تع لابراهيم وم اني جاعلك للناس اماما وذلك سبب النبوة فالا
لازم حق يقوم دليل الصارف وهو من الاختصاص كوجوب الوصال
عن فعله وغير ذلك مسئلة ما يأكره في فعلنا قد يستحب في حقه وم بل
يجب تعليما للجواز تأخير المغرب مكروه وقد روي انه وم صلاها عند
مغيب الشفق قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه وم فعل ذلك لبيان
امتداد الوقت فصل في الوحي وهو ظاهر بالظن والاول المتيقن
اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه كلام
والقرآن من هذا القبيل وما وضح له بامارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل

الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام
الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال ليحكم بين الناس بما اراك الله
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
والامام الشرخسي ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي
والثاني ما يثبت بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خط الوحي
الظاهر لا غير لقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق
انما هو وحي لا غير والمفهوم الوحي ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل
الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمله ولا عجز لوجود الوحي القاطع
وعند البعض له العمل به مطلقا والمختار عندنا انه وم مأمور بانتظار
الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وحي يرجو نزوله فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لهم امر الاعتبار بقوله تع فاعتبروا
فانه اوجب الاجتهاد عليهم وحكم داود وسليمان عم بالرأي في حرث
عم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة
معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولو توهم عصمتهم
حيث قال له ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قال يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افحج عنه فقال وم ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق
ان يقبل وقال ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رض سأله

النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان
يضرك لكن فيهما اي في هاتين القضيتين مجال ان يقال انه عم علمه
بالوحي الا انه نبه بطريق القياس لكونه موافقا تقريبا لما الفهم
ولانه عم علم بعلل النصوص فيالحق العلل في صورة الفرع الذي يوجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عم شاور اصحابه في كثير من الحوادث
فاخذ في اساري بدر برأي ابي بكر حيث قال لهم قومك واهلك استبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك فكان هو الرأي
عنده عم فخير اصحابه فاخذوا الفداء فنزل قوله تع ما كان للنبي ان يكون له
اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله
عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم
الله سبق وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا اخطاء في الاجتهاد
لان قتلهم كان اعز للاسلام واصيلن وراءهم وان يثخنوكم بردي
انه عم قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشارا
بالاثخان والاية تاويلات اخر ذكر في باب الاجتهاد باذن الله تع و
مثل ذلك كثيرة منها ما روي ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي
المشركين ثلث ثمار المدينة ليخذلوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا واطاعا وان كان عن رأي فلا تعطهم
الا السيف وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان احرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذ لجاء الله عم رأي الصغر فيما ابيا

الحي لانه اوحي ولما كان عم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه ايضا وحيا
لانطقا عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تع وما
هو الا وحي يوحى واجتهاده عم لا يحتمل الخطاء فتقرير على
اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عن استدلالهم الاخر فتدبر لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى
ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمل اصلا والباطن
يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حال
الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل القرار عليه فصل
في شرايع من قبلنا هي لنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض
لقوله تع فبهديهم اقتده وقوله تع مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الخصوص
الخصوص اراد الخصوص بزيادة الا بدليل يدل على ان المتاخر
كالوط لابراهيم ومحاورة لموسى عم كما كان في المكان اي كما كان الاصل
فيها الخصوص بكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اي ما تمسكوا به من النصوص فذلك في
اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض لنا قوله تع اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فيدل على انه شريعة لنبينا ولقوله عم والله لو كان موسى حيا
ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم ببعث المتاخر

يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل هذا
مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة وما ذكروا غير مختص
بالاصول بل في الفرع ايضا لما ذكره الفريق الثاني ولما ورد عليه ان بعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مجيزا له لا مقتديا فاذا ادراك
دفعه بقوله والنسخ ليس بقدح ابن سريجا في مدة لكم فانه انتهت مدة الشرع
ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم ولكن
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
علينا من غير انكار فصار شرع المقتدى تفويض الحكم الى رأي النبي
او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تع للنبي عم او العالم احكم بما شئت
لان الحكم الشرعي تابع للمصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل
المصلحة والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة
لا يجيز مصلحة باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي
يتم دليلكم عليه وسوان شرعيته لكم لتحصيل المصالح عم وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اختياره فيما فوض لكم الى رأيه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان
لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر من خلو الحكم من الحكمة وعندنا
سجائز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وسوا واحد من علماء
هذه الامة لقوله عم بعدما قتل النضر بن الحارث واشتدت ابنته بيتا ابا
جهلها الجمل ولانت بحل يحبته من حلها والفحل معروفا كان حرك لو
ورجا من الفتى وسو الفيط الخيق لو سمعتها قتلت اي سمعت شعرها

ما قتلت ابا جهل وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله
بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الفضيحة وقوله عم في جواب الاقرع بن
حابس حين قال يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
اكل عام لو قلت نعم لوجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج
كان بمشيته عليه السلام ونظائرها كثيرة منها ان النبي عم قال ان
الله تع حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس رض يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر
وهذا يدل على التفويض الى رأيه عم وقالوا في جواب ما ذكر لعله
اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص محتملة الاشتباه
مثل ان اوحي اليه قبل قتل القتلة الا ان تنسخ ثابت فيجوز لك ايقاع
واوحي اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسأل عنك الاقرع
فانه يجوز لك ان تقول كل سنة وقس على ذلك نظائرها وكذا
يحتمل ان يكون الاستثناء الاذخر بوحي شريعة ولا يخفى بعده من العقد
وتوقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يقف على ما يصلح دليلا على
شيء من الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رض وجواب الرسول عم في
قسمهم ذوي القربى سو الوضع روي عن جبير بن مطعم رض قال لما قسم
رسول الله عم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب ابنتا فاتيا
رسول الله عم فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك
الذي وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وهي بمنزلة

شمس وابن نوفل وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقوني
في جاهلية والاسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك
بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رض ان التقسيم بمشية الله لما شاع
لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره عم بالسكوت
عن بيان فساده. فصل في تقليد الصحابي رض يجب اجماعا
فيما شاع فسكتوا مسلمين احترز به عن مثل سكوت ابن عباس رض
في مسئلة القول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما ثبت
الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو
ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد مم وسائر المجتهدين سواء قال الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد
العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج
لاطلاق قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقل لعموم لان الاحتجاج
بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي لا بعدم اختصاص الامر
المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي عم يحتمل الخطاء بقاء هذا
على رأي المخطئة واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فاجتهاد لا يحتمل الخطأ اصلا
وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم

ولان الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم
اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم
اختصوا بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي عم والكون في
خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر خاصة لقوله عم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رض هذا على ما ذكر في شرح
المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد
الخلفاء الراشدين رض وامثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف
لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ
والسلوك مسلكهم في الاجتهاد اقتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عم
اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابي
واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عم
اقتدوا باللذين من بعدي الخ واما التابعي فلا خلاف في انه
لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
الصحابة رض حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لنا انه ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم
في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على
اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك

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

في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان ثبت اما بالتكلم
منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم البعض ويعمل
ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل
هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من
الادلة القطعية كالعام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع
بالسكوت لان عمر رضه شاور الصحابة في مال فضل عنده اشار بعض
الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضه ساكت
حتى سأله فقال ارى ان يقسم بين المسلمين وروي حديثا في ذلك
فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه وجوز
علي رضه السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم في املاص
المغيبة التي بعث اليها فغرعت فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت
مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي رضه ساكت فلما سأله
قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي ولان سكوت
البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رضه ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك في العول
وفي شرح الفرائض ملا انكرته في زمن عمر رضه فقال هيبة قال كنت صبيا
وعمر مهيبا فهيبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو
الحق عنده الى ان ينقضي عصر عمر رضه على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى
مع الكبار عن الصحابة وكان يقول له غص باغواص مشتتة اعرفها

من اخرم ولانه قد يكون للتامل وغيره من الاسباب المانعة لاظهار
كاعتقاد حقيقة كل مجتهد وكون التامل اكبر سنا او اعظم قدرا
او اوعلما واستمرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل تعذر
غير معتاد اما المعتاد ان يتولى الكبار الشرعي ويسلم سايرهم و
اذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم يقل والصحابة
لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فانا على رض فانا سكت
مراعيا شرط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل
انقضاء المجلس وذلك جايز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رض
غير صحيح ولئن صح من قال رضي كان اكناس في عنبر عمر رض
في اظهار الحق مع قوله لم ايتما دار الحق فعرفه وكان البين والشرع
قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضي مدة التامل لم يبق وجه لما قيل
انه قد يكون للتامل واما احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد
اشرنا الى وجه انه فاعد حيث قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت
حرام والمعتبر في الحجة انما هو السكوت قبل استمرار الخلاف مسئلة
اذا اختلف الصحابة في حادثة على قولين او اقاويل فحصوره يكون
اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس مع
لاحد ان يحدث قولا اخر برايه وكذلك في غير الصحابة عند بعض مشايخنا
لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم
من الفضل والسابقة مثال ما ذكرانهم اختلفوا في عدة حامل توفي

عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في المبتوتة الاخرة فعند البعض كل المال للجدة وعند البعض الثلث
للجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
معهما فعند البعض الام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض
ثلث الباقي بعد احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل ثالث لم يقل به
واختلفوا في علة الربوا فعند ابي حنيفة الكيل او الوزن مع الجنس
الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند
مالك الادخار او النقد مع الجنس فالقول بان العلة غير كل لم يقل
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كلها فالقول بالفصل
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
الواجب غسل الحرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
فشمول العدم او الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا من المرأة وعند الشافعي المس
ناقض دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد
قال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث كان
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز اصلا والا كان مثال الاول الصورة
الاولى فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع ينفي اجماعا لان

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

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

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

فان القول

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

الصلوة نفلا وفرضا فان كلا منهما جائز عندنا والاول جائز وفاقا
عند الشافعي لجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز
الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان
الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي في كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الاجل
دون البيع خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس قربة وراء عبادان
واما الثاني فهي اصلية من ينعقد به الاجماع واهلية مجتهد ليس فيه
فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين
لانه ان كان وافق العقل فالاتباع بالبرهان ومع ذلك يعاند الحق و
يكابر فهو التعصب وان لم يكن وافق العقل كان سفيها اذ السفه
وخطاب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وقلة التحرز وعدم
المبالات والغبي الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فهم
لا يحتاج الى الرائي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا
زيادة تاكيد كنقل القران وامهات الشرايع والخلوص في الاجماع
وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكون
على انعقاد مخالفة واحد بل المراد انه لا يلزم الدخول في الاتفاق عليه
حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام العدول عنه فاتي المخالفة فيه

لكونه من جملة رعايا الدين وبما يحتاج الى الرائي اي لا يكون سند
القطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد
بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من الاجماع
بل ثابت في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزم انهم الدخول في الاتفاق
في هذا النوع وبعض الناس قصروا الاجماع على الصحابة رضي لانهم هم
الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله صلعم لانهم صحبوه
وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل والبعض يعتبرونهم لطهارتهم عن
الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والخطاء رجس والبعض اهل المدينة لقولهم ان المدينة طيبة تنفي
خبثها الخطاء حيث قلنا هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على
كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولا ان الخطاء الاجتهادي
رجس وحيث عد البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قوله
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فالتي احد
من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد
في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال
الرازي في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان
الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يبطل الاجماع
بدونه قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في ذمج وابويه وامراة
وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا

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

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

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

وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تع قال
اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد
منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين
الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكم وهي نتيجة القوة العقلية
المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة القوة الشهوانية
المتوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة
الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع هي
العدالة فلهذا فسر الوساط بالعدالة وقوله عم لا تجتمعوا امتي على
الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون فهو عند الله حسن هذه هي الادلة
المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر
واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد لم يكن متواترا
لمعنى بمنزلة شجاعة علي رض والاجماع دليل قاطع فلا بد له من
من دليل قطعية الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
ان الله حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب
ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما
ان لا يمكن للامة استنباط وهو بط اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو بط بالضرورة فتعين استنباطه
للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو بط

لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم
الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض
على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم
بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع
البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم
القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر بجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في
عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج
حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان
اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب
قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا
ولقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء
حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم
مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم قالوا الامر ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر
لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب
عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول و
الا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع ان
قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في
قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله فماذا
بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء
الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء عن جماعات العلماء
وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس
او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تع وايضا لو اجري
على ظاهره لزم ان يكون اتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على
تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان قوله ونفس وما سويها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة
يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي
المشرفة بالعلم والعمل ولقائل ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع
المجتهدين من امة محمد عم في عصره والسادس ان اخبار العلماء باب الاجماع

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

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

ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا
اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الآية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه يوم نزلت كان
او غيره فهو محرم باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل
فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر
على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع
فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكن الشبهة
في طريق الاتصال الينا وسواء اي اثبات الحكم تصرف في حقه تعالى فلا يجوز
واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لتحرجهم
عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به هنا المحكوم به
طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات من اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب
وقيم المتلفات وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح
فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور بقوله فانا العمل بالاصل لا يمكن وهي عن حقوق
العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يتسع العمل بالقياس فيما
يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس
او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب او نحوهما والاعتبار الاستدلال

من قوله تعالى فاعتبروا فيحمل على الانقاط بالقرون الثانية يدل عليه
سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم
في الامر محمول على الجواز ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله
واعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم
عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد وهذا
الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذي جرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل
الانقاط والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية لا
يدل على الانقاط عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار
هو الانقاط ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن
يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر السبب
هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزامهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما ادخل
فاء التعقيب على قوله فاعتبروا واجعل القضية المذكورة قبل الا
بالانقاط علة لوجوب الانقاط وانما يكون علة له باعتبار قضية
كلية اشارة اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلية يوجب العلم بحكمها
فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية عن نفاة
وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبول بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة

بالاستنباط والاجتهاد ونظيرها اي نظير القياس اراد به ان يبين
كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الحنطة
بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع
مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله تع فرهان
مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن الى الامر منصرف الى رعاية
الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا
اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي
في القدر المتحد في الجنس وقدر الشيء مبلغه لانه روي ايضا كيلا
بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل
خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي
فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة والذهب وايضا حديث معاذ رض
عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن
فقال عم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب قال
اقضي بما قضى رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله
وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة
الحديث المذكور من المشاهير التي ثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس

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

حتى يظهر دليل العدم وقل لا اجد ليس امرا به اى بالتمسك بالاصل
بل هو امر بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا
فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله خلق لكم قوله والظن كاف
للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه
ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل فى دركها شرطه اى شرط القياس وله شروط اربعة
هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة بالنبى عم
كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس
هذا هو الشرط الثانى وهو اى العدول عن القياس اما ان لا يدركه اى حكم
الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون
حكم الاصل مستثنى عن سننه اى عن طريقته المسلوكة كاكل الناسى
فانه ينافى ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
عن كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد
الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص للعلم بان بقاء
صوم الناسى فى الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن
القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للمنافع
والقياس عدم تقوم المعدوم لكن ثبت فى الاجارة بالنص فلا يقاس

تقومها فى الغصب على تقومها فى الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا
القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
الشرط الثانى يغنى عن الاول فى التحقق لكونه من اقسامه على
ما ذكره الامدى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من
القياس الشرعى وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا باحد الاصل الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع بالقياس
لانه ان اتحدت العلة فى القياس فذكر الواسطة ضايع والا بطل
احدهما لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع من غير تغير اى لا
تغير فى الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى
فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى
الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد
نص قطعى يستند به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق
النص فلا تثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة
فى صحته لما مر فى بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريع على ما ذكر
لان اشتراط كون الحكم شرعيا فى القياس الشرعى لا فى مطلق القياس
اذ لا صحة له وذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب خصوص لمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه
اى فى جواز ذلك عند وجود الطلاقة لكن لا يحتمل لفظ الخمر عليه مع
ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ

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

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

في الفرع كما هو في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث
بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه لاقامة
سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا
عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وهنا اي في قياس السلم الحال على
السلم المؤجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم
التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل تغيير للنص وكذا غيرتم النص في دفع
القيم في الزكوة وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل
على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال على صرف
الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات الاية في صرفها
اي صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين
اي قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع
القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه

وبعين

وبعين الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج
اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عد الاصناف بيان مواقع الحاجة والعلة
هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه
فبالتعليل بالحاجة في الصورتين تغير حكم النص وكذا غيرتم حكم
النص الدال على التكبير وهو قوله تع وربك فكبر في جواز غير لفظ
تكبير الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تع فيجوز باي لفظ
كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص في قوله عم جبة
واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة الخبث بغير الماء قلنا في الجواب
عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله عم الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم القليل وفي الجواب
عن الثاني وانما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص الدال على
وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو الشاة واجبا للفقير
لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
هي حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم
وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تع الا على الله رزقها وهي مختلفة
لا يندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان
الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع
ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء
اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت هنا ثلثة احكام و

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

في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام
لان المأمور به في قوله تع وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي
المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة
اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على نزع النجاسة من الثوب او القائه وكون الماء الة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا او كونه مزيلا يتضمن طهارة المحل
وعدم نجس الالة للملاقاة والا لما حصلت الازالة بالمحل
اي للازالة من الماء وما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء
بحاجته فيه اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه في رفع الحدث
جميع المائعات المزيلة تدرارك دفعه بقوله وانما لا يزول الحدث بسائر
المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي
غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن
شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف النجس فان ازالته
بالماء معقول ولا يجزي بغيرها امر غير معقول فهو الخرج وهو اي
ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ما يصل اليه اي الى النجس
باول الملاقات وقوله لا يتنجس لنفي الشمول لا لشمول النفي
ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للنجس وذلك
لخواص لطافته ونفوذه وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به

كلاهما أي الحدث والخبث جميعا وغيره كالحل مثلا فالمع بزول بالحل النجاسة
على الرفع والقلع للحدث لعدم معقول ثبوتا ودوالا وأما الأكل
بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قيل في جعله
في فصل المناقضة ذكر في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث
فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في ضرورة مطهر الى النية بخلاف التراب
فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى
النية ... العلة للحكم قيل المعرف اي ما يكون دالا على ثبوت
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة
بل المؤثر هو الله تع ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من
غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاعصار للزكوة
فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة فيه وقيل العلة المؤثرة
والمؤثر ما به وجود الشيء كالنقش للنقوش والنار للاحراق وتأثيره
في الحكم المصطلح وهو وجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث وتقريره انه ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في
الوجوب الحادث بمعنى ان الله تع رتب بالايجاب الوجوب على امر
حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تع حكم بوجوب كذا
الا ترى ذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا
في كل تحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة

القتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل
العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تع شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل
على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتماله
عليها ان ترتب الحكم على هذه العلة محصلة للحكمة فان العلة لوجوب
القصاص وهو القتل العمد العدوان لا يتصور اشتماله على الحكمة
الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي الى العباد او
دفع ضرر عنهم وهذا مبني على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد
كما هو مذهب جمهور المحققين وجمع من الفقهاء محتجين على ذلك
بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجزاء
المخالفين العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتها
واستعمال كلام التعليل للعاقبة شايعة في كلام وحي الرسول
وحقيقة التعليل في افعاله تع تنتهي الى التصور في فاعليته عين
ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل
لا لعلية وكون العلة مكفيا يسمى مناسبة فالوصف المناسب
بالجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب

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

وجود الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم
على الوصف محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة
فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة
وهي غالبة في السفر فرتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا ابحاث
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
يدل على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين
عليكم والطوافات فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم
نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ
العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينقل الحكم من
الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورية التجاوز والتغاير في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل
وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد
من دليل يرجح البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف
لان الادلة قائمة على صحة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل الا بمانع عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته
او اجماع او معارضته لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن

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

المذكور في حديث الربوا ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين لان اليد
آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي الوجوب من باب
الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه
لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين
بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين
البدل الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في
ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان
حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في
كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم لزوم
التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وذلك
لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
دفعا للتسلسل الثاني من الابحاث يجوز ان يكون العلة وصفا
لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى وكون الثمنية علة للزكوة
انها من جزئيات كون الحال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان
الشارع اعتبر فيه في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا

عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم
حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا جليا وخفيا على ما يأتي
في فصل الاستحسان واسما اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه عم
عرق انفجر وهذا اي الدم اسم مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون
حكما شرعيا كقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فاس النبي عم اجزاء الحج
عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو
حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق
عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز
بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر
المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا
كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا ظاهر وامثلته كثيرة
ومنصوصة وغير منصوصة [illegible] ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما
اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتهما اتفاقا
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى او لا وسواء
علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله
فبقي مباة اللمية بالقاصرة على الامتناع يرد بها نص الشارع وما قالوا

ان فائدة

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

فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى
لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد
في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد
النص وصفا قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل
يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصرة فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا
يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المتأثر كما ان توهم ان
لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي والمؤثر
فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عم
حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من عليته وصف آخر وفيه
نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة
واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية مسئلة ولا يجوز
التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان

اراد

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

الفاء من الحكم والوصف فهي للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي
الوصف نحو قوله تعالى لا تقربوهن طهرن فانه يجوز ضم القيمة بلبنها والحوالة
هذا اجرح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام لغة
لانه يجوز وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى
ماعز فرجم وسيأتي الاول لاحتمال الغلط الا انه منع الظهور او ترتيب
الحكم على المشتق نحو اكرم الطالب فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع
جوابا نحو اعتقت امرأتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق
رقبة كانه قال واقعت فاعتق ويكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو
انها من الطوافين عليكم والحق ان هذا اجرح اذ كلمة ان اذا وقعت
للملتبس يكون تعليلا لا ولى بالمناسبة كقوله تع وما ابرئ نفسي لانه
لامارة بالسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذا الموضع
يقع موقع الفاء وتغني غنائها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا
الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية
اياه لا اجرح ونحو قوله م ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق
في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق
في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي
مع ذكر الحكمين المفهوم الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين
او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان

