

تسهيل الوصول

الى

علم الاصول

(تأليف)

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبد الرحمن

عبد المحلاوي الحنفي القاضي بالمحكمة العليا الشرعية

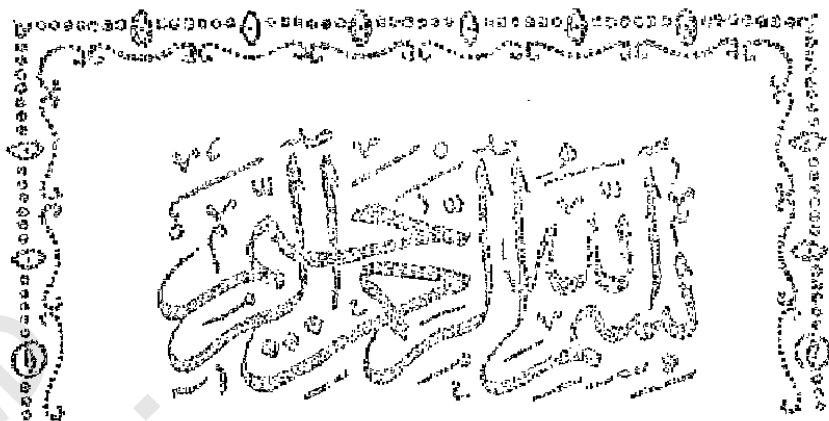
حفظه الله

طبع بمطبعة

مطبعة الشبان الحسيني واولاده بمصر

(و حقوق الطبع محفوظة لهم)

(ربيع اول - ١٣٤١ هـ)



الحمد لله الذي جعل النقل أعظم الدخائر والعلم أحسن حال الفاضل به تقدمت
 الأصغر على الأكبر وجعل أصول الفقه من أعظم علوم الإسلام الذي به ينتظم حال
 الماشي والهاد بين الأنام والعبادة والسلام على سيدنا محمد الذي شرع الأحكام وبين
 أركان الإسلام وعلى آله وأصحابه الأبرار الكرام (أما بعد) فيقول راجي غفران
 الذنوب والمساوي محمد عبد الرحمن عبد الحفيظ الحلاوي لما تقلدت وظيفة القضاء
 الشرعي بالمحكمة العليا وكنت صرفت معظم حياتي في مطالعة كتب الشريعة الفراء
 طالب مني بعض الطلبة قراءة كتاب لهم في أصول الفقه بالأثر الشريفة فدرست لهم
 كتاب التوضيح للعلامة صدر الشريعة وحاشي ذلك على مراجعة الكتب المؤلفة
 في هذا الفن البديعة وكانت صعبة لا يفرق الطالب المقصود منها إلا بعد عناء فاردت
 تأليف كتاب يكون مرجعاً لقواعد الأصول مؤلفاً لما خفي منها على بعض أصحاب
 القول والتزمت ذكر القاعدة مع دليلها وكل قول مع دليله وذكر مثال أو أمثلة لبيان
 حيله وتعرضت لذكر المسائل المذكورة في مقدمة جمع الجوامع ونقدتها غاية التفتيح
 ورضيتها في قالب التوضيح فصار هذا الكتاب إن شاء الله تعالى منهل عذباً يحتاج إليه
 المبتدئ ولا يستغنى عن مراجعة المتن (وسميته تسهيل الوصول * إلى علم الأصول)
 نسأل الله تعالى أن يتفهم به المؤمنان وأن يغفر لي ولوالدي ولجميع المسلمين

مقدمة

اعلم أن الشروع في العلم يتوقف على تصوّره بوجه ما لأن الطالب إذا لم يتصوره بوجه استحال طلبه واللاّتي بحال الطالب أن يتصوره بتعريفه أي محيط بجميع مسائله احاطة اجمالية باعتبار أصل شامل له يضبطه ويميزه بمساعده فيعلم أن ما يورد عليه من العلم المطالب له لا من غيره فيأمن من فوات شيء مما ينبغي وضائع الوقت فيما لا ينبغي وعلى التصديق بموضوعية موضوعه أي بأن موضوعه كذا ليحصل للطالب الوقوف الاجمالي بسببه على جميع مسائله أيضا لأن تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها وهذا فرع تصوّره لأن موضوع الفن لا بد وأن يكون مسلم الثبوت في الفن فلا يبحث فيه عن تعريفه ووجوده لأن البحث عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس الموضوع معني وعلى التصديق بفائدة الموضوع المختصة بها المترتبة عليه ليجهت في تحصيله لاعتقاده أن سميّه ليس عبثا لأن الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع فيه منعا للعبث وإن اعتقد فائدة مطلقة لا يحصل الشروع أيضا لأنه يلزم عليه الترجيع بالأصل جح إذا لا يرجع شيء مما يؤدي إلى الفائدة مطلقة على غيره لمحصل مطلق الفائدة من كل شيء وإن اعتقد فائدة غير مستبها يكون سميّه عبثا في العرف إذا علمت هذا أقول (اعلم) أن لفظ أصول الفقه قبل جعله لقباً أي علماً على الفن المختص لفظ مركب من مضاف وهو أصول ومضاف إليه وهو الفقه وتعريف المركب يحتاج إلى تعريف أجزائه وتعريفهما يعني عن تعريف الإضافة التي بينهما وهي اختصاص الأصل بالفقه باعتبار كونه أصلاً لموضوعه فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره من حيث أنه يبنى عليه سواء كان الإبقاء حسيماً كإبقاء السقف على الجدار أو عقلياً كإبقاء الحكم على الدليل وقيد الحثية لا بد منه لأن الأصل قد يكون مبتنياً على غيره * وفي الاصطلاح له معان أسندنا الدليل وهو المراد هنا يقال أصل هذه المسئلة الكتاب أي دليلها ويقال أصول الفقه أي أدلته * والفقه في اللغة الفهم الذي هو عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيمته لاقتناص كل ما يورد عليه من المطالب يقال فقه كفههم وزناً ومعنى وفقه بالفتح إذا سبق غيره في الفقه وفقه ككرم إذا صار الفقه مسجبة له * وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية والمراد

بالعلم مطلق الإدراك وهو جنس والأحكام جمع حكم والمراد به النسبة القائمة بين الأحكام الخمسة وأفعال العباد وهو قيد خرج به التصورات كالعلم بالقوات والصفات والأفعال والشرعية أي المنسوبة للشرع باعتبار أخذها منه والأحكام المأخوذة من القياس مأخوذة من الشرع بالواسطة لأن القياس لا بد فيه من دليل من كتاب أو سنة في حكم الأصل المقيس عليه فالقياس يستند لذلك الدليل وخرج بقيد الشرعية العلم بالأحكام المأخوذة من العقل كالحكم بالتمثيل بين بكر وعمر وبالاختلاف بين الإنسان والفرس والعلم بأن السكل أعظم من الجزء أو من الجنس كالحكم بأن هذه النار محرقة أو من الوضع كالعلم بأن الفاعل من نوع * والعملية أي المتعلقة بكيفية عمل أي معمول قلبي أو غيره والمراد بكيفية العمل الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمه وغيرهما فالعمل هو المحكوم عليه ومتعلقه النسبة التي هي الحكم هنا صفة له (بيان ذلك) قولنا النية في الموضوع مندوبة المحكوم عليه فيه هو النية التي هي عمل قلبي والمحكوم به النسب والحكم ثبوت الندبية لنية التي هي صفة لنية وكذا قولنا الوتر واجب الحكم فيه ثبوت الوجوب للوتر ومتعلقه الذي هو الوجوب وصف للوتر الذي هو عمل من أعمال الجوارح والفقه هو العلم بذلك الحكم أي إدراك ثبوت الندبية لنية وإدراك ثبوت الوجوب للوتر * إن قيل إن الأحكام التي هي النسب متعلقة بالطرفين المحكوم به والمحكوم عليه فأوجه اقتضارهم على تعاقبها بالكيفية * يجاب بأن تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل بل من حيث كفيته فالتأجعات متعلقة به وبأن النسبة التي هي ثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به باعتبار التعلق به أولى ثم إن كون الأحكام الفقهية عملية أغلبى فإن منها ما ليس عمليا كظاهرة الخمر إذا تخلل ومنع الرق الارث وخرج بقيد العملية العلم بالأحكام الشرعية النامية أي الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وأن الله تعالى يرى في الآخرة فإن الحكم وهو ثبوت الوحدة في الأولى غير متعلق بكيفية عمل إذ متعلقه وهو الوحدة صفة لله تعالى وثبوت الرؤية له تعالى متعلق بالرؤية وهي ليست بكيفية عمل وكل من الوحدة والرؤية ليس اعتقادا بل هو أحد المقصود اعتقاده فعنى كونه اعتقاديا أنه أمر يعتقد والاعتقاد إدراك وهو انفعال أو كينما لافعل وإذا نظر إلى أنه يبرع عنه بلفظ الفعل ويعمل فعلا عرفا أو أرا يبالعمل في قولهم العملية ما يشمل الاعتقاد دخل في الفقه مثل قولنا اعتقاد الوحدة لله تعالى واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد لله كونه من الفقه فكل ما يجب اعتقاده شرعا من الفقه من حيث الوجوب الشرعي ومن

الكلام من حيث الاعتقاد ويدخل أيضا في الفقه وجوب الايمان لان الايمان من قبيل العمل لانه مقتضى قايي والوجوب كغيبته وله من أخرجه أراد بالعمل جهل الجوارح وقوله من أدلتها متعلق بالعلم فالحاصل من الأدلة هو العلم بالأحكام وخرج به علم المقلد فانه وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من الأدلة الأربع المختصة بالأحكام وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخرج أيضا ما لم يحصل بالدليل كعلم الله تعالى وعلمه الرسول وجبريل عليهما السلام فان الله تعالى يعلم الحكم والدليل معهما بدون حصول أحدهما من الآخر والرسول وجبريل يعلمان بطريق الوحي واختلاف في علم النبي صلى الله عليه وسلم والحاصل عن الاجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه باعتبار حصوله من دليل شرعي يسمى فقها اصطلاحا وباعتبار انه دليل شرعي الحكم لا يسمى فقها بالتفصيلية أي المعينة التي هي كل دليل منها بمسألة جزئية بان يدل عليها بخصوصها في وجوب الصلاة استقينا من خصوص مادة أقيموا الصلاة وهذا الوصف لبيان الواقع لا للاحتراز (تنبيهات * الاول) اختلفوا في مسائل الفقه هل هي قطعية أو ظنية أو بعضها قطعي وبعضها ظني فذهب بعضهم الى أن الفقه قطعي بناء على ان المصيب واحد فالفقه عبارة عن علم قطعي متعلق بمسالم قطعي وهو الحكم المظنون للجهت وذلك لان المجتهد اذا نظر في دلائل ظني وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكل ما وجب عليه العمل به قطعا يكون معارفا عنده قطعا والالم يجب العمل به واستدل بقياس من الشكل الاول هكذا الحكم المظنون للجهت مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع بانه حكم الله ينتج اذا سلمت مقدماته الحكم المظنون للجهت مقطوع به والمقدمة الأولى مسلمة لا نعقد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأي المجتهد يجب العمل عليه به قطعا والمقدمة الثانية غير مسلمة لاننا لانسلم ان كل ما قطع بوجوب العمل به يكون قطعي الثبوت بانه حكم الله لان القطعية ليست حاصلة من الدليل الظني ووجوب العمل على المجتهد أوصله الى العلم بثبوت قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون المدلول ظنيا لان من الظاهر أن أبا حنيفة يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر وقول المستدل والالم يجب العمل به ممنوع لظهور انه يجب العمل بما يظن انه حكم الله تعالى أيضا وذهب بعضهم الى أن أحكام الفقه ظنية لانها مستفادة من الأدلة اللفظية السمعية وهي لا تفيد الاظنا لتوقف أدلتها اليقين على نفي الاحتمالات العشرة الآتي بيانها وقال ان الأحكام المعروفة انتسابها لدين الاسلام لكل أحد بحيث صار

التصديق به كالتصديق البديهي كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين ليست من الفقه
 اصطلاحاً منه على ذلك يذهب بعضهم الى ان الفقه منه ماهو قطعي كالثابت بالنص من
 الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر ومنه ما هو ظني كالثابت بالقياس وخبر
 الواحد قال ابن امير الحاج وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق ﴿الثاني﴾
 أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة فيستلزم أن يكون المقادير العلم بتلك المسائل المدونة
 فقيها اذ لا معنى للفقهاء الا العلم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة وأجمعوا أيضاً على عدم
 فقهه المقادير فصل بين الاجماعين تنافس هو يمكن التوفيق بان يحصل للفقه معنيان
 أحدهما ما يمكن حصوله للمقادير وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها
 وثانيهما ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام من الأدلة فباعتبار عدم
 حصوله لا يكون فقيها فعدم حصول أحدهما في المقادير لا ينافي حصول الآخر فيه
 ﴿الثالث﴾ أوردوا على هذا التعريف اعتراضات ﴿أولها﴾ ان تعريف الفقه بأنه العلم الخ
 يقتضي أن يكون أصول الفقه هي أدلة العلم بالاحكام لأدلة الاحكام وهو باطل لان
 الأصول أدلة الفقه لأدلة العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم
 وهو يمكن الجواب عنه بأنه لما كان المعلوم لا ينفك عنه كان المتلبس بأحدهما متلبساً بالآخر
 وهذا على القول بتغاير العلم بالمعوم اما على القول بان العلم نفس المعلوم والتغاير بينهما
 اعتباري فانه باعتبار تعلقه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم
 فالأصري ظاهر والقولان مشهوران ﴿ثانيها﴾ ان كان المراد بالاحكام الجميع فلا يكون
 التعريف جامعاً لخروج فقه من هو فقيه بالاجماع كالامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه
 مسئل عن الدهر منكراً فقال لا أدري والامام مالك رحمه الله تعالى فانه مسئل عن أربعين
 مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري فبشكل منهما ليس عالماً بجميع الاحكام وان كان
 المراد مطلق الاحكام وان قلت فلا يكون التعريف مانعاً لدخول معرفة المقلد لبعض
 المسائل بالأسانيد وأجيب باختيار الشق الاول ويراد بالعلم الملمكة لتحصيل جميع الاحكام
 بان يكون المرء متصفاً بشروط الاجتهاد التي لا بد منها لكل مجتهد بحيث يعلم بالاجتهاد
 حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يمكن بها
 من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ولا يلزم من ذلك الحصول بالفعل
 فيجوز التخلف لما عكس كعارض الأدلة تعارضاً يوجب الوقف لعدم معرفة الراجع
 وعدم الفهم من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زماناً أو لكون المسائل متعنتاً ويحتاج

الى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في السائل فلا يضر قول الفقيه لا أدري لان المعبر
أن يكون عنده ملكة يقتدر بها على تحصيل أي حكم أراد وان لم يكن حاصل بالفعل
واطلاق العلم على هذا شأنه في العرف فيقال فلان يعلم علم كذا اذا كان عنده
ما يكفيه في استعمال مسائله بأن يرجع اليه فيستخرجها ولا يراد ان مسائله جميعها حاضرة
عنده على التفصيل فان قيل اطلاق العلم على الملكية انما يتم اذا لم يذكر له متعلق كما هنا
فان لفظ العلم اذا ذكر بالعرض للمتلقي يجوز طلاقه على الادراك وعلى متعلقه وهو المأمور
وعلى الملكية التي هي وسيلة اليه في البقاء بحسب المقام وأما اذا قرن بالمتعلق ينهين الأول
بجواب بأن هذا الاعتراض انما يتم اذا جعل قوله بالأحكام ظرفا لفوا متعلقا بالعلم أما اذا
جعل ظرفا مستقرا على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالأحكام فلا يرد الاشكال ويمكن
اختيار الشق الثاني والتزام تسمية معرفة المقلد بعض الأحكام عن الدليل فقها مع كونه
لا يسمى فقيها فان الفقيه من يكون الفقه ملكة وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكية
(فانها) الفقه أكثره ثابت بالأدلة الظنية كالقياس وغير الواحد والثابت بالظني ظني
فلا يصح أن يقال في تعريفه العلم بالأحكام لأنه لا يصدق على أكثر افراد المعارف أجب
بأن العلم مستعمل فيما ليس بتصور استمهالا شائما فيتناول الظن واليقين وهو المراد
في تعريف الفقه فيكون المراد به الاعتقاد الراجح وهو تعريف أصول الفقه به وجعله عاما
على الفن المخصوص هو القواعد التي يتوصل بها توصل قريبا الى استنباط مسائل الفقه
انواع جمع قاعدة وهي قضية كلية تشمل على أحكام جزئيات موضوعها وطريق
التوصل بهذه القواعد الى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلي
موضوعا وحاله محولا فيصير بذلك قضية صغرى وتجعل القاعدة المأخوذة من علم الأصول
كبرى لها عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الأول من القياس الاقتراني بأن
يقال أقيموا الصلاة أمر بإقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به ينتج أقيموا
الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب
فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية اجتاحت في الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة
كل أمر يفيد وجوب المأمور به التي هي كبرى الدليل وهي قاعدة أصولية ولا بد في صحة هذه
الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو فهو
واجب فيستوقف ذلك على معرفة مسائل النسخ والترجيح والاجتهاد فالمراد بالقواعد
التي يتوصل بها نفسها أو بالمأخوذة منها فقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط وان لم

يتوصل بها نفسها لكن يتوصل بها لها دخل في ثبوته وبما ذكره كذا ان دفع اعتراض من
قال ان بعض مسائل الاصول لا تصلح كبرى كالمسائل المتعلقة بالقيود والشروط وكقولهم
القياس لا يكون ناسخا والاجماع لا ينسخ وعلم ان القواعد الباحثة عن المرجحات وصفات
المجتهد من مسمى الاصول لا يقتضيه علمها والاصول هي العارف بالقواعد الباحثة عن
الادلة وعن المرجحات وعن صفات المجتهد فلا يسمى المرء اصوليا الا اذا عرف هذه الامور
الثلاثة معرفة تصديقية والمجتهد هو العارف بالقواعد الباحثة عن الادلة والمرجحات وتقوم
به صفات الاجتهاد الآتية يقال العلامة الا زيري ماملخصه بن زيادة ايضاح ان القياس الذي
جعل موضوع كبراه الدليل ومحمول كبراه حال الدليل لا ينتج المطلوب الفقهي بل ينتج
أشغال جزئية موضوعه هكذا اقيموا الصلاة يثبت الوجوب لانه أصري مطلق عن قرآن
الندب والنسخ والمعارض وكل أصري هذا شأنه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب فتنتجته
ليست بمطالب فقهي بل قضية شخصية تستلزم من تلك القضية الاصولية والمنتج للمطالب
الفقهي فكذلك هذا الفعل واجب لانه متعلق بأصري مطلق عن قرآن الندب والنسخ
والمعارض الى غير ذلك من القيود والوصاف المعبرة وكل فعل يتعلق بأصري هذا شأنه واجب
فهذا واجب فالقياس المنتج للمطالب الفقهي يكون موضوع كبراه فعلا من أفعال العباد
ومحمول كبراه حكما من الوجوب والحرمه وغيرهما من الاحكام اهـ وقال المرجاني عند
الكلام على قول صدر الشريعة هذا الحكم ثابت بانفسه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب
ليس بمطالب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى
قوله هذا الحكم ثابت في قوة ان الخبيث مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل اهـ فالمطالب
الفقهي هو ثبوت الوجوب لمعلق الامر وهو الصلاة والاستدلال على المطالب الفقهي
بالقياس الاستثنائي نادر ولذا لم يذكره صدر الشريعة ولا ابن الحاجب في مختصره فاذا
أريد الاستدلال به تكون الملازمة بين المقدم والتالي فيه مأخوذة من قواعد الاصول
نحو كلما كان هذا الفعل واجبا فتاركه يستحق العقاب على تركه لكنه واجب ينتج
تاركه يستحق العقاب فالملازمة مأخوذة من مسائل الاصول وهي قولهم الواجب
ما يستحق تاركه العقاب على تركه ونحو ان كان النبيه مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج
فهو حرام وان كان النبيه مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح
قال الاسنوي ماملخصه ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم
المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي وطريق استعماله ان كان المقصود اثبات حكم

يجعل حكم الأصل ملزوما لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلا على الملازمة فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود الملزوم وجوب الملازمة مثاله لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملكه النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما كان فرعاً وجعلنا العلة الجاهزة دليلا على التلازم وإن كان المقصود من الحكم يجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً وتجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضاً مثاله لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ والألزام منتف لا لأنها لا تجب في اللآلئ فالملزوم مثله وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة واحتراز بقوله التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن القواعد التي ليست كذلك سواء كانت لا يتوصل بها إلى شيء لكونها مقصودة لنفسها أو يتوصل بها إلى غير الفقه وفي هذا إشارة إلى أن علم الأصول طريق إلى غيره غير مقصود بالذات لنفسه وهو وصف القواعد بالتوصل المذكور يشعر بمن يداخلة اختصاصها بالأحكام بخلاف قواعد المنطق فإنها غير مختصة به فاندفع الاعتراض بأن التوصل المذكور يكون بقواعد المنطق وأعلم أن لتوصل المذكور يختص بالijtihad لأن المقلد لا يتوصل إلى الفقه بقواعد الأصول وإنما يتوصل بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من أدلة الأحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثهما في مقام كتبنا ومن ذكرهما في كتب الأصول نظر إلى كونهما في مقابلة الاجتهاد لأنهما من أصول الفقه وما يذكر في مباحث الاجتهاد من المسائل الفقهية كمسئلة جواز الاجتهاد على الله عليه وسلم وغيره في عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد ومن المسائل الاعتقادية كقولهم المجتهد فيها لا قاطع فيه مصيب وخاؤ الزمان عن مجتهد غير جائز فهو استطراد لا لأنه ليس من مسائل الفقه وكذلك البحث عن صفات المجتهد والمرجحات بحثاً تصورياً لا لكشف عن ماهياتها والبحث عن ماهية الأدلة السمعية فإنها ليست من مسائل الأصول ومقاصده بالاختلاف وكل مسئلة ذكرت في كتب الأصول لا يبنى عليها فروع فقهية فليست من مسائل الأصول ومقاصده كمسئلة اختلاف في وضع اللغات هل هو الله أو البشر والاختلاف في أن المعلوم مكلف أم لا ومسئلة الحسن والقبح وقوله توصلوا قريبا لهذا القيد وإن كان مستفاداً من بقاء السببية في قولها إلا أنه زيد لزيادة الإيضاح ليخرج به العلم بقواعد العربية والكلام لأنه يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة اللفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب