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

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

في التنقيح والظن ان المراد منه
ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد ان يكون اخص
من كونه متضمنا للمصلحة فانه
مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما
كان الجنس اقرب كان القياس
اقوى وفيه على ما تبين في
التلويح خلط كلام الفريقين
ولذلك سقط
المصنف

ان

١٦

ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة
لهذا الحكم وهذا اي المذكور من الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد
الاخالة يسمى بالمصالح المرسل وتقبل عند الغزالي الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو
كونه متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية
قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كترس الكفار باسارى المسلمين فانه
لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا الجنس
البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم
استدلوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر
المسلمين فيكون للمصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية
لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعي ويكون كلية لان استخلاص
الترس وبالقطعية ما لم نسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية ما اذا
لم يكن للمصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير
عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه

في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب ليعبر
عن الملايم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس
كالساكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان الساكر
من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول الشيء اعتبارا
في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على الباكر
الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس فلنوعه اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة
نظير اعتبار الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التحقيق وقد
يركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض فاستخرجه
كالصغر فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في
جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس
عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد
منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة
النص حتى يكاد يقرب منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه
الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض
من الشافعيين اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لا يخ

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

كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجوده بدون الجزء ويجوز ان يكون
اقوم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا
يلزم ان يوجد بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى عربيا ايضا لعدم
تأثيره وهو على نوعين احدهما المقبول وهو الوصف الذي يوجد في عينه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا
فانه رد اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل واما اعتبار الشبه
في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي القياس امر شرعي فيفتقر فيه
اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان ثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب على ما سبق في تعريف التأثير فمم ولا يكفي
حصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول
والصحابة رض كثيرة الاثر وفيه نظر لان التأثير المستفاد من
العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها ثبت على علل
معقولة مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التأثير بالتعيين
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاوصاف
البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجه آخر والظاهر
ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملائما لا صالحا فذلك الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وح يتم

الاستدلال كقولهم انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة
دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لا دما فيكون له
تأثير في التخفيف وكقولهم لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من
اقيسة الرسول عم والصحابة وعلى هذا قلنا مسح ثلاث شعرات
كمسح الخفان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى استوعب
محله واما قوله ركن فيتم بثلثة كسائر الاركان فغير
منقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا
قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر امره اي
تأثير التعيين في عدم التعيين في الرواتب والقضوب فان رد
الوديعة والغصوب واجب ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذه الرد الوديعة فان
ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وصورة الوديعة وفي النفل
فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه
ونوى رمضان ينصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان
كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا اي على العلية
في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا
او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لاحتمال
وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي

وهذا كلام من المطول
كلمة موجودة في هذا الكلام
من تقسيم هم الاستدلال
الدوران
منه

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

ان علل الشرائع امارات فلا حاجة الى معنى يفعل قلنا نعم في حقه تع
اما في حق العباد فانهم مبتلون بنية الاحكام الى العلل كنسبة
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع انه
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط المتساوية
والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه
قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند
الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة
لا يقدح فيها اى في العلية لان تخلف الحكم عن العلة سائغ ثم العلة
عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به فح يكون الوصف جزء العلة ويكون معنى
عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه في علتها مع عدم المانع
ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى
كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان
كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في الحالين ولا حكم له
لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل
اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان وايضا هو غير مسلم
في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل
القضاء الا بعد سكونه اى لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة
القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدونه

شغل القلب وهو مع وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص
في المالين مع عدم حرمة لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه قصاصا
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب الملك اي كونه
علة لثبوت الملك ولنا انجاز ان يقال انكم تتم بالقياس عليه حرمة الحبس
حرمة الربوا او علية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل للقتل
لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا
الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وهو
ما روى انه عم نهى عن الربيب والربية والمراد بالربية شبهة الربوا
وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وفي باع سنة لان النقد
مزية على النسيئة واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا
للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل
بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله عم لا قود الا بالسيف القياس
المستنبط فلا يرد اشكالا على ما ذكر وصفتها بالجزاء لا يجوز التعليل
لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته
كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكالكونهم رجالا احرارا مسلمين
مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم
مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما
ذكر نصب الشرع بالرأي ففي اثبات سبب او صفة اثبات الشرع بالرأي
وفي اثبات شرط حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال

الاول ما ذكر التوضيح قوله حتى يكون
الصوم الصائم حرمة فالاولى
بالتحقيق المقصود

الحكم الشرعي وشرع بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب للاحكام
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له
اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وجوازه اي لجواز البيع بدون
اي بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام
مضطرب فانه قال في آخر الباب وانما انكرنا هذا لان الحادثة اذا لم
يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به
فلا فارغ لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجري في هذه
الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم
المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في العلة
انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك
الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى حكم
بعلية ذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
الحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا
بالمرسل لانه لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته ومدار
الخلاف فيه من اثبات العلة بالقياس قصاص القياس على كل خفي

فالخفي ما يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي سبق اليه الافهام فلا يطلق
على نفس الدليل غير مقابل ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على
القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياس
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعه
في مقابلة القياس الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة
اجماعا وبعض الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا
لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي
ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى
واما التسمية فلا يصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه
اما بالامر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع
كالاستصناع واما الضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس
الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره
والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفائها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه يرى صحته
في بادي الراي ثم اذا تامل حق التامل علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا
للقياس الجلي قسمين ما وصف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم
الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان
فاما ذلك اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح

على

على اول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره
لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي القسم الثاني
من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على ثاني ذلك
اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة
القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا
على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في
مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا
اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فعملنا بالصحة
الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا
اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين
وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتخالفان لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التخالف كما في البيع وهذا قياس
جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان لا يتخالفان لانهما ما اختلفا
في اصل البيع بل في وصفه لان الذراع وصف لان زيادة الذراع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التخالف

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

صورتين

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

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

فهذا

فهذا قياس جلي على ساير التصرفات وعليهما قياسا خفيا لان البا
يناك وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما يذكر في المتن لانفهامه مما
تقدم فتعدى حكم التحالف الى الوارثين اي وارثي العاقدين
اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما
يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تجعل الفسخ واما بعد القبض فثبوته
اي ثبوت التحالف بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى مال هلاك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد
رد المأخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا

في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع
وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فتنقض بالقليل الذي لم يسل من راس الجرح فتمنع الخروج فيه
لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان
وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع

البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر لان الحكم يختلف
في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فمنع ملك بدله اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الغائبة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالدلالة
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معنا
اللغوي يدل على معنى اخر مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ على التخفيف
دون التطهير الحقيقي كمسح فلا يبقى فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وسواء تطهير
حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يبقى التثليث
في المسح لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث
قالوا هو المنع بالحكم وسواء منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكر في الاسلام انه استدل خروج النجاسة علة للانتقاض وملك
بدل المغصوب علة للغصب في حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن لحل الصائل بمعنى انه لا يسقط عصمة
لحل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمسكتة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه

لا يكون ملك بدل المغصوب علة تملك المغصوب في المدبر ومال
الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي
العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين بالمانع اي انما تخلف
الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بالالزام ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي
فان عصمة مال الباغي لم يتنف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة
للبغي والضابط الممتنع من هذه الصورة وهي صورة ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة
والفرع صورة لحل الصائل والنقض بمال الباغي ان للعلل ادعى
حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة ههنا لان الاصل في
اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو لحل الصائل الا
عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا
العارض لا يرفعها اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة بقي
العصمة في لحل الصائل يجب الضمان فنوقض بصورة كمال الباغي
فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان
الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من صور
الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في

ويمكن ان يمنع ان هذا من صور الدفع بالحكم وجهه ان يراد بالحكم
نظير الدفع بالحكم وجهه ان يراد بالحكم
عدم ثبوته في محل الاتلاف على العصمة
فهذا الحكم لا يثبت في محل الباغي
على المخمصة فنوقض بمال الباغي
وعدم ثبوته وهو العلة ثابت فيه
لانه اثبت فيه فاجاب فخر الاسلام بان
العصمة فاجاب فخر الاسلام بان
حل الاتلاف العصمة غير ثابت لان العصمة
عدم المنافاة ثابت لان العصمة
في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما
انتفت للبغي وعدم المنافاة وجب
الاستثناء لا يوجب انتفاء الاثر
حتى يمنع موجودا هذا انتفاء الاثر
سبب من الاسباب بدلا عن المنفي
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه
الصورة لان النقض وجود الدفع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة
سبب علة لعدم منافاة العصمة
ثبوت حل الاتلاف في مال الباغي
مع المنافاة فلا يكون
نقضا وحجة
اشكله
منه

عدم وجوب الضمان فيه وايضا قل لا تلاف لا ايلام وجوب الضمان
فضلا عن التأثير والمآل الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فينتقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القصد
الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فيمنع عدم
وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرافع للوضوء
بالعفو وسوان يقول الوضع التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر عن الوضع
فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون
ناقضا فينتقض بالاستحاضة فنقول الوضع التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه اى فان الخارج النجس حدث ثم اى في السبيلين
لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه
الخطاب بادآء الصلوة فكذا هنا اى في غير السبيلين ايضا يكون
حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم ثم اعلم انه يتبين
الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن
العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا
يقولون العلة توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص العلة وعن الكرخي
بل يجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا وشرطا فيكون عدم الحكم

عند

عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما
ذهب اليه فخر الاسلام واصحابه والخلاف قليل الجدوى
لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما
ان التخصيص ثم لا يقدح في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في علية
الوصف الثابت بالاستحسانات فانه مخصوص من القياس
للدليل ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من
ثبوت الحكم والمعلل قد يتبين انه مانع فيجب قبوله لانه بيان احد
المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع و
ذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم مع تحقق مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكسر الفراش في السهم كما اذا حال
في نصب السهم وكسر ما لا يمكن او مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب تدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب وهو البيع و
جدنيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخوله عليه بدون
من دخوله على الاول لانه يستلزم الدخول عليه بدون
العكس او من تمامه كما اذا انفصل بعد اخراج السهم وللدراية
وخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب
الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزومه
كما اذا اخرج واستوحش صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد
بالحكم الاول فاذكر غير ثابت وان اريد الراجح فهو لازم قلت

بل المراد المخرج على وجه يقتضي الى الفسخ لعدم مقاومة المرجح فالاذن
مال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل
فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لكن على تقدير العيب يتبصر للنزي
فقلنا بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة
بخلاف الثلث الاخر ولذلك لم يقل المصنف ان الموانع خمسة بل قال
ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ جائز اي مستلزم
وهو من خواص اللفظ فيخص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا
مستلزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس
بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا لانه اي لان
القياس ليس بعلة ح لان من شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى منه
ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا اجماع
العلماء على وجوب التقدمة اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ثم ان هذا التقييد واجب
لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تقدمة عند وجود المانع فعلم
من ذكرهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما يتوقف عليه
التقدمة من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند
وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او شرطها فاذا وجد
المانع تعدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية

سواء استلزمت الحكم ام لا ويمنع الاجماع على وجوب التقدمة
مطلقا بل مع شرائط ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد
بالشرط ونحوه علة فاذا اريد الخيار عليه تعدد عدم المطلق بالى
وصف الاطلاق او لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة اركان
العلة او شرائطها كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض
اي لانتقاض الوضوء وهذا اي عدم الخروج معدوم في المعدوم
فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل المؤثر فساد الوضع وهو
ان ترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير
العلة والا يمنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
على ما افصح عنه المص بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يكون
فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير
ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد
وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وسمي بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية
لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة
كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق وهو ان يتبين في
الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو كالمد
لانه عصبي نصب التعليل اذ ذاك ايل استرشد في موقف الانكار

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

وكقوله

وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء اذ لا قدرة
فيه اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور
الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن القود يعني المال شرع خلفا عن القود لان الاصل
وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء
لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم
عند الشافعي مزاحمته اياه اي مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع
السند او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان تقول لا نم ان ما ذكرت
من الوصف الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن
العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير
القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاحتياج المص في جريان الممانعة
في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة هذا اي الوصف
الذي ذكره وان كان للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد
فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة كلونها

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

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

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

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

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

لان الذي عهد ان يطلق الله
فالنذر الوفاء وقوله تعالى اوفوا
بالعقود وكذا الشارع
غرض على الايفاء بالنذر
الاتمام مما يتوقف عليه
للنفوذ عنه تعالى تعالى
والتعظيم
عظيم

والسبب الصحة بخلاف النفل
بالقلب فانه اي
الانقيض بحكمه

في الشيخ وفي الفرع
والملك فيه لو في
الوضوء
الذي الصحة

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

وهو اثبات نقيض حكم
العلل بعينه منه

وقوله يستلزم من الركن
الثالث
وقوله

النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال
بل في الحضور حقيقة السبب لان كون الولد من مائه غير متيقن
عندنا واما الغائية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة
معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت
اعلاه اسفله وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوت جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت
فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول
المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد
البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر
وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في
الاخريين والمخلص عن هذا لا يرد بالمخلص الجواب عن هذا القلب بل يرد
الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل
احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر وهذا
اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور

ذلك

ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج
انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الفرض الاستدلال
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل
الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلا يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى
عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى
على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء
فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما
شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت
الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين
اما في المسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسهما
لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا
بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني

وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي
المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الوضوء
في النعل وفي الثياب الصغيرة ومنها خالصة ليس فيها معنى المناقضة
فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة
وان ثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا
بل اطنابا فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استدلالا وان اقام الدليل على علية شيء آخر
فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض
بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان
المقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الى محل عليه
لا يقبل كما اذا تعارضا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى
الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في المحل لعدم العلة وهي التقييد
وذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان
يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل وان تعدى الى شيء آخر اذ في المعترض عليه الى نوع يختلف فيه
يقبل عند اهل النظر لاجماع بين المعلل والمعترض على ان العلة اذا كانت

فقط

فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف
فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر
جواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكروا
ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر
في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت عليها
تجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما
ليست بمؤثرة لهم المناسب واللائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية
وهو اربعة انواع الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزم
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهو يجيء المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثرة يرفع
الخلاف ولا يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف كقول المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض يسن عندنا
ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤوسكم وهو اي البعض يتأدى
اقل منه فالاستيعاب تثليثه زيادة وان غيره قال يسن تكراره
ثلث مرات فمنع ذلك في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل
المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة اي في
القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فتنا

وقد بالغ المتنوع من النظم

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

احدهما

احدهما وان ارادها اي المجازفة بحسب المعيار تخص بما يدخل فيه
اي في المعيار وح لا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين
فانه يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع
ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي
يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي
المسئلة التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمته تنتهي بالمساواة
لا نم امكانها في الفرع لما ذكرنا الآن وهذا اشارة الى المنع الاول
وان ادعيتها غير متناهية بالمساواة لا نم في الصبرة لانهما اذا
ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجهالة اشارة الى المنع
الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول ابعد التعيين اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين
النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه
انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو صوم
رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين
بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد بط عندنا كما مر واما الممانعة
في سببية الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلا نم ان العلة اي علة عدم العتق في الاصل اي في ابن

الوضع هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمية وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا كل موضع يستدل بالعدم
على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير
اما سوى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام
كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم
احدهما قبل الدخول بضد الشافعي بائنة في الحال وبعد الدخول بعد الثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد
احدهما قبل الدخول بائنة في الحال وبعد الدخول بائن بعد ثلثة
اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده قيل ثم يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعا للنكاح والردة لا يصح عفوا
ولا يذهب عليك انه لا تعليل ح والا فساد وضع غايته انه لو قيل

ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية
للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا على بطلان بقاء
النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان
ان الحكم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذا حج باطلا
النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي لان مطلق النية
في العبادة التي تقع على الفرض والنفل تنصرف الى النفل كما في
الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض الى استحقاق
نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور
بل يمكن ان يحمل المقيد على المطلق وسوى ما لم يقل به احد وانما
وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا حمل المقيد على
المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه فيشترط التماثل شرطا زائدا وهو التقابض كالنكاح فانه شرط
له الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء النسل كما
يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعل
الله تعالى اوسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في
تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة
وهي تجيء اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقول الوضوء والتيمم
طهارتان يستويان في النية فينتقض بتطهير الجنب عن الذنوب

فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه
تطهير حقيقي فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة
ان حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها
الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقول بمعنى ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس البدن
او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشارع وبعد وروده
والمعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بتركيب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس
منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال
الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف
للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المائعات
على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على
عدم معقولية النص هنا معقول على قوله لانه انما يصح القياس
في المائعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة فالقه للنجاسة

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

الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب التيمم
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة
الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل
فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع اخر مذكورة في اصول
فخر الاسلام طويناها خافة الطويل اي الزيادة على المقصود لفائدة
فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام بل يكفي في توضيح المقصود
ايراد مثال او مثالين ... في الانتقال اي انتقال القائس
في قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم
فهو حشو في القياس خارج عن البحث وهو اما يكون قبل اتمام اثبات
الحكم الاول وح اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما
جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخ اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام
خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول
فشبه بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس حالا لكان
الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما امكن الضمن احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى
انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية وينتقل

بالاول

باخر

باخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واستقبل باخر وان كان دليلا على الكلام
الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عم حيث قال ان
الله ياتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي
باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
تعذر ذلك انتظاما في عرف النظار فيلا يطول الكلام بالانتقال
من دليل الى دليل والغرض وسواطها والصواب لا يحصل به وفيه
نظر واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا
احيي واميت فالخليل عم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل
هذا الانتقال والثالث الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا تمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا
باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا
عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف
الى الكفارة بل يمنع نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص وثبت
بعد الى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق واذا اشتباه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع من الانتقالات كما نقول احتمال الفسخ دليل على

وهو التطويل من الكلام
الغرض الظهار الصواب
غير الانتقال لان الغرض
تحصيل الحق لا ان يكون
وليس في الغرض الحصل الانتقال
من دليل الى دليل

على ان الرق لم ينتقض وكلاهما صحيحان والرابع اخر لان العلة
التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر
وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه اولى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل
وهي يشتمل على ابواب وفصل

في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات وتلقبها بالقاصرة اولى من
تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب
وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم نظن عدمه وهو حجة عند
الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل
شيء نفيا كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه
ان لم يغلب ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع بمعنى انه لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود لا للاثبات كحياة المفقود فيرث المفقود عندنا لا عندهما
لان الارث مرتب الاثبات فلا يثبت بالاستصحاب ولا يورث
لان عدم الارث مرتب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اي مع
انكار المدعى عليه لا يصح عندنا فجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة
على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس
هذا حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو الزام المدعي
واثبات براءة للمدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح

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

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

دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقات حدوثه
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به في فروعه في الباب الاستحقاق
على ما اتضح عنه بعض المسئلة مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة
وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته
فالقول لهم وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف
الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت
بما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر يعتبر للدفع وما ذكره ايضا
ظاهر يصلح للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح له قيل
من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء
اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاولى من ان الاخ
لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم التبعضية كابن العم
فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع او النص
ان له علة واحدة فقط فانه حينئذ يلزم منها عدم الحكم كقولهم
في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا
هو الغصب لا غير واعلم انه اذا اثبتت العلة واحدة بالاجماع
او النص فهو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج
اذ لم يقل احد بحجية ما سوى ذلك بقياس فلذا عبر في الاتيان
بالطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه مرجح

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

هو في اللغة فضل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد
المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الاخر في محل واحد اختص به عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في
زنا واحد اختص به عما يقتضي حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض ولا بد هنا من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي وارد اعلى ما
ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى اشتراط امر زائد وذكر اتحاد المحل
والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في هذا الباب
فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما
متواترا والاخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى كوقف
سوائب بخبر بريدة عدل ثقة وخبر زيد عدل غير فقيه فبينهما تعارض
والقوة المذكورة رجحانا في الصورة الثانية وان كان اقوى مما هو
غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا

يقال

فلا يقال النص راجح على القياس فهذه ثلث صور في الاولى تعارض
ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك والحكم في التوقف وفي
الثانية تعارض وترجيح وفي الثالثة لا تعارض فلا ترجيح
من قوله وهم متعلق بقوله رجحان ذات والراجح قال الموزني حين
اشترى سراويلا بدرهمين وثمانية فانا معاشر الانبياء هكذا امرنا
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين فيجعل
ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة
والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين
واما حكم الثالثة فاذكر بقوله واذا تساويا قوة سواء تساويا
عددا او لا ففي الاجماع اي في تعارض الاجماع الاجماع يتعين
التعديل على ما مر بيانه والكتاب والسنة اي في تعارض الكتاب
الكتاب والسنة والسنة والسنة الكتاب يحمل ذلك اي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه امر الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم
توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو امر جهلنا فان علم
التاريخ جاز به محذور وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم ولا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المحلين
من الحكم او المحل او الزمان وسمي ذلك علاجا بالتبيين فان تعين
ذلك فيهما والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة

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

السور

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

من لكم واما ان يتورع لكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعي بين المدعيين بحجيتها بان يحمل
على تعابر لكم بان يتبين بعابرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر
كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الآية الاولى ضد كسب
القلب اي السهو بدليل اقترانه بقيها واللغو في الآية الثانية ضد
العقد بدليل اقترانه بقيها والعقد قول يكون لحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو
في الآية الثانية يشمل الخمس اذ هو ناشئ عن الغاية اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تع لا يسمعون فيها لغوا و
قوله تع واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة اي الآية الثانية
يقتضي عدم المؤاخذة في الخمس والاولى تقتضي المؤاخذة فيه
لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الخمس فجعلنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الآية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في
الدنيا اي بالكفارة اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
يؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي

اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين ولما تعابرت المؤاخذة ان اندفع التعارض والتناقض
بحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الخمس وحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون اللغو سوى
اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا
للخمس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها
على المعقودة والخمس وذكر لان كسب القلب مضر والقصد يحمل فيحمل
على المضر ويندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله
يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه في طرف الشرع حقيقة في قول يكون لحكم في مستقبل و
الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطاء وهو يحملها
على المؤاخذة الدنيوية في الآيتين قيل لا تعارض منا واللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد
وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في
الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالخمس الذي
يدع الديار بلا تيم بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كقوله

الدفع بالتعارض
الدفع بالتناقض

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

السور

السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت
الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والتوضي
بعد ذلك فلا يزول بالشك واحد منهما واما الحكم سبقا الطهر
لانه يلزم ح الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا
وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرر الاصول وان لم يكن
بد من ادخال عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء في التوضي والحدث وهو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قرينتين في آية كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل
والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل
قرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يتحدد لغاية في الشرع فيكون
من قبيل التأكيد وفايدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه
فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا يشبه المسح مردود
بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب
والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور بناء على ذلك كيف
او آية وسنة مشهورة او متواترة والخلاص اما من قبل الحكم او
المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء
فالخلاص به يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي الخلاص

مرتبة
سلمنا التقدم بزوال الحدث بالشك
ويرد عليه ان اللازم ح زوال
حكم بقاء الطهورية لا بالشك
سنة

وتعارض الكتاب والسنة والاجماع
والخبر متواتر وخاص

من لكم واما ان يتورع لكم بان يحمل بعض افراده ثانيا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما بان يحمل
على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر
كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الآية الاولى كسب
القلب اي السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو في الآية الثانية عدم
العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون لحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو
في الآية الثانية يشمل الخمس اذ هو ناشئ عن الفائدة اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق قوله تع لا يسمعون فيها لغوا و
قوله تع واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة اي الآية الثانية
يقتضي عدم المؤاخذة في الخمس والاولى يقتضي المؤاخذة فيه
لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الخمس فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الآية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في
الدنيا اي بالكفارة اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
يؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي

اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين ولما تغايرت المؤاخذة ان اندفع التعارض والتناقض
بحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الخمس وحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين
اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا
للخمس ويصير معنى الآيتين واحدا وسوغ نفي الكفارة عن اللغو وايجابها
على المعقودة والخمس وذلك لان كسب القلب غير العقد فحمل الاول
على الغير وبندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله
يلزم ان لا يكون العقد جزئي على معنى الحقيقي من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه في طرف الشرع حقيقة في قول يكون لحكم في مستقبل و
الدليل دل على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
وهو اقترانها بكسب القلب ولا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطأ وسوغ حملها
على المؤاخذة الدنيوية في الآيتين قبل لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وسوغ الكسب وهو السهو الحالي على العقد
وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في
الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالخمس الذي
يدع الديار بلا قيم بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كقوله

اندفع بما في اللغو من كسب القلب تقديم

اندفع بعدم الدليل في الثاني

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة
دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة
واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يسر بالكفارة لان المراد المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين
السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالآية
الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا
ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني
وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتحقيق فبالتحقيق يوجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل انما لم يحمل على العكس لانه
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها احتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال لتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا
ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم سنخه
ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ لدخ
يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي

التكرار

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

في التوضيح دال على اباحة جميع الاشياء وفيه ان الدلالة على اباحة سائر الاشياء غير مسلم

التي يفتي بها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب و
المحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على المسيح ان
اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع بذلك في الازل فليس بمعلوم بل المسيح مستقيم لان
الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحترم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محترم
ولا مسيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنة
ولا قبحة واما اردت العقاب على الانتفاع فقط لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة
واما الوقف فقد فسر بارادة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما
بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا
واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في
الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فغلط لانه حكم بعدم
الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه
واما الثاني فربما نالا نعلم قطعا انه يدرك في كل فعل حكما
اما بالمنع او بعدمه واجب منع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدمه حتى يمنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم و
عدم الحكم وسولا يوجب الاباحة واما من الثالث فقيل انه حق
اذ التقدير انه لا سماع من الشارع ولا مجال من العقل وهذا

يساوي

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

تقول ان قولهما المتوقف مع ذلك للاعتقاد لمن يستقيم لان القول بعدم العقاب مقول بالاباحة لا معنا اصلي فانتبه فلا توقف

واذا كان عدم العلم بالحكم وعدم الحكم اخر مواقيل الاعتبار

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

هذا النفي

النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على
الاثبات مقدمة عليها ثم ان النفي الذي لم يحط به علم الشاهد
غير مقبول اصلا لما مر جوحة ساقطة في معارضة الشهادة على
الاثبات واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة
فلا يحتمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل
للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين وقول الصحابي بعد
شهادة قلبه وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان
حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمنين نور يدرك به ما هو بطن
لا دليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي
يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة قولان
واقوال واما القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع
عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ
منها فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض
للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به
وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير
على ما يأتي فكل واحد من القياسين دليل له في حق العمل وان

لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النقيض فان الحق فيهما واحد
في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فيما يقع به الترجيح
فعليك استخراجه من مناصات الكتاب والسنة مما المراد به ما يفهمها
من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على
الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسند
المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول
او مردود وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وكونه
معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الآحاد
وباعتبار المروي كترجيح المسموع من الكتب على ما يحتمل السماع
وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره فروايته على ما ثبت وكما
كترجيح الحظر على الاباحة والايجاب كترجيح ما يوافق القياس على
ما لا يوافقه وكذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن
مناصات القياس كترجيح ما عرف علته الوصف فيه بالنص الصريح
على ما عرف علته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة خلافا
من الاختلاف ثم ان الراجح تابع العين ثم النوع ثم الجنس القريب
ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شاة الحكم لكونه المقصود اولى
واهم من اعتبار شاة العلة وعند التركيب يتركب من راجحين

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

ما نبه عليه المص بقوله وتضييع بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه
اتلاف حقيقة والارقاق وزر لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز
اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي ثم اشار
الى وجهه الآخر بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائز عنده مع
وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه
فهذا الوصف غير منعكس لوجوده مع جواز النكاح وفيه نظر لان
الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي
فكيف يحل له ذلك اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة
الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه يقول الشافعي الرق
من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على
الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمعا
اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوى المنع ككفر المجوسية فلا
يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع
الكفر كما ذكر وعلى ما اذا كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع
باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس الثاني والجامع
ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلته اندفاع الضرورة باحلال
الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر
فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية دين يصح منه

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

وجعل نصف الثلاث اثنين لا واحدة تغليبا للحرية احتياطا لامر
الحل كان ثانيا بتعين فلا يزول الا بعد التنصيف بتطليقات
الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس الشبيه في جعل
طلاق الامة شنتين تغليبا للحرية حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب الحل دون الحرية وكما في مسح الرأس عطف على قوله وكما في آلة
الكتابة ان المسح في التخفيف قوي اثر اصل الركن في التثليث
على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء
بالمسح خصوصا مسح بعض الحل مع امكان الغسل ومسح الكل
الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في
المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والله
الثاني ترجيح القياس قوة ثبوته اي ثبات الوصف على الحكم
والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح
في التخفيف في كل نظير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة
والجوربين بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في
اركان الصلوة بل توجب الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال
وهو الاستحباب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والفضلات
فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد الوديعة او رد المغصوب
وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه التعيين

ابر بعد لاجل البر وكونها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية
الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع المغصوبة فانه اي الشافعي
يقول بالضمان بالنقد يضمن بالبدل تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان فيه اي في المثل تقريبا
نقصان وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق
المضمون اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار
كون الحمالة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المضمون له
في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم وغيرها ووضع الضمان في
المضمون اي عدم ايجاب الضمان في المال المضمون جائز في الحمالة
كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع اصلا لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي منع الجواز ابتداء اي
بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تع والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة

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

الى قوة

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

وجد الوصف صح

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

الصحة

الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات
وذلك اي الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكر والد امام الحرمين
وفيما ذكرناه كفاية فصل ومن المراجح الكلية الترجيح بغلبة
الاشباه كقول الشافعي فان الاخ المشتري لا يعتق
الاخ شبه الولد بوجه وهو الجهة وشبه ابن العم بوجوه كحل الوطء
وجواز وضعه وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا ابط
لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلق اقوى منها اي من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف عام
الزيادة فائدة كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اي لعموم الوصف اي الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته
بان يكثر مجال الوصف ومنها الترجيح بغلبة الاجزاء فان علة ذات
جزئين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء
بحكم الدلالة ولا اثر لهذا المذكور وفيه نظر لان المراد بعدم
التأثير والاعم والاوسط ان كان عدم التأثير مطلقا فلا نسلم
انه يقدم المؤثر وان كان عدم التأثير كالآخر فلا نسلم انه لا يجوز
ترجيح ما يفيد زيادة ظن [illegible] يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها
اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر ويمكن الجمع بينهما لانتفاء اجتماع الضدين ولا تركب

لعله اصلاح لا في كلام السبع
من الدلائل فتأمل

الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي
يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير
وعدمه سواء لان تقوي الشيء انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون
تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما
معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر
موجبا لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح
بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على ترجيح ابن عم هو زوج
او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم
ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
دليل الارث ثانيا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رض في الاخير
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق
جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي
للاخوة لاب لان الخير اي خير القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية
بخلاف الاولين فصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه ح اي حين يبلغ حد

الشهرة

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

وكل واحدة من العلتين المتغايرتين يوجب حرمة بيع الحنطة بالحنطتين
ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح
دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح مرجحا
لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين
ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والآخر
عشرا اي عشر جراحات على مجروح واحد مات فالدية نصفان بينهما
ويوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين و
الشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى انه يكون هو المستحق دون
الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اي منافعه
كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان
المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها
الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان و
تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى
اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان

هو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا
فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في
حمل الحر وله واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم

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

وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذاك فالحكم عند الله تع
في كل واحد ومن قلد مجتهدا فهما ان المجتهدين كلفوا بانما الحق
ولولا تعدده بالزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد
تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه
اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا بما ليس في وسعه
وهذا اى اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق
فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التي جنوبا
للمخطئ مخرج عن العهدة اى عن عهدة الصلوة ولما استحال تعدد
تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو في تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين
جائز بان يكون الشيء واجبا على المجتهد والمقلدين له وغير واجب
على آخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي القائلون بتحقيق الجميع فقال بعضهم
تساوي الحقوق في الحقيقة لان دليل التعدد كلا بستاكم التفاوت
بين الحكمين وفيه لانه يجوز ان يكون التفاوت بدليل آخر وعند
بعضهم واحدة منها احق لانها اى لان الاحكام الاجتهادية لو
لا يصيب مجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد
قال في التقويم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى
الباذل لكل جهد في الطلب ومن اختار الحكم بادنى طلب فهذا