والسنة ووجوب صدقهما ثم يتوصل بذلك إلى الفقه لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب بل هو بعيد وهو في الحقيقة إلى الواسطة ومنها إلى استنباط الفقه زاد صدور الشريعة على التعريف قوله على وجه التحقيق لا تراجع علمي الخلاف والجدل وعلم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ الأحكام الشرعية المختلفة فيها بين الأئمة أو بعضها بغير الرجوع إلى الشريعة وإيراد الشبهة وقواعد الأدلة وتحرير الأجوبة وهو بيان ذلك أنه لما وقعت المناظرات بين أرباب المذاهب الآخذين بأحكامها احتاجوا إلى قواعد يجمع بها كل منهم على منسبته الشيء قلده وإثبات رأيه في كل باب من أبواب الفقه فالخلاف إما يجيب بحفظ وضعه شرعياً وسائلاً يهدم ذلك والجدل أهم منه فإنه علم يتوصل به إلى حفظ أثر وضع أو هدمه باستعمال الأقيسة الموافقة من المشهورات والمساهبات وزعم بعضهم أن الخلاف والجدل واحد ومثال ذلك لو قال الحنفى المعلن الوتر واجب لوجود مقتضى وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني كما رواه الحاكم رحمه الله فيقول الشافعي المعتز الوتر ليس بواجب لأنه لو ثبت وجوبه لسكان مع المنافى وهو ما في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير فيحتاج المعلن إما أن يجمع بينهما بأن حديث ابن عمر واقعة حال لا تقوم لها فيجوز أن يكون ذلك لعذر أو يرجع حديث الحاكم بأنه قول والقول مقسم على الفعل فاشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها إلى الفقه سواء كان اشتماله على أنها من قواعد أو بطريق التمثيل يصدق على علمهما أنه القواعد التي يتوصل بها إلى العلم ولا شك أن وجود هذه القواعد في هذين الفنين ليس على وجه التحقيق بأن تثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها إلى المحافظة أو المدافعة وما ذكره اندفع الاعتراض بأننا لا نسلم أن قواعد هذين الفنين مما يتوصل به إلى الفقه توحيلاً قريباً وإنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبة علم الخلاف إلى الفقه وغيره على السوية إلا أن الفقهاء لما أكثروا في علم الخلاف من مسائل الفقه توهم أن له اختصاصاً بالفقه ولما ذكرنا حاجة إلى زيادة قيد على وجه التحقيق «وأول من وضع علم الخلاف الإمام أبو زيد البوصفى الحنفى المتوفى سنة ٣٠٠ هـ» زاد جمع من الأصوليين في التعريف عن الأدلة التفصيلية كان الحاجب حيث قال أما بعده لقبها فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها التفصيلية وهو قيد لبيان الواقع لا الاحتراز

هما هو داخل بدون ذكره لأنه لا يوجد علم بقواصل يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها الإجمالية حتى يحترق بذلك التفصيلية منه فلا ضرر في تركه

موضوعه

الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام الشرعية لأنه يبحث فيه عن أعراضها اللاحقة لثباتها وهي كونها مثبتة للأحكام وموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والأحوال المنسوبة إليه والمراد بالبحث عن الأعراض علمها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على نوعه كقولنا الأصل يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه كقولنا العام الذي يخص منه البعض يفيد الظن فجميع مباحث أصول الفقهاء راجعة إلى إثبات الأدلة للأحكام وماله نفع ودخل في ذلك ما يعلم أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا أن موضوع علم الكلام ذات الله تعالى كما هو رأي القاضي الأرموي والموضوع في مسائل علم الأصول هو نوع التلخيص وعرضه ونوع عرضه ونحو لاثباتها ما به إثبات الأحكام الشرعية ولا يفرض عدم حل الإثبات بعينه في مسألة من مسائل هذا العلم وهو نظير هذا ما تقر في المنطق من أن موضوع المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الاتصال إلى مجهول تصوري أو تصديقي مع أنه لا مسألة من مسائله محوطة بالاتصال نفسه وإنما مجهول مسائله ما به الاتصال فإثبات الأعراض الذاتية لنوع الموضوع أو عرضه أو لنوع عرضه وإن كان بحثا عن الأعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث أنها أعراض ذاتية لها بل من حيث أنها راجعة إلى الأعراض الذاتية لموضوع العلم فقوله موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية يحمل تفصيله ما ذكر في أقسام الأعراض الذاتية للأدلة الثلاثة في الأول ما يبحث عنه في هذا العلم وهي كونها مثبتة للأحكام ودالة عليها وهذا يقع محولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا في الثاني ما لا يبحث عنه في هذا العلم بالفصل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه ككونها قطعية أو ظنية خاصة أو عامة راجعة عند التعارض أو محكمة أو مفسرة وهذا يقع أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي يكون علما يفيد الحكم القطعي

والكتاب الذي خص منه البعض يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا انعام يوجب الحكم القمائي وقال صدر الشريعة في التوضيح وقد يقع محمولا
فيها كقولنا المنكرة في موضع النفي عامة اهـ فقلت قيل اذا وقع العرض الثاني
محمولا كان مبدعيا منه فلا معنى لعمده من الاعراض التي لا يبحث عنها يجاب بانه
لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات وأن يكون مقصودا بالذات كما قاله
المرجاني وقال ابن أمير الحاج في التقرير ماملخصه فمفهوم المنكرة في النفي عرض
ذاتي للسبيل والمنكرة مع قطع النظر عن عمومها وهدمه لا تتحقق باسم السبيل اذ
لا بد أن تفيد حكما فالببحث عن عمومها اذا وقعت في سياق النفي بحث أصلي اهـ
(الثالث) ما ليس كذلك ككونها قديمة أو واحدة مفردة أو مركبة مكية أو مدنية
وبما ذكر ظهر وجه ذكرهم الخيفية في الموضوع من انها لبيان الاعراض الذاتية
التي يقع البحث عنها من جهة الأثر الشيء قد يكون له اعراض متنوعة ويبحث
في ذلك العلم عن نوع منها كما هنا فليست قيما للموضوع حتى تكون جزءا منه فالتدفع
الاعتراض المشهور وهو انه اذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث
اثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الخيفية قيما للموضوع فتكون جزءا منه وحينئذ
يلزم تقدمها على نفسها لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا يخفى في أن ما به يعرض
الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على المعارض لأن الموضوع حينئذ هو المقيد فإلم يوجد
المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير المقيد
فلا يبحث في العلم عن عنوان الموضوع أي وصفه السكائن به موضوعا لأن البحث
يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه مع فرض ان العنوان معرف للموضوع
لبحث فيما علم ثبوته أو فجا لم يعلم موضوعيته فلا يبحث في هذا العلم عن جنية شيء
من الأدلة المذكورة لأن كون الاجماع حجة مثلا هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع
العنواني بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخرى من كونه مفيدا
لستدلال من الأحكام مقدما على كذا عند المعارض ومعنى ثبوت الحكم بالدليل قطعي
كان أو ظاهريا ثبوت العلم بالحكم بالعلم بالدليل والدليل في اللغة فاعيل بمعنى فاعل
فكان اسما لفاعل الدلالة كالدال ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم الى الطريق
وفي اصطلاح الأصوليين ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى مطالب خبري
*واعلم ان الدليل عند الأصوليين على المشهور يخص المفرد وعلى هذا يكون معنى

التعريف المفرد الذي من شأنه التوصل بصحيح النظر في أحواله وصفاته الى
 المطالب خبري فالدليل على اثبات وجوب الزكاة آتوا الزكاة لانه يمكن التوصل
 بصحيح النظر فيه بحسب أحواله من كونه أمرا الى هذا المطالب خبري الذي هو
 وجوب الزكاة بأن يقال آتوا الزكاة أمر بايتائها والامر بايتائها يفيد وجوبها فآتوا
 الزكاة يفيد وجوبها فالدليل هو آتوا الزكاة والمطلوب هو الوجوب وللدلالة هي
 النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل أمرا خاليا عن قرينة النسخ والنسخ
 والمراد بالمفرد ما قبل الجملة فآتوا الزكاة وان كان جملة لأنه مفرد لانه محكوم عليه
 والجملة اذا أريد بها اللفظ كانت مفردا أو لانها في معنى المفرد لان الامر بايتاء الزكاة
 عبارة عن معنى آتوا الزكاة فالدليل في عرف أهل الشرع ما يجعل محكوما عليه
 في صغرى الشكل الأولى وهو الأصغر وعلى التحقيق الدليل يعنى المفرد والمركب وعلى
 هذا يكون المراد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه كالمقدمات التي هي بحيث
 اذا رقت أدت الى المطالب خبري والمفرد الذي من شأنه الخ ما تقدم ولا بد في الدليل
 من حيث يتوصل به الى المطالب أعني المحكوم به من مستلزم والا لم ينتقل الذهن منه
 اليه فاذا كان المستلزم وهو الحد الاوسط حاصل للأصغر يكون اللازم لهذا المستلزم
 حاصل له ضرورة فيحصل مطلوب خبري هو النتيجة ووجوب المستلزم وجبت
 في الدليل المقدمتان لتنبئ احدهما عن اللزوم وعلى الكبرى والاخرى عن ثبوت
 اللزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لان النسبة بين طرفي المطالب لما كانت مجهولة
 فلا بد من أمر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما نسبة يعلم
 بسببه النسبة بينهما والا لم يقد الدليل المطالب فالنظر في أحواله انما يكون على وجه
 مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة أي سببها فان قيل المشهور ان الدليل عند
 الاصوليين مفرد فما معنى قولهم وجبت مقدمتان يقال نعم هو مفرد الا أنه لا يمكن
 التوصل به الى مطالب خبري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فن حيث يتعاقب
 به النظر فيه وجبت المقدمتان وأما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل
 من المقدمتين جزء من الدليل عندهم ومن قال من الاصوليين ان الدليل مفرد
 وأدخل الاستدلال في معنى الدليل زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس
 فهو ذاهل لانه مركب فبعض الدليل حيثئذ مركب وقد كان كاه مفردا لان
 الاستدلال كما قال صاحب جمع الجوامع في الكتاب الخامس هو دليل ليس بنص

ولا اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي اه فهو مركب
وهذا الاعتراض لا يرد على صاحب جمع الجوامع اذا حمل قوله في تعريف الدليل
ما يمكن التوصل به الصحيح النظر فيه على ما يقابل النظر فيه نفسه وهو التحقيق
كما تقدم وانعلم ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
امكانه والمراد به الامكان الخاص أي ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى
المطالع ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروريا بل يجوز التوصل وعدمه
لان أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بان حصول النتيجة بعينه النظر
الصحيح إنما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري ويصح ارادة الامكان العام
المقتضي بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس
بضروري سواء كان التوصل به ضروريا أو بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء
أو بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة وتعرف الدليل
بما ذكر يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل
بالامكان العام أو الخاص فاندفع الاعتراض بان الامكان العام والخاص من جهات
القضية ولا قضية هنا والمراد بصحة النظر أن يكون النظر فيه من الجهة التي من
سأها انتقال الذهن بسببها الى المطالع وهي وجه الدلالة فالنظر الفاسد ما انتفى
وجه الدلالة عنه والمراد بالنظر المأخوذ في التعريف الفسار بقطع النظر عن قيده
والمراد بالمطالع الخبرى هو التصديق المحتمل للصدق والكذب واحتار به عما يمكن
التوصل به الصحيح النظر فيه الى مطالب تصويري فانه لا يسمى دليلا بل يسمى قولا
شارحا ومعنى الوصول بالنظر الصحيح الى مطالب خبري علمه أو ظنه فالوصول
ممنوي لاحسن والنظر هو الفسار في حال المنظور فيه ليؤدي الى المطالع وتعرف
الدليل بما ذكر يشمل القطعي المقيس للقطع ويسمى عقليا محضا كقولنا في الدلالة
على حدوث العالم متغير وكل متغيرات والظني كالقيم الرطب الموصل بصحيح
النظر في حاله الى ظن وقوع المطر واذا كان الاستدلال بالمعول على العلة كاستدلال
بالحي على تعفن الاخطاط يسمى الدليل برهانا انيا ويسمى عكسه وهو الاستدلال
بالعلة على المعول تعليلًا وبرهانا ليا

أقسام الدليل

يقسم الدليل عند الأصوليين الى دليل تفصيلي وهو المختص بمسألة معينة كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والى دليل اجمالي وهو الكلّي الذي لم يمين فيه شيء خاص كقولنا الامر للوجوب وعلم ان الأدلة الاجمالية كما تطلق على الكتاب والمسنّة وباقي الأدلة تطلق أيضا على مسائل الاصول وقواعده واطلاق الأدلة على الكتاب ونحوه انما هو باعتبار أوصافها من كونهها أمرا أو نهيا ونحو ذلك مع ما ينضم اليها من محمولاتها الجزئية التي هي أوصافها حتى يصير المجموع قضية صغرى قائلة أقيموا الصلاة أمر مطلق ولا بد أن تضم اليها الكبرى التي هي القاعدة الاصولية القائلة كل أمر للوجوب فجعل مطلق الأمر دليلا اجماليا باعتبار ما ينضم اليه من المحمول الكلّي وجعل نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا باعتبار ما ينضم اليه من محموله الجزئي وكل منهما دليل بالقوة لا بالفعل ولا يصير دليلا بالفعل الا بعد أن تضم القضية الجزئية موضوعا ومحمولا صغرى القياس الى القضية الكلّية محمولا وموضوعا كبرى القياس فمسائل الاصول وان كانت في الواقع بعض الدلائل العقلية لا ينافي أنها تسمى أدلة اجمالية باعتبار دلالتها بالقوة كما سمينا نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا وان كان هو في الواقع بعض الدليل بالفعل فقوله تعالى وأقيموا الصلاة مثلا ليس هو الدليل بمجرد بل هو في الحقيقة جزء من الدليل لانه موضوع الصغرى فيه والامر ليس هو الدليل الكلّي بمجرد لانه في الحقيقة موضوع الكبرى والدليل الحقيقي هو أقيموا الصلاة أمر باقامة الصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به ينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسئلة فقهية واحتاجت في الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة كل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به التي هي كبرى الدليل وهي مسئلة اصولية والصغرى جزئي من جزئياتها وموضوع الصغرى جزئي من جزئيات موضوع الكبرى وتسمية نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا ونحو الامر دليلا اجماليا مبني على التسامح لأن نحو أقيموا الصلاة انما يصير صغرى الدليل بعد حل حاله عليه وصيرورته قضية والا فهو موضوع الصغرى وكذا نحو الامر انما يصير كبرى الدليل بعد حل حاله عليه وصيرورته قضية

كافية يندرج في موضوعها موضوع الصغرى والا فهو موضوع الكبرى والقضيتان بعد التركيب الخاص هو الدليل المنتج فكل منهما بعض السليل لاتمام السليل ولما كانت الكبرى هي المسائل التي انبنى عليها استنباط الفقه فكانت أصوله ومبتهناه والتغاير بين الأدلة الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لبالذات لانهما شيء واحد له جهتان فاقسموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هي كونه أمرا وجهة تفصيل هي كون متعلته خاصا وهو إقامة الصلاة فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى وفي الفقه باعتبار الجهة الثانية وبما ذكره اندفع الاعتراض الوارد على تعريف صاحب جمع الجوامع حيث قال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية بان الأدلة الاجمالية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل لان الأدلة عند الاصوليين مفردات فهو تعريف بالمباين على ان مسائل الاصول ليست أدلة اجمالية بل هي كبريات الأدلة التفصيلية فارادة مسائل الاصول من الأدلة الاجمالية بعيد كما ذكره السطار فادلة الفقه الاجمالية المبحوث عنها في هذا الفن هي الموضوع والفضايا التي يبحث فيها عن أحوال تلك الموضوعات نفس أصول الفقه فقولنا الامر للوجوب قاعدة من أصول الفقه موضوعها الامر للمطابق من خصوص المتعلق ومجموعها كونه للوجوب والامر هو موضوع الفن لانه نوع من أنواع الكتاب كما تقدم

ويقسم السليل أيضا الى قطعي وظني ويسمى الظني أمانة بفتح الهزة وعامة وقد جعل الآمدي في الاحكام المخصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من السليل الظني وتبعه الحلبي في شرح جمع الجوامع وهذا مذهب جمهور الاشاعرة والمعتزلة لانهم قالوا ان الأدلة العقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء كل معنى وعلى العلم بان هذه المعاني مرادة له عليه السلام والعلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف وأصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الآحاد لان من جمعها الى أشعار العرب وأقوامها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وغرونها ثبتت بالاقية وكل من رواية الآحاد والاقية يفيد الظن والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعا بازائها في زمنه عليه السلام الى معاني أخرى لانه على تقدير النقل يكون المراد بها المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نعلمها الآن وعلى عدم الاشتراك

اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه وعلى عدم الجواز لأنه على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا وعلى عدم الاضمار لأنه لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعلى عدم التخصيص لأنه على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعلى عدم التقديم والتأخير لأنه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه وكل واحد مما ذكر لا يجزم بانتفاءه لجوازه في الكلام بحسب نفس الأمر بل غاية الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل العقلي لأنه لو وجد لقسم على الدليل النقلي قطعا بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر بمثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فإنه يدل على الجالس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجالس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجلس الجالس على العرش كناية عن الملك وإنما قدم المعارض العقلي على النقلي لأنه لا يمكن الحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا يمكن الحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقدم ما يقتضيه النقلي على ما يقتضيه العقلي بإبطال الأصل بالفرع فإن النقلي لا يمكن اثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه هو العقل فهو أصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه والعلم بعدم المعارض العقلي ليس بعملي لأن غايته عدم الوجدان وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق أن الأدلة النقلية تتوقف دلالتها على أمور عشرية ظنية والموقوف على الظني ظني فلا يوجب اليقين وذهب الحنفية أن الأدلة النقلية قد تفيد القطع واليقين فإن المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس والسجرات ومقادير الزكاة لأن عدم القول بإفادته اليقين يؤدي إلى الكفر فإن وجود الأنبياء ومجراتهم لا تثبت سيما في زماننا إلا بالنقل المتواتر فإذا لم يوجب يقينا لا تثبت في زماننا نبوتهم وذلك كفر باطل والحق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة ثقاة اليقينة على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة

لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والاسم وغيرها فانها معاومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرينة كمنقلها اليها تواتر تحقق العلم بالوضع والعلم بكون معناها مرادا للشارع وانتفتت تلك الاحتمالات التسعة ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد ونحوها توجب القطع فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بما ذكرتم لسكن احتمال المعارض العقلي قائم قلنا لا خفاء في انتفائه في الامور الشرعية لانه لا مجال للعقل فيها فلا يتصور المعارض من قبلة فيها ونفيه من قبل الشارع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله وبما ذكر يكون الدليل الشرعي عندنا نوعين قطعي وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وظني وهو خبر الآحاد والقياس وينقسم الدليل باعتبار الدلالة والثبوت الى أربعة أنواع * الأول قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة أو المحككة والسنة المتواترة ويثبت به الفرض والحكمة * الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة * الثالث ظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية ويثبت بهما الوجوب وكراهة التحريم * الرابع ظني الثبوت ظني الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية ويثبت به السنة والاستحباب وكراهة التنزيه * قال صاحب قمر الاقمار موضوعه الأدلة فقط والأحكام انما تذكر في الاصول استطرادا لأن الظاهر أن الأصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المسلول والدلالة حال الدليل وهذا هو الحق فانه لو قيل بموضوعية الأحكام من حيث انها تثبت بالأدلة فليقل بموضوعية المسكف والمجتهد فانهما يذكران في الأصول من حيث انه يتعلق بهما الأحكام المثبتة بالدليل السمي والفرق تحكم اه * قال صاحب التقرير ماملخصه المقصود بالذات أحوال الأدلة من حيث دلالتها على الأحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هي موضوع العلم بالحققة والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجع اليها والبحث عن أحوال الأحكام لم يقع الا باعتبار كون أحوال الأحكام ثمرة أحوال الأدلة فدكرها فيه للاحتياج الى تصورها ليمكن من اثباتها أو نفيها لا لكون الأحكام موضوعا له أيضا اه * وقيل موضوعه الأدلة والأحكام لان جميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام

وثبوتها بها بمعنى أن جميع محمولات مسائله الاثبات والاثبات وماله نفخ ودخل في ذلك
وصححه السمع في التاويح ونقل عنه أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لأن من
جعل الموضوع الأدلة جعل مباحث الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال
الأدلة من حيث الاثبات تقلباً لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الأحكام من
حيث الثبوت جعل مباحث الأدلة من حيث الاثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من
حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الأمرين حاول التوضيح والتفصيل
بوقيل موضوعه الأدلة والاجتهاد والترجيح وعلى هذا القول ترجع مباحث الأحكام
إلى الأدلة لأن معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم
والبحث عن الترجيح بحث عن أعراض الأدلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض
عند التعارض أو تساقطها به لعدم المرجح والبحث عن الاجتهاد باعتبار أن الأدلة
أما يستنبط المجتهد منها الأحكام لا غيره وهذا ذكر يعلم أن المسائل السكينة المتعلقة
بالمرجحات وصفات المجتهد من مسائل الأصول لأن المجتهد لا يستطيع أخذ الحكم
الفقهى من الدليل التفصيلي عند معارضة دليل تفصيلي آخر إلا إذا رجع إلى
القواعد المتعلقة بالدليلين وقواعد المرجحات المتعلقة بهما عند التعارض مثله يرجع
المجتهد إلى قاعدة كل أمر للوجوب فإنها إذا جعلت كبرى للصغرى وهي أقيموا
الصلاة أمر أفادت وجوب الصلاة فإذا رجع المجتهد أيضاً إلى قاعدة كل نهى للتحريم
وجعلها كبرى للصغرى هي نهى الخائض عن الصلاة أيام حيضها وقال نهى
الخائض عن الصلاة أيام حيضها وكل نهى للتحريم فنهى الخائض عن الصلاة أيام
حيضها للتحريم وجد أن هذين الدليلين التفصيليين متعارضان فيحتاج إلى الترجيح
فيرجع إلى القواعد التي تذكر في باب الترجيح فهو الخائض يقدم على العام فيقدم
دليل التحريم لأنه خاص ببعض الأشخاص والأحوال على دليل الوجوب الذي
هو عام في جميع الأشخاص والأحوال فمعرفة المجتهد أن الدليل الذي يجب العمل به
هو الراجح دون المرجوح تتوقف على مسائل المرجحات فمباحث الاجتهاد والترجيح
ليست بحثاً عن أحوال الأدلة بل مما يتعلق بها ولذا قال صدر الشريعة ما يتعلق
بالأدلة الأربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه أه

(فائدة هذا الفن)

الاقتدار على معرفة الاحكام الشرعية التي يترتب عليها الفوز بالسعادة الدنيوية والاخرية واجتهد بهذا الفن يستنبط الاحكام الشرعية من أدانها والعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد يازه معرفة مأخذ المجتهدين حتى اذا عرضت عليه حادثة لم ينص عليها امامه أمكنه معرفة حكمها تخرجها على القواعد التي دونت في علم الاصول واذا روى عن الامام رأيان أمكنه اختيار الرأي الذي ينطبق على قواعده فكل عالم ومفت محتاج الى هذا الفن