المقرر

ردا على صاحب التنقيح

الفقر وانه دفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون الحق
متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه
ولنا قوله تع ففهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر وجه وفيه نظر لان المعنى فهمناها
اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك قوله
وكلا آتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحدا واذ لا تخصيص بتساوي الاجرين فلا يخالف الخبرين الحديثين اصلا
بهذه الدقيقة فان لهما شان وقال ابن مسعود ان اصبت فمن
الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث
والآثار الدالة على مزيد الاجتهادين للخطاء والصواب وهي وان
كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدليل الاجماع بقوله ولان الاجماع
بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد
نصان صيغة حادثة لا يتعدد والحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق
اذا قدرنا تعقل اذ لا لهما معنى لا تزيد على ذلك لانهما صريحا لا يكون

لانه يفهم من اسناد فهمناها
فصل الصورة و
اعتراض سليمان لا عم
يدل على ان ترك الاولى
مثلا للانبياء ومنزلة
لعظماء من غيرهم
منه

لانه لم يكن اجتهاد
بعضهما في امر
هذا الكلام

مدلولي كل منهما خطأ فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى
ثم اشار الى المنقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزام
اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند الجمهور
المحل وهو لازم في شريعتنا لانه عم بعثه الى الناس كافة داع
الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
لدخولهم في العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله لا تكليف
بلا اجتهاد بقوله لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل والى
مراعاة شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه
سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله او خطأ فلا يلزم عبث
واما مسئلة القبلة فليس الخطأ فيها لاصابة جهة البيت بل لاصابة
في حق من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة
وليس عنده من يعرفها جهة تحرية يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحري
وعلمها في الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليست
بنظيرة لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام عالما عامدا
فانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة فيه على الجمع
المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء
لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى
الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وفيه نظر ولقوله عم في اساري

بدر

بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل من الحديث على ان المخطئ
مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان
مستحقا لنزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء
وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب الحق عند الله واخذوا
قوله بوجه الحق دل على ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد
الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه
مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف من الاعتبار وليس في
وسعه اقامة البرهان القطعي في المشرعيات حتى يكون مدلوله
قطعيا كقوله تع ففهمناها سليمان عم الآية سمى كليهما حكما وعلما
ولو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا
لكن سليمان عم خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من سوء صنع النظر
لا ذكر وتسطيرا لاجر لم يقل وتنصيفا لاجر لما عرفت فيما تقدم
اذ اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشره بدليل هذا ايضا اي
على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب انما يكون على
الصواب ولقائل ان يقول لا نم ذلك بل المخطئ اجر على كلفته في الاجتهاد
واما قوله تع لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى قبل
اتمام القتل والمن فرخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة

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

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

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

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

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

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

والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى
معنى هو مما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي
او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من
الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة
وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان
فرض ايضا وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة انما
تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وهو اختيار فخر الاسلام
وكثير من اصحاب ابي حنيفة للعرف الطاري وعندنا يقع على غيرها
ايضا فلا ينصرف الى طريقته عم بدون قرينة قيل فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة
وهذا مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة الوتر
سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما سنة والآخر فرض والنفل
وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل هو دون سنن
الزوايد ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوايد
من العبادات وهذا يقول احد ان نافلة الحج دون البتاء من في

او سنة او مستحب لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها
فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة لا غير اي لا يكون العزيمة
مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت هي حكم اصلي والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من
حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول وهو الذي هو الذي هو رخصة
حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقل فما استبيح لان الاباحة
لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة
الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل
الدالة عليها لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق
الله تع لا يفوت لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه
وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اي طلبا للثواب
فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
او الافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادات
فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو
الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فما شرع
مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن
حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر

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

من حقيقة

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

المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الا
فانعدم معنى التغير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة
والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة
صدقة روي عن عمر رضي الله عنه قال اتقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر
مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر والفرق بين
رخصة الرفق ورخصة الاسقاط تتضمن الرفق وعدمه تقريره
ان الخيار اللازم لاولي الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
كما في افطار المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا
ومشقة من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل
وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد تفويض رخصة المسح فانها رخصة
ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم يشرع ففيه ولاجل ذلك
يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى اغتسل اكثر رجله
مع ان الرفق يتضمن في المسح ولا رفق في العمل بالقرعة واما القسم
الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء لشيء آخر والشيء
المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان موقوفا عليه
على ما ذكرنا في القياس من ان للمراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء لا الايجاد كما في

العلل

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

واما العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار
ما يطلق عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور
وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار
الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
بلا واسطة هذا تفسير العلة وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى
الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل و
القتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان
كانت متعدية عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية
والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك متراخ عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كونه اي
كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم متراخيا
عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال باذن
المالك في بيع الفضولي ومضي مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك

من حيث

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

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

العلية

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

فيما اذا اشتراه معا اما اذا اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق
والفرق له ان في الاول رضا الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك
القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخير القرابة عن
الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما
انه ابنه ثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن
بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى
الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم
يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما
وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه في الثلثة الاول لظهوره
فيها او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها
في قوله ان اجنبي فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة
الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي
الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل
مقام المدلول احد الامور المذكورة في قوله اما دفع الضرورة
كما في اجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي

اي دواعي

اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت
مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع
الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله الحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء
كالمحبة فان الوقوف عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة
الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في التقاء
الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج
لخفائهما وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة تنحصر فيها
العلة تقي قسمان علة تعني فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور
يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء
الاول علة تعني لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فماله
شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا التقسيم
بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما
فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما
لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وايضا لما ارادوا بالعلة حكما

ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فاعلم
انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه
اي الى السبب وحادثة به كوطء الدابة سيرا فانه علة للهلاك
وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السائق لان السوق
لم يوضع للتلف ولم يؤمر فيه وانما سوطريق اليه فالسبب ح في
معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع
الى الجزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف
الحكم اليه اي الى السبب فيجب الضمان ولم يقل فيجب الدابة لان المتلف
لا يلزم ان يكون انسانا فسوق الدابة وقودها ويجب بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهدا
ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهدان اي لان القصاص
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت قتلا
اي مؤدية اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
وان لم يكن العلة المتوسط بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب
نحو ان يكون العلة قطعا اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشتركه في الغنيمة الدال
على مال ليسرقه والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي

في الدلالة

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

لدها

ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما وضده اي من السبب ما يسمى سببا مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبد حر ان دخلت
الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم
المنذور به متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم
على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية انما هي قبل
وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا
لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة فلا يوصل الى الكفارة وانما
يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتأثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والافضاء به بخلاف اليمين
للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها
لا البر وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق
بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم ملك عند وجود العلة وجوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عند الثلثة
لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة

السببية

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

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

عما ذكر

عما ذكر من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء
لشبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان
الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان
ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح
فكذا شبهة اعتبار الشبهة الحقيقة بالحقيقة ولان شبهة الشيء
لا يثبت حيث لا يثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى تيسيرا او تسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهر فسبب الوجوب للايمان بالله تع على ما ورد به النقل وشهد به
العقل حدوث العالم او امكان ولما كان هذا السبب في الآفاق
والانفس موجودا دائما واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية يصح ايمان الصبي المميز
وان لم يخاطب به لتحقق سببه وجود ركنه وللصلوة الوقت
على ما مر في فصل ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال ولما
اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك
الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا
لا النصاب تدارك دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة

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

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

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

للنكاح

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

عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على
حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد
اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ
القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه
والعلة وهي التعليق لا يصلح الاضافة اليها لانه تصرف من المالك
في ملكه من غير تعد ولا صيانة كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة
الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها تثبت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
لانه مبني على الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظ لان العدالة الظاهرة
دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في
الباطن كان القيد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد
فلا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فان فيه شرطا يعارضه علة
لا يصلح الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن
الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط
وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والايصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان

فيما اذا

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

باب قفص او باب اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن
عنده لان فعل الطير والبهيمة صدر شرعا فلا يصلح لاضافة المتلف
اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصيران عن الجروح عادة ففعلهما
يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلام من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة
الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما
فقد ضبط لهما انه اي فعلهما هدر في اثبات الحكم به وايضا فعله
لا في قطعه اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلهما لا ينافي
ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسال صاحب الكلب اياه
على صيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل
ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولي
الدم سقط الماشي في البئر وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له للحافر
لانه يدعي صلاحية العلية للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل ولا يعارض هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي
نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج
الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع
في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه
صاحب علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم

تحقق

تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا اي
باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك
لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال
ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق بانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلاثة لان الملك
شرط عند وجود الشرط الصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط
فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين
وهي تكاح طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة
فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو وجود متأخر عن وجود صورة العلة كدخول
الدار مثلا ومنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا
عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هذا
تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو
فيه لا الشرط الحقيقي المار تفسيره ومثاله قبل هذا فالشرط التعليقي
متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قال ثم ان
كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا

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

الكفار

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

وغيره لا يقبل عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق
بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات
حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين والذي ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج
مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على هذه الحجة ضرورية لا يقبل الا فيما لا
يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق فيما نحن فيه والامتناع في ثبوت الولادة في حق
نفسها لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة امة
بيعت على انها باكر في حق الرد فان شهادتها لا يقبل فيه على البائع
وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البائع على انها
ليست بثيب وقال الشافعي الاصل في المسلم الفقه فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي تبين
بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة انه يصير كبيرة
عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو
حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف
يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته
بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه

الجلد

الجلد ولما اتجه ان يقال الجلد ورد الشهادة قد بنيا على الرمي
والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا
كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغي
ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القراءة
في الحكم عند الشافعي اجاب بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي
لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق العجز
يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه قلنا القذف
في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى ومنعا
للفاحشة ولما اتجه ان يقال لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن
جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة اجاب
عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل
ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف
كبيرة مقتصرة على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه
قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم
او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة
الرامي لا علامة والفقه اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد

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

فلزم

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

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

باعتبار

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

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

الجناية

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

القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال
واما حد قاطع الطريق فحق الله تع عندنا قطعا كان او قتلا
وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تع من حيث انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من حيث ان فيه معنى
القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى
وخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
اي قايما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء اصل ابوي الصغير
خلفا عن اداء حق لا يقبله التبعية اذا وجد اداؤه اي اداء الصغير
العاقل مثلا انا نسمي صبي فان اسلم يتبع مع كونه عاقلا فهو
الاصل فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اصل الدار اي دار الاسلام
اذا خرج اليها او تبعية الغانمين خلفا لم يقل عن اداء احدهما العدم
القطع بل الظاهر انه خرج ايضا خلف عن اداء اذا عدما اي الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء
الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي
خلف ضروري اي خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال الشافعي في انا بنجس
وطاهر جري فتيمم ضايعا نعلب على طهارته ولا يتيمم بناء على ان

التيمم

التيمم خلف ضروري والا ضرورة بهما وعندنا يتيمم اذا اشتبه الجنس
بالنقاد ضربين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف
مطلقا لا ضروري ثم عند التعيين التراب خلف عن الماء فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل منهما بكمال
فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الكامل للفاضل وعند الطرفين
التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز
بناء صاحب الاصل القوي صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف
حتى لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود وشرط الخليفة
امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل بعد
السبب فعند الاصل اي لا اصل ثم عدما اي عدم الاصل في الحال
لعارض لانه لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في
سيلة متن السماء بخلاف الفرس وقد سبق ذكر ذلك
وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد
من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي
والمجنون قالوا اي مشايخنا هو نور يضيء به طريق يهتدي به
اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك الحواس من حيث انه
ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس
وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات
يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى

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

حصول

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

الشرع تنبيه عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله تع والعلم بو
والعلم بان المعجزة دال على النبوة وهذه الامور لا تعرض شرعا بل عقلا
دفعا للدور ولكن قد يتطرق الخطاب في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى بين اختلاف
العقلاء بل اختلاف الناس نفسه في زمانين فعلى هذا يكون الدليل
على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر
والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما تعارض الوهم العقل في
بعض الامور العقلية وتطرق الخطاب فيها فهو اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته ورد به امر الشرع بل لا بد من
انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبي
العاقل يقرع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة جعلها الله تع علما لحصول التجارب وكمال العقل كافيا للحق
وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة المراهقة ان غفلت عن
الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين عن وجهها لانها
لم تدرك المدة المذكورة فلم يحصل مجرد العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال
وان كفرت تبين لانها اوضح البلوغ موضع كمال العقل والتمكن
من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك

حدا

ولكن الاصح الا ان مدة بلغا كمال العقل وبه يتم التوسط فيما هو مبني العقل

فلا يبقى عذر وقد حصلت عهنا مدة اذا دتها التوجه بان كفرت
وكذا لا يكلف المتابق في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن فاتله بل يهدر
ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان القتل لم يتنوع عن عصمة
بدون دار الاسلام اي بدون الاحراز بها
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحية لصدور الفعل
من كل وجه يعتد به شرعا اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
وان الله تع لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
خصصا اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والملكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تع وعم
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ اخذ ربك من بني ادم من
ظهورهم ذريتهم الاية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الاية
المذكورة ولا في قوله تع وحملها الانسان الاية على ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف
بواجبها فلا بد فيه خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما الملك
الخصوصية امر اخر وراء العقل والتمييز فالنصان المذكوران
ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا حقيقة له ولا حاجة اليه

فلا يبقى

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

لان الدية

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

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

لحكيم الحجر عنه ولما استشعر ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر
بالالتزام حيث يأثم بتركه تدارك ذلك بقوله ولا ضرر الا فى لزوم
اداءه وهو اى لزوم اداءه عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما
يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء
وصحته فنفع محض لا ضرر فيه ولما احتج ان يقال نفس الاداء يحتمل
الضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما
حرمان الميراث والفرقة فيضاف الى الكفر الاخر وشركه وهو
المورث والزوجة لا الى الاسلام اى اسلام الصبى وفيه نظر
وايضا هما من ثمرات الايمان لا من احكام الاهلية الموضوع هو لها
وانما يعرف صحة حكمه الذى وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين
الا ترى انهما اى الحرمان والفرقة المذكورين يثبتان تبعا لاحد
الابوين ولم يقل احد ولو كان ضررا لما لزم تبعا لان تصرف الابوين
الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر به ايضا وفيه نظر لان
اعتبار الكفر ضرر محض وهو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه
ولان الكفر شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو كان علما
لصار الجهل بما يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام
الاخرة لانها تتبع الاعتقادات وهى امور موجودة حقيقة لا امر
خلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد

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

اقدر

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

وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فثبت
شبهة النيابة اي نيابة الولي وح صار كان الولي بيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه اي ان
تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرة الولي بنفسه
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب
ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب الثواب بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها
ضررا بزوال الملك في الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي تدارك
بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع
نفعا للمورث لقوله عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وفي الوصية
ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه
تفريع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه نظر لان موجب ما ذكر
يقتضي الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها
قطعا بل اللازم ح صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى
الرجحان في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا تمشية لما ذكر فيما

اذا لم يكن للصبي ورثة واما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا خصوصا
اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك
دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق
يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق
والعتاق ونحوهما فكيف اذا كان مشوبا بالنفع
الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الذاتية
لا الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصغر سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها
باكتسابها او ترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون وهو زوال
العقل او اختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج
الاستقامة الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادة على النهج الذي
اعتبره الشارع ولهذا عصم الانبياء عم عنه وحيث لم يمكن الاداء
سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انهم اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية
بدون الذمة وهو اي المجنون اهل للثواب لبقاء اسلامه والثواب
من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب

صا

اذا لم يعد الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا
فانه يسقط مطلقا وهو لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما
اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين يسقط وغير الممتد
غير يسقط فيهما عندهم ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة
بساعة وعندهم بصلوة فيصير الصلوات ستا والامتداد في
الصوم بان يستغرق شهر رمضان واما اشترطوا في الصلوة الدوام
لتاكيد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من
شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم
لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان يستغرق
الحول لان كثرته نفسه عندهم وعند ابي يوسف في اكثره اي الجنون
في اكثر الحول كان لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما اعادة فلا يصح
لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولما اتجه
ان يقال عدم صحة اسلام اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون لطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام انه نفع محض فلا يصح الحجر عنه
تداركه دفعه بقوله وذلك لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه
لان الاعتقاد ليس بركن للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلم احد ابويه
عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق
بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه احياء
فارتدا ولحقا بدار الحرب بخلاف ما اذا ارتكب في دار الاسلام

فانه مسلم

فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم
عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينتقض
بالتبعية وبعروض الجنون واما المعلات فانه يوجد بصدور الافعال
في الاحوال لما قلنا في الصبي وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو اي الحجر عن الاقوال لعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء
تعقل المعاني فيفسد عباراته فلا يصح اقراره وعقوده وان
اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق
حتى مع ان المقصود هو المال واذا في يحتمل النيابة ومنها الصغر
اما اصل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ
الفطرة لانه ليس لازما ذاتيا ولا نفيا بالعارض على الاهلية لانه
حالة غير لازمة للانسان منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لحمل اعباء التكاليف ومعرفته فالاصل ان يخلقه على سنة يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الاهلية
ويكون من العوارض قبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيجد له
قريب من اهلية الاداء لكن الصبي عند مع ذلك القريب من الاهلية
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب
في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه

وهذا لما يستحسن من الصبي
وبرأيه التوضيح فيصدق بالسماع
لعلمه ان ما يحتمل الانتقاض
الصغير ولم يرد ابو الاستحسان
الى الانتقاض

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

ايجابهما غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي حق صاحب الشرع فيما
يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من
غير تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكر سواء
كان الطبع داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية
عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير
بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة عليه كنسيان الانسان ما حفظه
مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعتاب
ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد
لانه متحرز بحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مالا مقصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم هو فترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن
العمل مع سلامتها وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الارادية اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم
والقدرة على الالتزام حالة النوم لا تاخير نفس الوجوب واسقاط
حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعده
بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس

كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال
قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فلو لم تكن واجبة
لما امر بقضائها وابطل النوم عبارته اى عبارات النائم فيما يعتبر
فيه الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة
لعدم الاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطور ولهذا
قيل انه ليس بخبر والا انشاء فاذا قرأ فى صلوته قائما لا يجزيه
اى لا ينوب عن الفرض هذا مختار فخر الاسلام وفى النوادر انها تجزيه
واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة
المتأخرين على انها تبطلها جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه
من بلغم بارد غليظ والغشى مثله الا انه سبب لخلال القوى التى
فى القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشى
ولذلك لم يذكروه عند تعدادهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى
لم يعصم عنه النبى عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة
طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى البخار اللطيف
الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة
التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطؤ الانتباه فيبطل الاغماء

العبارات يوجب الحدث فى كل حالة سواء كان قائما او راكعا او
ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء نادرا
فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته
وسواء الاغماء فى القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم
وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو فى الصلوة بان يمتد وقته
حتى يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو فى اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اى ضعيف النسج وهو فى الشرع
عجز حكمى شرع فى الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع ابتداء
لكنه فى البقاء امر حكمى به يصير الانسان عرضة للتملك فح يكون الرقيق
حق العبد بمعنى الشارع جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة
العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وهو اى الرق لا يحتمل التجزى
لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزى حتى اذا اقر مجهول النسب ان نصفه
ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذى هو ضده لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا
الاعتاق عندهما لا يحتمله لعدم تجزى لازمه وهو العتق لانه مطاوعه
وعند ابى حنيفة الاعتاق متجز لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته

ثم يلزم من ازالة كله زوال وهو العتق لان الملك لازم للرق و
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه ان يقال في ازالة
كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تع وليس للعبد ذلك ذكر
دفعه بقوله فيه الابتداء اي ابتداء الرق تثبت حق العبد يتبع ثبوت
حق الله جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل هو المالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا
معنى قوله صح ان زواله اي زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد
ومعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة فيكون الرقيق
الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيعه ولا اعتاقه في ملكه ويصير
احق بكاسبه ويجرح الى الجناية بالجناية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في
الرد الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز المال لان السبب
فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
مالك اخر وهي لا تحتمل الفسخ والرق يبطل ما لكية المال لانه مملوك
لا قيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية
مطلقا والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث
انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا

من جهة

من جهة انه مال مبتذل وما لكا من حيث انه ادمي مكرم ولهذا
لا يستحق الملاك بقوله فلا يملك المكاتب التبرع لا بتبرعه على ملك
الرقبة دون المنفعة ولا يصح منها اي من الرقيق والمكاتب الحج
حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من
الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني
في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له واما الزاد والراحلة التي
للحج ولا يبطل الرق ما لكيته غير المال كالنكاح والدم والحيوة
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية بوجب المهر برقبة العبد فيصح منه اقراره
بالحدود والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليها
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء
كان ماذونا او مجهورا اذ ليس فيها الا القطع ويقضى اقراره
بالقائمة اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة
من الماذون فيقطع لان الدم ملكه ورد المال لوجوب الماذن
واما من المجهور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع والرد
جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال وهذا كله اذا اكذبه المولى وقال المال مالي

واما اذا صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فينصف
الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا ضمت اليها اي
الى الذمة مالية الرقبة والكسب فح يتعلق الدين بها فيستوفى
من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوت كدين
الاستهلاك اي استهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع
كما في المدبر والمكاتب فيستسعى لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق
المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بل تؤخر المطالبة
الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر
اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما مر في فصل
الترجيح اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت
مؤخرة عنها او مقارنة لها وينصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون
القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله الى التنصيف
فتكامل ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه
متى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف
عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص

مالكية

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

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

عندنا

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

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

اي المأذون صح

الاول

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

الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء
فيصير عابدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب اي في باب
الجناية خطاء لا لانه الثابت بالنص اذ لا تاثير له في الاصالة بل
لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش
لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء وعاد الامر
الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار
الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى
الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الاصل وهو الدفع
ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما عذرا له عارض واحد لاتحادهما
صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهليته اي لا يسقطان
اهليته الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما
مر في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها
لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض عبر بالمبتلى من المبتلى والاعماء
والنعاس ونحوهما لا ينافي اهليته لكنه لما فيه من العجز شرعت
العبادات فيه بقدر الممكن ولما كان سببا للموت وهو اي الموت
علة للخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سببا لتعلق حق الوارث
والغرماء فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى
اوله اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغرماء

والوارث

والوارث فقط قوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض
بمهر المثل اذا لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغرماء وكل تصرف
يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينفسخ ان احتيج اليه اي الى النقض
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغرماء بان يعتق المريض
عبدا يريد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والمتعلق في
الوصية من المريض الى الثلث لان الشرع جوزها نظرا الى
المريض لتدارك تقصيرات ايام الصحة في القليل اي الثلث
لعلم ان الحجر وترك اشياء لا حبني على الوارث اصل ولما ابطل
الشرع الوصية للوارث اذ قوله الله تعالى حيث قال يوصيكم الله
في اولادكم الآية ونسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية
للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته
مثل القيمة فانه وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عند خلا
ومعنى بان يقر لاحد الوارثة فانه وصية معنى وحقيقة
بان اوصى لاحد الوارثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال
الرديئة بردي منها وتقومت الجودة عطف على بطلت في صحة
اي في حق الوارث كما في الصفار اي اذا باع الولي مال
الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة

قالها

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

غناه

غناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه حر مديون
بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادة لانه بمنزلة
المكاتب ومنها الموت وهو يحجر كله والاحكام ههنا اي في حق الموت
دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف سقط به
الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غير ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصود وان
دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد صفت بالموت فوق ما صفت
بالرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مال او كفيل فانه حر قوي الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا
عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة
لان الكفالة التزام المطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا
ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي
فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى
التركة على حكم ملكه متى يترتب منها حقوقه اي يجهز منها ثم يقضي
ديونه ثم ينفذ وصاياه من الثلث الباقي ويبقى الكتابة بعد
موت المولى لحاجته الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى
بعد موت المكاتب عن وفائه لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو

الرق والى حريتها اولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه
لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تداركه
دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة لهذا اى في باب الكتابة و
المقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة
بقي ضمنا لا قصدا او ثبت الارث نظرا له خلافة لانه يحتاج الى
من يخلفه في امواله نظرا له والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
بحجر الميت اى المريض مرض الموت على ابطالها فكذا اذا ثبت الخلافة
نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق
بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا
من الايصاء وهو تعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به
الخلافة لان التعليق بالموت وصية وللموصى له خليفة للميت
في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف
ساير التعليقات لانه اى لان الموت كاين بتعيين ولا يلزم على هذا
ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كاين يقينا قياسا على بيع العبد
المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف
والتعليق بامر كاين لا محالة لا كل واحد منهما على انفراده فلا يجوز

بيع

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

الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه ما فصل من حوائجه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فهو الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه
السلام كافة للناس لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته اي
اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون لكفره
حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمل كتحريم الخمر فان كلها يحتمل عقلا
فدافعه للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله تعالى ذروا ما بقي من الربوا
فلا يجب الذي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هو دافعه له اي للتعرض
ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه
كان الخطاب لم يتناوله فيه اي في حكم الدنيا والاستدراج تعريف
الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته رافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيوجب تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا
في فصل خطاب الكفار بالشرائع نصورة التخفيف توقعهم في
زيادة ارتكاب المعاصي وتوهمهم الامان قال تعالى انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وقال عليه السلام امهلناهم فظنوا اننا اهملناهم
فثبت عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان

القذف

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

حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته
ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقه واحله
فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احداهما
زوجة لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة
اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عدم الارث وهما
مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما و
هو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر
على ما كان فليس فيه الا رفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط
للضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف الخمر
وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبت الضمان والحد
باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة وانما
يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا داما
ديانة بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس
على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر
وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته
ضرر بالاخرى فيكون متعدية هنا هذا عنده واما عندهما فكذلك

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

اي المقذوف والمقذوف عليه

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

بخلاف

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

الحكم فيه بطريق الاولى فان قلت السبي يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة
قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا
الشرط ولا على ذلك المثالان المذكوران كالتحليل بدون الولي
على مذهب سعيد بن المسيب فانه فيه مخالفة حديث العسيلة وهو
حديث مشهور والقصاص في مسئلة الذمة فانه ان وجد لورثة
اي علاة القتل استحلفه الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى
او خطأ عند الشافعي وفيه مخالفة قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام
الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينعقد
قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه
مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع فيصح شبهة كالجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من
الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا
وضوء ثم صلى العصر ذاكرا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء
وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة
بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فالجهل فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا
لانه اداه ذاكرا صحة ظهره وهذا ذكر بخلاف الاجماع وعند الشافعي
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان نسيا

واما جهل

وقت

وقت المغرب ان عمره جائزا اما لو علم وقت المغرب ان عمره لا يجوز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر واذا لم يقض الظهر
وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له
ثم قضاه وصلى وقتا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني
غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح
العصر لان ذكره مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها في الاولى
لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لا مثالا واذا عفا
احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الشبهة
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر ان هذا يخالف الاجماع فلا
يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة الاجتهاد ليست شرط
في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحرم اذا ظن انه قطرة
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذا الكفارة مما تندرئ بالشبهة
وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فصدقه المفتي
بذلك وبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يقف
تأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته
او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيه

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

فنزل

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

زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ويكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى
يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس
بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام
وفراغها للطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة
تخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل ولان البكر
تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك
لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح
للدفع لا للالزام وهذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل
البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق
الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا
اي في فسخ المعتقة تفريع على ان فسخ النكاح يختار البلوغ الزام
ضرر ويختار ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كشرب المضطر الى شرب
المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير
والغسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق
صرح ردا لما روي عن ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه
واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم قليلة وكثيرة او من
شراب مثلث انه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر فالسكر به

يصير

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

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

في اصل

في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا
بعد البيع انا اعرض عن الهزل وقت البيع وبعضا بطريق الجد
صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤيدا لوجود
الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة الشرط فانه
اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا
بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه
احدهما انتقض وان اجازاه في الثلثة اي ثلثة ايام جاز عند
ابي حنيفة اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد
لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على
اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها
فكما اجازه جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا
يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على
المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض يصح العقد
عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرع اللزوم والصحة
حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل
اي بالعقد لا اي يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة

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

اعتبارا

اعتبارا للتسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن خمسين صاعا من حنطة بصاع
بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد
اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء دينا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرا شيئا اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار
المواضعة مرجحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل حذرا
افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى
الفرق بين المواضعة وجنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار
بقوله والفرق بينهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها
بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثم لا بينا لان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرنا المواضعة كان البدل الف درهم وهو
غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها
بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر ابو حنيفة عن
قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة صالح بقوله والهزل باصل الثمن
ثم شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن الشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا
على ان يحمله حملا ضعيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب فلا
في رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب بها للمواضعة وعدم

اليه

في حيثه

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

فانه لا

فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان
الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالمسمى وفي رواية ابي يوسف
عنه الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس القبول فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء
فمهر المثل لازم اجماعا لانه تمييز التزوج بدون المهر وان اتفقا على
ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد
مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف و
عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن فان
ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف
المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل
لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع
عليه ومنه ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل
او القدر او الجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق
والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف في الاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي

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

الخيار

الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاخبار يحتمل الصحة
المخبر به والهزل ينافي ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
ملزم ثابت فكذا هذا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقاد
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة
مرتدا لقوله تعالى اباللهو تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بالهزل
وسواء اعتقد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
معناها واما الاسلام هزلا فيصح لانه انشاء ولا يحتمل حكمه الرد و
التراخي ترجيحا لجانب الاباحة كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
تعرى الانسان للخروج او الغضب فيتبعه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال في الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان المبذر
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق
بين السفه والعته ان المعتوه ينافي الجنون في بعض افعاله و
اقواله بخلاف السفيه فانه لا ينافيه وهو لا ينافي الاهلية والكتاب
واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد للتقليل لان التنوين

نقل عن الطلب من الاشباه
في بيان الاصلاح منه

نقل عن الاشباه في بيان الاصلاح منه

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

دينار

دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر
جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير
منقول عن ائمتنا ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر
لدفع ضرر العامة وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان
مكابرة وتركا للواجب اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
كمن قصر في حقوق الله لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من
النظر حقا له فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان مظنة ان
يقال في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو
عن القصاص فانه فيه حيوة تدارك دفعه بقوله وانما يحسن اي حجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية
وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة والاهلية نعمة املية واليد
والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي
بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما وهذا يختلف بحسب
الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقه اليه نظرا له من الصبي
والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير
النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه في ابقاء
مثله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المدون اذا ادعى

بعيد في قوله تع فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال لا ينفك سن المجادلة عن شك الا نادرا وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتي عشرة سنة واقل مدة الحمل بصف سنة
فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المراهق جدا خمس عشرون سنة فيسقط
حينئذ المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقام رشده فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة
سواء حصل منه انبا سرام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه
الرشد تمسكا بظاهر الآية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها
بعد البلوغ فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
واجب حقا لله تعالى وللدين وللامة وان لم يستحق النظر له من جهته انه قاصر
وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اضر عليها كالقتل عمدا فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا
صحة العبارة لاجل انتفع له لتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة
ضررا عليه يجب دفعها وكان نقصه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اصابها في الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا فقد اعتق جارية بالف

دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر
جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ عن
نفوذ عن اعتبار ثم ان الظاهر من قولهما للمسلمين انه من قبيل الحجر
لدفع ضرر العام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفه لان السفه لما كان
مكابرة ومنكرا للواجب اي صادرا عن علم وحرفة لم يكن سببا للنظر
لكن قصر في حقوق الله لا يستحق وضع الحظر عنه نظرا له وما ذكر من
النظر حقا لله تعالى كذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان سلطانه
يقال فكر الحجر بالسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو
عن القصاص فانه فيه جهة تدارك دفعه بقوله وانما يحجر اي حجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية
وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة والاهلية نوعان اهلية الايجاب
والتصرف نوعان ابدية فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس الفقه
بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما وهذا يختلف يجب
الاحكام بلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقه اليه نظرا له من الصبي
والمريض والمكاتب ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جاريته
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان تقرير
النظر في الحاقه بالصبي في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه في ايفاد
نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المدنون اذا ادعى

في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بدل الخلع
ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا والا
في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كان
الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والمجيء
وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من الماليات وغيره
لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال
ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه اي على الفاعل ايضا
ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيها اي في مخالفة الحامل بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف
رضا الفاعل وهو فعل معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها
واتى لذلك بمثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات
الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم على قتل العبد فقتله فيقتصر
على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي احرام
الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه
عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون تبديل
محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره على البيع

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

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

عليه اكراه

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

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

عليه اكراه

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

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

وثلثين وتسعمائة

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

سنة
١٠٠٦

في التوضيح حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل
السقوط وفيه ان احتمال السقوط وعدمه
انما هو صفة الحق لا صفة الحرمة فان حرمة
الصلوة مثلا لا يسقط حرمة اصلا لكن نفس
الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالعذر
بخلاف الايمان
منه