(استمداد هذا العلم)

من ثلاثة أشياء * الاول علم الكلام لتوقف العلم بكون أدلة الاحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصدق رسوله عليه السلام فيما جاء به وهما مبینان في علم الكلام * الثاني الاحكام السككية اللغوية التي استخرجها أهل هذا العلم من اللغة العربية باستقراءهم اياها افرادا أو تركيبا ولم تكن مدونة قبل تدوين هذا العلم وذلك كالعموم والخصوص والتباين والترادف والحقيقة والمجاز لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عن بيان * الثالث الاحكام الشرعية كالوجوب والتحريم من حيث تصورهما لان مقصود الاصول من الاصول اثبات الاحكام أو نفيها من حيث انها مدولة للأدلة الشرعية ومستفادة منها كما ان مقصود الفقيه من الفقه اثباتها أو نفيها من حيث تعلقاتها بفعل المكلف وهي تقع جزأ من محمولات مسائلهما كقولنا الامر بالوجوب والتر واجب فان معنى الاولى انه دال على الوجوب ومفيدة ومعنى الثانية ان الوتر متعلق بالوجوب وموصوف به فوقع الوجوب جزأ من المحمول فيها لان نفس المحمول والحكم بالشئ نفيا أو اثباتا فرع تصوره بسائر أجزائه وظاهر أن استمداد الفقه لها من علم الاصول لسبقه عليه في الاعتبار لكونه فرعا عليه وان لم يدون مستقلا قبل تدوينه فان أول من دون الفقه ورتب كتبه أبو حنيفة رحمه الله تعالى قال ابن أمير الحاج في التقرير ماملخصه وقول تاج الدين السبكي ان علم الاصول ليس علما برأسه بل هو ابعاض عام جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل ليس بحق وذكر تفاصيل

مباحث السنة كالأحوال الراجعة إلى مذهب الحديث أو طريقه وعدالة الراوي وجرحه في علم الأصول كما في علم الحديث لا يوجب استمداده إياها من علم الحديث بل هي من مباحثه بالاصالة أيضا والجدل المذكور فيه أعني كيفية الإيراد على الأقيسة الفقهية ذوات العلل حادث بحسبه فان أفرد هذا الجدل فكالفرائض بالنسبة إلى الفقه ومباحث الاجماع والقياس ظاهر كونها مختصة به ولا يعلم علم من العلوم المسونة كنفيل بها سواه وأما الكلام فليس في الأصول منه إلا مسألة الحاكم فانها من العقائد الدينية وما يتعلق بها من مباحث الحسن والقبح لكون ذلك وسيلة إلى ماهو من العقائد الدينية فلما حقق بها لأنها من المقدمات لهذا العلم لانه وأما الفقه فليس في الأصول منه إلا ماهو ايضاح لقواعده في صورة جزئية فظهر أن هذا العلم مستقل برأسه غير مستمد من علم مبدون قبله

(واضمح هذا الفن)

يقال ان أول من دون في أصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام الشافعي رحمه الله تعالى صنف فيه كتاب الرسالة وأصول الفقه سابق في الاعتبار على الفقه لكونه قرعا عليه وان لم يدون مستقلا قبل تدوين الفقه وأول من دون الفقه أبو حنيفة رحمه الله تعالى اه ملخصا من شرح التحرير وأبو حنيفة وأصحابه هم السابقون في الفقه وهم أصحاب الحديث والرأي لا تقامهم معرفة الحلال والحرام واستخراجهم الأحكام من النصوص ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث ونسبوا أبا حنيفة وأصحابه إلى الرأي وقال خصومهم انهم كانوا أصحاب الرأي دون الحديث بقصصون أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيتهم قباله والا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه قال محمد رحمه الله تعالى لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث والمعنى ان الحديث لا يستقيم إلا باستعمال الرأي فيه بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام ولا يستقيم العمل بالرأي والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه فالحديث غير الفقيه يغاط كثيرا فقد سئل واحد من أهل الحديث عن صبيين ارتضا لبن شاة هل تثبت بينهما الحرمة بالرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على

الآخر فأخطأ لقوات الرأي وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية وذلك انما
يثبت بين الأدمين لا بين الشاة والأدعي والفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس
في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه يفتي
بالفساد وكذلك الرأي يقتضي أن لا تنتقض الطهارة بالقهقهة في الصلاة لأنها ليست
بمخرج نجس وليست بمحدث خارج الصلاة لكن ثبت بجديد الاعتراي انها محدث
فوجب تركه به لا يقال ان قول محمد لا يستقيم الحديث الا بالرأي ولا الرأي الا
بالحديث فيه دور فيكون باطلا لا نقول معنى الدور أن يكون كل منهما في وجوده
مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الحجر الا بالغيب ولا يوجد الغيب الا بالحجر وما هنا
ليس كذلك لأن الرأي ليس مفتقرا في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي
ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في أمر آخر هو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة
كاملة ذات وصفين بفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هنا من الدور
في شيء كما يقال لا يصير السكر مكنتجينا الا باخل ولا يصير اخل كذلك الا بالسكر
فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته مكنتجينا لافي وجوده فكذا
ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأي لاثبات الحكم الشرعي ولا
الرأي الا بالحديث لاثبات الحكم أيضا وليس فيه دور كما ترى اه ما يخصنا من
كشف الأسرار على أصول البزدوى وقد ألف في أصول الفقه جمع من الحنفية
منهم الامام أبو بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٠٧ هجرية والامام عبيد الله
ابن عمر أبو زيد الدبوسي المتوفى ببخارى في سنة ٤٣٥ وشمس الأئمة محمد بن
أحمد السرخسي المتوفى في سنة ٤٣٨ والامام غفر الاسلام على بن محمد البزدوى
المتوفى في سنة ٤٨٢ واختصر كتابه الامام عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي
المتوفى سنة ٧٩٠ وسمى مختصره المنار وعليه شراح كثيرة وألف الامام صدر
الشرعية عبيد الله بن مسعود المتوفى في سنة ٧٤٧ كتاب التفتيح وشرحه
بشرح سماه التوضيح وقد خلاص في كتابه أصول البزدوى والمختصر ابن
الحاجب وألف الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشوبري بابن الحسام السكندري
المتوفى في سنة ٨٦٩ كتابه المسمى بالتحجير وشرحه تلميذه شمس الدين محمد
الشوبري بابن أمير الحاج المتوفى في سنة ٨٧٩ بشرح سماه التقرير والتحجير وألف
الامام محب الله بن عبد الشكور المتوفى في سنة ١١١٩ مسلم الثبوت وألف

فيه من علماء الشافعية الامام أبو الطمسين البصري المتوفى في سنة ٢١٣ هـ كتاب المعتمد والامام أبو المعالي عبد الملك الجويني المعروف بامام الحرمين المتوفى في سنة ٥٠٥ هـ كتاب البرهان والامام أبو حامد بن محمد الغزالي المتوفى في سنة ٥٠٥ هـ كتاب المستصفى ثم اختصر هذه الكتب الثلاثة نحر الدين محمد بن محمد الرازي المتوفى في سنة ٦٠٦ هـ وجعلها كتابا واحدا سماه المحصول والامام أبو الحسن علي المعروف بسيف الدين الآمدي المتوفى في سنة ٦٣١ هـ اختصرها أيضا وجعلها كتابا واحدا سماه الاحكام في أصول الأحكام واختصر المحصول تاج الدين محمد بن الحسن الارموي المتوفى في سنة ٦٥٦ هـ في كتاب سماه الحاصل واختصر المحصول أيضا محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى في سنة ٦٧٣ هـ وسمى مختصره التحصيل واختصر الحاصل القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وسمى مختصره المنهاج واختصر كتاب الاحكام أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٩ هـ وسمى مختصره منتهى الوصول والأصل في علم الأصول والجدل ثم اختصره في كتاب سماه مختصر المنتهى وهو متداول الآن وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتابه المسمى جمع الجوامع وهو متداول بين الأزهريين

(بحث في المبادئ اللغوية)

اعلم انه لما كان كل واحد من الناس محتاجا في تحصيل المساعدة اللغوية والأخرى الى مساعد له من أبناء نوعه يساعده على مقصوده وهذه المساعدة لا تصور الا بتعريف بعضهم بعضا مافي ضمائرهم من الأمور المتعلقة بأمر المعاش والمعاد وأخف ما يكون من ذلك الألفاظ المستهوانة فمن لطف الله تعالى بعباده احداث اللغات واللفظة هي الألفاظ الموضوعة للعاني والمراد باللفظ ما يشمل المقصر كالضمير المستتر ويدخل في اللفظ المفرد والمركب والمراد بالوضع ما يشمل الشخصيات والنوعى والمراد بالمعنى ما يعنى ويقصد من اللفظ سواء كان معنى أو لفظا وترج اللفظ المهمل لأنه لم يوضع لمعنى ودلالته على حياة التسكيم عقلية فسقط اعتراض الناصريان الألفاظ المهمة لا على معنى حياة اللفظ بل على المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ قلنا بل هو ما يفهم أو يدأمل اهـ ولا خلاف في أن الواضع لاسماء الله تعالى المتلقات من السمع

والأسماء الملائكة هو الله تعالى ولا خلاف أيضا في أن وضع الاعلام الشخصية من وضع البشر لأنها حادثة بأعمالهم أياها ومواضعهم عليها لا بالقول لأن لكل واحد أن يسمى نفسه وفريسته وعلامته بما شاء وهو الخلف إنما هو في الواضع لأسماء الأجناس وأعلامها فقل ان الواضع هو الله تعالى وعلمها لعباده بالوحي الى بعض أنبيائه واليه ذهب الاشعري وأتباعه ونسبه ابن السبكي للجمهور واستدل أهل هذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها أي الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لأن كل منها اسم أي علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ للفتحة فلا ينزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالأسماء مقابل الافعال والحروف فالجواب تام أيضا لأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونهما متعسر أو متعسر وهذا القول يعرف بالمذهب التوقيفي وقيل ان الواضع هو البشر ثم عرف الباقون بتعريف الواضع بالإشارة بخذ هذا الكتاب أو غيرها كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن فيها خبره فإنه يعرف بذلك أن الكتاب اسم لهذا الشيء المخصوص كافي لتعليم الاطفال فاندفع الاعتراض بأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لتلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ ويسمى هذا القول بالمذهب الاصطلاحي وهو قول أكثر المعتزلة واستدل أهل هذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أي بلغة قومه الذين هو منهم وإطلاق اللسان على اللغة مجاز من اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مراد هنا بالاجماع ووجه الاستدلال ان الآية دلت على نسبة اللغة اليهم وانها سابقة على الارسل فيتعين أن تكون بوضعهم لانها النسبة الكاملة فنبت ان الواضع هو البشر وأجيب عن الاستدلال بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء بان المراد بالتعليم الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم أو تعليم ما سبق وضعه والمراد بالأسماء المسميات بدليل قوله ثم عرضهم أو يقال يجوز أن يراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها مثل أن يعلمه ان الخيل للركوب والثور للحث الى غير ذلك وأجاب عن ذلك أصحاب القول الأول بان هذه الاحتمالات بعيدة لأن المتبادر من تعليم الله تعالى آدم الأسماء تعريف الله إياه الالفاظ الموضوعه لمعانيها وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام ولا يصار الى خلاف الظاهر الا بدليل كالاجماع في وعلمناه صنعة لبوس ولم يوجد هنا وما قيل ان المراد بالأسماء حقائق الأشياء وخواصها منقطع لأن الله تعالى أمر الملائكة بالإنباء على

سبيل التبكيث والاظهار لجهزهم عن القيام به وأضاف فيه الأسماء الى هؤلاء وهي
المسميات ومعلوم انه ليس المراد بها هذا المسميات لما يلزم من إضافة الشيء الى
نفسه وإنما المراد بها الألفاظ الدالة عليها فكذا الأسماء التي هي متعلق التعليم
ويكون في الآية استخدام فالمراد بالأسماء في وعلم آدم الأسماء الألفاظ والضمير
في قوله ثم عرضهم راجع الى الأسماء مراداً بها المسميات وقيل القدر المحتاج اليه
منها في التعريف وقع بالتعليم من الله تعالى والباقي محتمل لأن يكون بالتوقيف
أو بالاصطلاح لعدم الحاجة اليه فلا يدعو الى الاصطلاح * وقيل القدر المحتاج اليه
اصطلاحى وغيره محتمل * وقيل يجوز كل واحد من هذه الأقوال من غير جزم
بأحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المصنوع واحتج أهل هذا القول بان الأدلة
التي استدل بها القائلون لا تفيد القطع (تنبيه) لا ينبغي على هذا الخلاف حكم وأن
ذكرها في الأصول فضول

(بحث في بيان المعنى الموضوع له اللفظ)

اعلم ان المعنى الموضوع له واحد بالذات والخلاف انما هو في انه هل الوضع له
من حيث وجوده الذهني أو الخارجى أولاً من حيث شئ فقول ان المعنى الموضوع
له اللفظ الذهني دائماً سواء كان له وجود في الذهن بالادراك وفي الخارج بالتحقق
والثبوت في نفس الأمر كإنسان فإن معناه وهو الحيوان الناطق متحقق ذهنياً وهو
ظاهر وخارجاً بناء على ان السكلى يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته والحق انه
لا يتحقق فيه والا لسكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه لا اشتراك أو كان له وجود
في الذهن لافي الخارج كبحر زئبق فانه لفظ دال على معنى معدوم فلا تتأتى فيه
الأقوال لانه لا وجود له في الخارج وسواء كان اللفظ مفرداً أو مركباً وهذا القول
اختاره الامام الرازى * وقيل المعنى الموضوع له اللفظ هو الموجود الخارجى وظاهر
أن هذا فيما لعناه وجود ذهنى وخارجى لاذهنى فقط ونسب هذا القول الى أبى
اسحق الشيرازى * وقيل اللفظ موضوع للأعم من الذهني والخارجى فإنسان مثلاً
موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجوداً في الذهن أو في الخارج
والوجود ذهنياً أو عينياً خارج عن مفهومه زائد عليه ورجح هذا القول الاصفهاني
وقيل اللفظ في الاعلام الشخصية موضوع للمعنى الموجود الخارجى وهو المسهمى

المتشخص في الخارج فان قيل ان الوضع للمشي فرع تصوّره فلا بد من استحضار صورته في ذهن عند ارادة الوضع فما رضع له اللفظ هو الصورة الذهنية لا العينية ويوجب بان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجى فالصورة الذهنية آلة للملاحظة الموجود الخارجى لأنها هي الموضوع لها * وأما علم الجنس كاسماء فهو موضوع للحقيقة المتعده في ذهن واللفظ في غير الاعلام الشخصية والجنسية موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كل أفراد خارجية أو ذهنية وهذا القول هو الذي اختاره السكّال ابن الهمام وفي اسم الجنس كأسماء متعده بان * الاول انه موضوع للماهية مع وسيلة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا وهو مذهب الزنخشرى ورجحه السكّال فالوضع له على هذا هو الماهية بشرط شئ * الثاني انه موضوع للماهية من حيث هي ورجحه السيد فالوضع له على هذا هو الماهية لا بشرط شئ

(بحث في بيان طرق معرفة اللغة)

أهمل أن الطريقة التي بها نقلت اللغة اليها النقل لأنها أمور وضعية لا يستقل العقل بأدراكها وطريق معرفتها تنحصر في ثلاثة (الأول) النقل بطريق التواتر كالسما والارض لمعانيها المعروفة وأكثر ألفاظ القرآن لمعانيها وأكثر ألفاظ الأحاديث النبوية مما ثبت للغة العربية بالتواتر (الثاني) النقل بطريق الأحاد كإخبارهم بان القرآن يضم القاف وتشهيد الرأسم للبرد (الثالث) استنباط العقل بواسطة النقل وذلك بان يقال أجمع المعارف بان في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون يصح الاستثناء منه ولا يحصر فيه وكل ما يصح الاستثناء منه مما لا يحصر فيه فهو عام ينتج أجمع المعارف بان عام فالصغرى عقلية يشهد بنقلها القرآن والكبرى عقلية لأنه معلوم عقلا ان الاستثناء اخراج الأمر الذي لو لم يكن الاستثناء لازم دخوله في المستثنى منه وإنما قيدنا موضوع الكبرى بقولنا مما لا يحصر فيه ليخرج اسم العدد نحو له على عشرة الا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام كما سيأتى واللغة المعروفة بهذا الطريق ما صدقات موضوع نتيجة القياس المذكور كالرجال يعرف به انه موضوع للمعوم والفرق بين مامعنا وبين ماسيأتى من أن اللغة لا تثبت بالقياس ان مامعنا استنباط وصف لاسم بقياس منطقي وماسيأتى اثبات اسم

(بحث في أن القياس تثبت به اللغة أم لا)

اعلم أنه لا خلاف في الاعلام لكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها والقياس لا بد فيه من معنى جامع ولا فيما ثبت تميمه بالنقل كالرجل وأسماء الصفات كالعلم فان مسمى الرجل الذكر البالغ من بنى آدم ومسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق في كل من قام به الذكورة والبلوغ والعلم فكان اطلاق اسم الرجل والعالم عليه ثابتا بالوضع لا بالقياس أو الاستقراء من اللغة كرفع الفاعل لانه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه من العرب لم يكن قياسا لاندراجه فيها * فان قيل رفع الفاعل من المعاني لانه كيفية اللفظ فليس من اللغة التي هي ألفاظ موضوعة للمعاني * يجاب بان التحقيق ان الاعراب لفظي وانه عبارة عن الحركات وهي أحرف صغيرة تأتي بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضي * سلمنا انه معنوي فالمراد كالفاعل من حيث رفعه وانما الخلاف فيما اذا كان الاسم موضوعا لمسمى ثم رأينا فيه معنى يناسب أن يكون سببا لتسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى في مسمى غيره فهل يسمى ذلك الاسم الى الغير أيضا حكما على اللغة أم لا وذلك كالماء الذي هو ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة على النبيذ المسكر كما يطلق على النبيذ من ماء العنب المذكور الخافاه به في الاسم المذكور لوجود المعنى الذي هو التخمر للعقل وهو تغطيته المشترك بينهما الذي دامت التسمية للمسمى معه وجودا وعندما فان التخمر للعقل مالم يوجد في ماء العنب لا يسمى خرا بل عسيرا أو خلا وإذا وجد فيه سمي به وكالمسارق فإنه اسم لمن يأخذ مال الحي خفية فهل يطلق على النباش الذي يأخذ كفن الميت خفية لوجود الاخفاء خفية فيهما أم لا ولا خلاف في جواز الاطلاق مجازا والمشهور ان في هذه المسئلة قولين * أحدهما ان القياس ليس طريقا مثبتا للغة قال الآمدي والمختار انه لا قياس وذلك لانه اما أن ينقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر أو لانه تعسر من العنب خاصة أولم ينقل شيء من ذلك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتمعية تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من انهم وان كان الثالث

فيحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التسمية دليلا على التسمية ويحتمل أن لا يكون دليلا فليس أحد الأمرين أولى من الآخر فالتسمية تكون ممنوعة أم وهذا القول مذهب عامة الخنافية وقول أكثر الشافعية منهم امام الحرمين والفرازي
 * ثانيهما ان القياس مثبت للغة لأن الاسم دار مع الوصف في الأصل وجودا وهما والصوران يفيد ظن العلية فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم فيسمى النبيذ خرا * وأجيب عن هذا من جهة النافين بان دوران الاسم مع الوصف وجودا وهما لا يدل على كونه هلة وهو منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة والفرس الأسود أدهم ومع ذلك لم يسموا الفرس أو الجمل لطوله نخلة ولا الانسان المسود أدهم * واستدل المثبتون بان الامام الشافعي رحمه الله تعالى سمي النبيذ خرا وأوجب الحد بشربه وأوجب الحد على النباش قياسا على السارق وأوجب الحد على الاواط قياسا على الزاني * وأجيب عنه بان تسمية الشافعي رحمه الله النبيذ خرا لم يكن في ذلك مستقنا الى القياس في اللغة بل الى قوله عليه السلام ان من القر خرا وهو ثوبيف لا قياس وبان ايجاب الحد في النباش لم يكن ليكون النباش سرقة وبان ايجاب الحد في اللواط لم يكن ليكون اللواط زنا بل مساواة النباش للسرقة واللواط للزنا في المفصلة المناسبة للحد وهذا القول اختاره ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والامام الرازي وثمره الخلاف تظهر في الحدود فالقائل بالقياس يجوز التسمية ويثبت حد الخمر والسرقة والزنا في شارب النبيذ والنباش واللاواط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لايجوز التسمية ولا يثبت الحدود المذكورة فيها لعدم تناول النصوص لها ومن قال منهم بالحد في النبيذ مثالا احتاج الى قياسه على الخمر شرعا أو الى دليل من السنة

(بحث في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب)

اللفظ ان قصده بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد وعلى هذا فعبارة الله ان جعل هاهنا على شخص كان مفردا وان قصده به النسبة الى الله تعالى بالمعبودية كان مركبا لدلالة أجزائه على أجزاء معناه * والمفرد اما أن يكون لفظه واحدا ومعناه واحد أو متعدد * واما أن يكون متعددا ومعناه واحد أو متعدد فالاقسام أربعة

﴿ الأول اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد ﴾

ان كان معناه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه كزيد يسمى جزئياً حقيقياً وجزئياً شخصياً ويسمى عاماً اذا كان اللفظ وضع لمعين لا يتناول غيره * واعلم ان فهم المعاني من الألفاظ انما يكون بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعاني متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزاً معهوداً عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وان لم يلاحظ معناه فهو ذكره لأن المعاني كلها بالنسبة للواضع متساوية لا فرق بين معرفتها ونكرتها لأن الوضع لشيء يقتضى تعيينه والمراد بالوضع المأخوذ في تعريف العلم ما يشمل التحقيق والحكمى فيه فيدخل العلم بالغلبة لأن غلبة استعمال المستعملين تنزل منزلة الوضع والمعرف بلام الحقيقة وان صدق عليه انه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها كما في قوله تعالى وأخاف أن يأكله الذئب الا أنت ذلك حاصل من وضعين فاسم الجنس كذئب موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف ولام التعريف وضع المفهوم كما هو تعيين مداخله ومجموعتهما موضوع بالوضع التركيبي لمعين عند السامع هو مفهوم مداخله وهو الذئب الواحد بالاتفاق في هذا المثال فلا يدخل في تعريف العلم بهذا الاعتبار اذ المعنى العلم هو اللفظ الذى وضع وضماً واحداً لمعين لا يتناول غيره والمعرف بلام الجنس ليس كذلك فقط ما اعترض به السلامة الناصر على المحلى في شرح جمع الجوامع * فعلم الشخص ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له والمراد بالمعين في الخارج المعين ولو في الجملة فيدخل في ذلك أسماء القبيلة والبلدان التى لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد وكذلك الاعلام الموضوعات للولود الغائب واستعمال العلم على الصغير بعد كبره لأن تبدل الشخصيات أى الطول والقصر والبياض وغيرها لا يوجب تبدل الشخص لأنها أمارات الشخص لا موجباته * وعلم الجنس ما وضع للماهية المستحضرة في الذهن من حيث ملاحظة تعيينها كأسماء علم السبع أى لماهيتها الحاضرة في الذهن واسم الجنس وضع لها لامن هذه الحيثية كأسماء السبع من غير ملاحظة تعيينها في الذهن ولا فرق بين علم الجنس واسم الجنس في الاستعمال فيقال أسد أجراً من نعاله كما يقال أسامة أجراً من نعاله والمراد بالجنس الجنس اللغوى وهو مطلق الأصركلى فيشمل النوع فان الأسد للحيوان المفترس نوع لا جنس وان كان

يصح أن يشترك فيه كثيرون سمي كليا سواء وقعت الشركة فيه بالفعل كالكوكب
والإنسان أو لم تقع بان امتنع وجود فرد مطابق لعنايه في الخارج كالجمع بين الضدين
أو أمكن ولم يوجد فرد منه فكيف من ذهب أو أمكن ولم يوجد منه الا فرد واحد
كالشمس والقمر واعلم أن تسمية اللفظ بالجزئي والسكي بحاز من تسمية الدال
باسم الدال لأن المسمى بهما حقيقة هو المعنى وانما قلنا بان امتنع وجود فرد
مطابق الخ لما هو معلوم ان تقسيم السكي انما هو باعتبار افراده والسكي يمتنع
وجوده خارجا اذ كل موجود فيه مشخص لا يقبل الشركة ولا يمتنع تصوّره ذهنا
فان الذهن يتصور كل شئ فالممتنع يتصوره الذهن والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع
وما قيل من ان الممتنع لا وجود له في الذهن لأن الذهن انما يتزع من الخارج
والجمع بين الضدين لا وجود له في الخارج ممدود بان ما ذكره من الحصر انما هو
في الوجود الذهني لا تراعى دون الاختراعي والوجود الذهني منقسم اليهما ثم السكي
ان كان تناوله جزئياته على السوية كالإنسان بالنسبة لأفراده سمي متواطئا لتوافق
أفراد معناه فيه وصدق عليها بالسوية فالأفراد التي يفرضها العقل يفرضها متفقة
مع الفرد الخارجي الموجود في جميع ما عدا الشخص فلا يصح أن يقال زيد أشد
أو أولى بالإنسانية من عمرو وان كان تناوله جزئياته على وجه التفاوت في أفراد
بالسوية والأولية كاليابس فان معناه في الخارج أشد منه في العاج وأولى به سمي
مشككا فان قيل ما به التفاوت ان كان داخلا في التسمية فاللفظ مشترك وان
كان خارجا فهو متواطىء بحجاب بأنه خارج عن الماهية الا أنه داخل في وقوعه على
أفراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة بهما الاعتبار مقابلا لما ليس فيه
هذا التفاوت

﴿ الثاني المفرد الموضوع للمعنى المتعدد ﴾

اللفظ ان وضع للمعنى المتعدد بأوضاع متعددة فهو مشترك كالقمر مثلا وضع نارة
للحيض ونارة للطهر واللفظ حقيقة في المعنيين لا شرا كهما فيه واعلم ان ما هو
من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له اخص كالحضائر وأسماء الاشارة
والموصولات مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع
فيه واتحاده فيما هو من هذا القيسل ﴿ تنبيه ﴾ المضمرة وأسماء الاشارة
والموصولات كل منها موضوع للجزئيات التي استحضرت عند الوضع بأمر كلي

صادق على كل واحد من الجزئيات الموضوع لسكل منها اللفظ فلفظ أنا مثلا موضوع
لزيد وعمرو وبكر وهكذا استحضرت عند الوضع لهم بأمر كلي وهو مفرد مذ كر
متكلم * ولفظ ذا موضوع للجزئيات كزيد وعمرو الخ استحضرت عند الوضع
بأمر كلي وهو مفرد مذ كر مشار اليه * ولفظ الذي مثلا وضع لزيد وعمرو ونحوهما
من الافراد استحضرت بأمر كلي وهو مفرد مذ كر وليس هذا الأمر السكلي
موضوعا له اللفظ وهذا ما ذهب اليه البعض والسيد من أنها جزئيات وضعا واستعمالا
وذهب السعد الى انها موضوعة للأمر السكلي لسكن شرط الواضع أن تستعمل في
جزئي فهي كليات وضعا جزئيات استعمالا فالأمر السكلي يلاحظ على كل من القولين
على الأول من حيث انه آلة للوضع وعلى الثاني من حيث انه الموضوع له * ودليل
السعد ان لفظ هذا مثلا ان كان موضوعا لسكل واحد من الشخصات لم تعد
الوضع والأصل خلافه وان كان موضوعا لبعض الشخصات دون بعض كان ترجيحها
من غير مرجح فتعين أن يكون الموضوع له الأمر السكلي ويلزم على مذهبه أن
لا يكون شئ من المضمرات ونحوها مستعملا في حقيقة بل استعمالها مجازي
* ورد بان استعمال السكلي في جزئيه إنما يكون مجازا اذا استعمل فيه من حيث
خصوصه وأما استعماله في جزئيه من حيث اشتماله عليه فهو حقيقة * قال العلامة
الخطار والعلامة عبد الحكيم في حواشي الطائفة تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم
انها موضوعة لمفهوم كلي المستعمل في جزئياته انها موضوعة للمفهوم السكلي من
حيث تحققه في جزئي من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله
في كل جزئي حقيقة واستعماله في المفهوم السكلي من حيث هو مجاز وبهذا ظهر أن
الاختلاف بين الرأيين لفظي * وقد نص السيد على أنها في حكم المشترك من حيث
الاحتياج فيها الى القرينة اه * وأجيب عن تردد السعد بالتزام كونه موضوعا لسكل
واحد لسكن لانسلم أنه يلزم عليه تعدد الوضع بل الوضع واحد بسبب ملاحظة
الواضع الأمر السكلي الصادق على كل واحد من الجزئيات ولا يلزم تعدد الوضع الا
اذا قلنا ان لفظ هذا مثلا موضوع لسكل جزئي بوضع مستقل ونحن لا نقول بذلك
* والفرق بين العلم وهذه الثلاثة انها تشارك في التعيين وتعارف بان التعيين في العلم
بالوضع وفيها بالقرينة كقرينة التكلم والخطاب والقبية في الضمائر وكالاتار الحسية
بعضو من الأعضاء في أسماء الاشارة وكالنسبة المعروفة انسابها المراد بين المتكلم

والنشاط في الموصولات نحو جاء الذي كان معنا بالأمس فالذي في حده ذاته صادق بالذي كان معنا بالأمس وبغيره لكون الصلة تعين المراد منه عند الاستعمال ثم المراد بالجزئي ما يشمل الجزئي الحقيقي والاضافي والاضافي هو ما اندرج تحت كلي «ولو كان كايا فالإنسان جزئي اضافي فقط وزيد حقيقي واضافي» وان لم يوضع اللفظ لكل من الماهي المتعددة لا يكون اللفظ حقيقة في كل منها كالاسد للحيوان المفترس والرجل الشجاع فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني وكالسماء اذا استعمل في المطر والنبات فهو مجاز فيهما

§ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد

اذا كانت الالفاظ متعددة دالة على معنى واحد باعتبار معنى واحد وكانت متغايرة تسمى مترادفة لترادفها وتواليها على معنى واحد كالمهتر والمجتهد للصير والمصهلب والشوذب للعلو بل وان كانت دالة على معنى واحد لكون باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكون دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع فلا يسمى مترادفا وكذا قولنا قام زيد زيد ليس من الترادف بل هو من التأكيد اللفظي به والفرق بين الالفاظ المترادفة والالفاظ المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فان اللفظ الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكدة أو رفع توهم التجوز أو السهو وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق لما هو معارفا بالضرورة من وقوعه في لغة العرب مثل الحنطة والبر والقمح والاسد والليث وسببه اما تعدد الواضع كأن تضع احدي القميين أحده الاسمين على معنى وتضع الاخرى له امما آخر من غير مشهور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعده فذلك أو يكون الواضع واحدا لتكثير الوسائل الى الاخبار فكما في النفس فانه ربما عسر عليه النطق به كالاشغ الذي يهصر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح واما للتوسيع في مجال البديع كالجائسة نحو اشتريت البر وأنفقته في البر فلو عبر بالقمح فأت المطاوب والسجع كقولك ما أبعد مافات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمعنى ونحوه لما حصل السجع * وبما ذكر ينفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف في اللغة من انه لو وقع لبطل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر فيكون الثاني من باب العبث * ويجوز إيقاع كل من اللفظين المترادفين بدل الآخر الا المانع شرعي وهو

التعبد باللفظ المتوارث كتكبيره الاحرام عند الشافعية والامام أبي يوسف ومحمد
 رحمهم الله تعالى للقادر عليها فلا يصح عند أي أكبر في تكبيره الاحرام كأنه
 أكبر مع أنه مرادفه وجوز أبو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك في تكبيره الاحرام
 لأن المطالب في التبرع الفكري والتعظيم وذلك حاصل بأي لفظ كان وبأي لسان
 كان نعم لفظ الله أكبر واجب للرواية عليه لا فرض

(الرابع اللفظ المتعدد للمعنى التمدد)

اللفظان اذا كان مفهوم أحدهما مساويا لمفهوم الآخر كالإنسان والناطق اذا
 يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر سميّا متساويين وان كان مباينا له مباينة
 كلية لا يتصادقان أصلا كالخمر والإنسان سميّا متباينين أو مباينة جزئية يتصادقان في
 مادة ويتفارقان في مادتين كالإنسان والأبيض فهما أهم وأخص من وجه أو مباينة
 جزئية يتصادقان في مادة وينفرد أحدهما في مادة أخرى كالعبادة والصلاة فهما
 أهم وأخص مطلقا

(بحث في تقسيم اللفظ المفرد الى مشتق وجامد)

اللفظ المشتق هو ما رافق مصدرا مجردا عنه الأصول ومعناه مع زيادة نخرج
 ما رافق مصدرا مجردا عنه الأصول لا بمعناه الذي هو الحدث الخاص كضرب بمعنى بين
 بالنسبة الى الضرب بمعنى السير في الأرض ونخرج ما وافقه في المعنى لافي الحروف
 الأصول كنصر بمعنى أعان بالنسبة الى الاعانة ولا يه من تفسير لفظ المشتق عن
 المشتق منه * والمشتق قد يطرد فلا يتوقف على السماع ان اعتبر في معنى المشتق
 معنى المشتق منه على أن يكون داخلا في التسمية وجزأ من المعنى بحيث يكون
 المشتق امما لذات مبهمة ينسب اليها ذلك المعنى كضارب ومضروب وان اعتبر ذلك
 لاعلى أنه داخل في التسمية بل على أنه مصحح للتسمية من بين الأسماء بحيث
 يكون ذلك الاسم امما لذات مخصوصة يوجب فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد
 في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تنطبق على غير الزجاجية المخصوصة مما
 هو مقر السائق كالسكوز ومن لم يهتم به وصف لم يحسن أن يشتق له من لفظه اسم فإذا
 قالت الله عالم أو تستكلم فمعناه أنه تعالى قامت به صفة العلم وصفة السكالم * وخالف
 المعتزلة في صفات الله تعالى فانهم قالوا أنه تعالى عالم بذاته وفقرنا اتصافه تعالى بالعلم

وغيرها من صفات المسمى فاعترفوا بصديق المشتق الذي هو عالم من غير تحقق أصله وهو العلم لأنه لا يجوز قيام الصفات بذاته تعالى لأنها إن كانت حادثة فيستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وإن كانت قديمة يلزم تعدد القدماء وهو باطل لأن الله ذم النصاري بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ولا يلزمهم هذا الاعتراض حيث قالوا بعالميته تعالى لأنها من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية فهي أمور لا وجود لها في الخارج وإنما يعتبرها العقل فلا تحتاج إلى مؤثر * وأجاب أهل السنة بأن المحتج أنها هي تعدد قدماء هي ذوات قديمة * وأما الصفات التي تقول بها فهي واجبة للذات وليست واجبة بذاتها حتى يصح فيها دعوى الألوهية من أحد * وإطلاق المشتق كالتفاني لمباشر القتل في الحال حقيقة اتفاقا * وإطلاقه على ما ليس مباشرا له لكنه سببا لشره في المستقبل مجاز اتفاقا * وإطلاقه على من وقع منه القتل في الماضي فيه خلاف * فقالت الحنفية إطلاقه على من وصف به بعد انقضاء المعنى مجاز لأنه يقدر من اللفظ إذا أطلق قيام المعنى بمن وصف به فيكون مجازا بعد انقضائه لأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه عرفا أنه ليس بضارب وإذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب فاهل العرف يسمون هذين القولين متنافضين * وقالت الشافعية إطلاقه عليه بعد انقضائه حقيقة لا تصافه بذلك في الجلة ولأنه لو لم يصح إطلاقه حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنا ثم وغافل لأنهما غير مباشرين الإيمان وهذا باطل لأن النائم والغافل لا يخرجان عن الإيمان بالنوم والغفلة فيصح الإطلاق باعتبار الماضي * ويعارض هذا بامتناع إطلاق كافر على رجل مؤمن بسبب كفر تقادمه والالزم أن يكون أكبر الصحابة كفارا حقيقة * وقد يجاب بأن هذا الإطلاق جائز لغة ولكنه لا يجوز شيئا يحفظا للأدب المفروض * وقد أجاب بعضهم بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحوادث * أما التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي أيضا والإيمان من هذا القبيل (والجامد) ماخالف المشتق كرجل وفارس

(القصد الأول في الأدلة هو هو يشتمل على أربعة أبواب)

اعلم أن الأدلة المتفق عليها بين الأئمة الأربعة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس * لأن الدليل في حقنا أن كان من الله تعالى فهو الكتاب * وإن كان من

غيره فان كان من الرسول عليه السلام فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت عليه الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والقياس لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلاثة له بانفاق الأئمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلاثة فحجته ضرورية عند فقدان الأدلة الثلاثة في الحادثة وان كانت هو أيضا منصورا من قبل الشارع

(الباب الاول في مباحث الكتاب)

أهل ان الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن وهو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتلوق المتواتر والمنزل من الله تعالى قسمان * قسم قال الله تعالى لجبريل عليه السلام اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو هذا القسم * وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل عليه السلام قل للنبي الذي أنت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل ما قاله الرب ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قاله ربه ولم تكون العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى فاللفظ ليس من الله تعالى وهذا هو الحديث * ويبحث الأصوليون عن الكتاب انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء فهو أقيموا الصلاة فبعض القرآن يسمى قرآنا حقيقة لان جزء الشئ اذا كان مشاركاه في معناه كان مشاركاه في اسمه ولهذا يقال ان بعض اللحم لحم وبعض الماء ماء لاشتراك الشكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم والمراد بالمتاواتر المتعلق بالاحكام الشرعية بقلاوة كوجوبها في الصلاة وحرماتها على الجنب نخرج بذلك الاحاديث القدسية والنبوية ومنسوخ التلاوة * وترجع بالتواتر القراءات التي لم تتواتر كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيماهما وقراءة أبي قعدة من أيام أخر متتابعات قال الزركشي في البرهان والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل مشهورة اه وهي قراءة أبي هريرة ونافع وعاصم وسعيد والكسائي وابن كثير وابن عباس * والتحقق ان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية واتفت عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشائنة

obeykandi.com

obeykandi.com

وأجيب من طرف الخصاف بأن النص ليس بمطلق بل هو مجمل فان من وضع الجهة على الأرض إلى غير القبلة أو على غير الوجه فهو ساجد لغة وليست هذه السجدة معتبرة في الشرع فهذا الحديث بيان لذلك النص المجمل وبيان المجمل يجوز بخبر الواحد ولو سلم أن النص مطلق يقال إن هذا الحديث حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول ورواه أئمة الحديث بإسناد حسنة والزيادة على الكتاب بالخبر المشهور جائزة (ومن أخص الأخص) لأنه وضع لغني خاص وهو طلب الفعل والنهي والمطلق والمفيد

(بحث الأخص)

الأخص في تعريفه كما يؤخذ من الأحكام والمراة وغيرهما أنه اللفظ الدال بالوضع على طلب الفعل جزماً على جهة الاستعلاء * فقولنا الدال بالوضع الخ المراد به ما يدل على طلب الفعل من صيغة افعل واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام فهو لينفق * خرج به اللفظ الموضوع للأخبار من طلب الفعل نحو أطلب منك الفعل * قولنا طلب الفعل احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام * وخرج بقولنا جزماً الصيغ المستعملة في النصب والاباحة فإنها لا تنهي أمراً حقيقة عند الأصوليين * وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب بجهة النساء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتسوي * واعلم أن صيغة الأخص حقيقة في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وقد تستعمل في معان كثيرة * منها النصب كقوله تعالى فسكايتوهم أن علمتم فيهم خيراً * والتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو داخل في النصب فإن الأدب مندوب إليه وإن كان قد جعله بعضهم قسماً مغايراً للمندوب * وللارشاد كقوله تعالى واستشهدوا وهو قريب من النصب لا شترأ كهما في تفصيل المصلحة إلا أن النصب لشواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا * وللإباحة كقوله تعالى كما أراهم رزقكم الله * وللإكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمين * وللتذليل كقوله تعالى كونوا فردة خاشعين * وللتحجيز كقوله تعالى فأتوا بصورة من مثله * والاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت الكرهم * والدعاء كقوله تعالى اغفر لي

(حكمة)

حكم الأمر المجرد عن القرائن الوجوب عندنا سواء كان الأمر بالشئ وارداً بعد
تحريره أو قبله * وقال بعض أصحاب الشافعي يوجب الأمر في أغلب الاستعمال قبل
الخطر للوجوب وبعبارة الإباحة كقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
وابتغوا من فضل الله فإن المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة
* وأجيب بأن الإباحة ما فهمت من الأمر بل من قوله تعالى وأحل الله البيع والأمر
في الآية ليس من محل النزاع لأنه الأمر المجرد عن القريضة وههنا قرينة وهي كون
منفعة الأمر راجعة إلى العباد فاثبت به الوجوب لكان حرجاً عليهم لأنهم بالترك
والتحريم السابق لا يصلح دليلاً على الإباحة لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن
جاز الانتقال إلى الوجوب وقد جاء بعد الخطر للوجوب كقوله تعالى فإذا انسليخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقال امام الحرمين وغيره بالتوقف لأن صيغة أفعل
إذا وردت بعد الخطر احتمل أن تكون مصروفة إلى الإباحة ورفع الحرج كما في قوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادسروا واحتمل أن
تكون مصروفة إلى الوجوب كما لو قيل للمحائض اذا زال عنك الحيض فصلي وسومي
فامتنع الحزم باحدهما فوجب التوقف حتى يتبين المراد * استدلل القائلون بالوجوب
بأدلة منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي يرضون عن ترك
مقتضاه أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم لأنه رتب على ترك مقتضى أمره
إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة فأفادت الآية أن لفظ الأمر يفيد
الوجوب مع تجرده عن القرائن وقوله تعالى أفحصيت أصري أي تركت مقتضاه
فدل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية
وقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهنم والأمر الذي أمره به هو قوله
اخلفني في قومي وهو مجرد عن القرائن * والصحيح أن الأمر بالفعل الماهية
فيه حمل على المرة من جهة أنها ضرورية إذ لا وجود للماهية إلا في الفرد فلا بد منها
في الامتثال قطعاً * فإذا قيل له صل أو صم فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة والصوم
فيكون امتثالاً بصلاة واحدة وصوم يوم واحد * والأمر المطلق عن قرينة التكرار
أو المرة لا يقتضي تكرار الفعل المأمور به أي وقوعه مرة بعد أخرى في أوقات

متعددة والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لانه ليس في اللفظ اشارة بوقت معين وليس بعض الاوقات أولى بالتميز من البعض وهذا باطل بالاجماع وتكرر العبادات كالصلاة والصوم بتكرار وقتها الذي جعل سببا لها لا بالاولاوي لان تكرار السبب يدل على تكرار السبب فالصلاة بتكرار بتكرار وقتها والصوم يتكرر بتكرار وقتها الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان ولم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه هـ قال صاحب نور الانوار لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والاخرى انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مفضيا عن الاخرى هـ لانا نقول ان عقد وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرنا من جانب الله تعالى فمكان تكرار العبادات بتكرار الاولوي المتجددة حكما هـ والاخرى المعلق على شرط او المخصوص بوصف لا يفيد التكرار من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة ان كان في الشرط أو الصفة ما يقتضي ذلك كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فتكرر الظاهرة بتكرار الجنابة والجلد بتكرار الزنا والا فلا كقول الرجل ان دخلت النار فانت طالق وأعطى الرجل العالم درهما وأمر الحج المطلق بالاستطاعة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لانها في تقدير أن يقال من استطاع فليحج أولي حجاج المستطيع فهي خبر مستعمل في الامر يحتمل على المرة لان الاقرع بن حابس رضى الله عنه سأل في الحج ألعامنا هذا أم لا يريد فقال عليه السلام لا بل لا يريد هـ والصحيح ان الامر المطلق الذي لم يتقيسد المطاوب به بوقت يكون الايمان به بعده قضاء كالامر بالزكاة لا يقتضي تجهيل فعمل المأمور به فهما أتى بالفعل في أى زمان كان يكون بمثابة الامر ولا اثم عليه بالتأخير هـ ومن قال ان الامر يقتضي التمسكراو قال انه يوجب الفور لان من ضرورة التمسكراو استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر الامر

(بحث الاداء والقضاء والاعادة)

الايمان بالمأمور به اما أن يكون أداء أو قضاء والاداء تسليم عين ما علم ثبوته من الامر وهو أفعال الجوارح في الوقت المعين له والمراد بالتسليم اخراجه من العدم الى الوجود هـ وفيل الاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه مع وقوع الباقي

في الوقت أيضا صلاة كان أوصوما أرمع وقوع الباقي بعد الوقت في الصلاة بشرط أن يكون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة وهذا من مذهب الشافعية والمشهور عند الحنفية أنه إذا أدرك التحريم في الوقت يكون أداء وقيل إن ما قبل في الوقت أداء وما قبل بعده قضاء والعبادة التي لم يقدر لها وقت في الشرع كالإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للقادر لا يسمى فعلا أداء ولا قضاء وإن كان فوريا والزمان ضروريا لفعله والإيمان فعمل اصطلاحا لأن المراد بالفعل عند الأصوليين مقابل الانفعال فيشمل التصديق والقضاء هو فعل المأمور به بعد وقته ففعل صلاة الظهر في وقتها أداء وفعلها في غير وقتها قضاء والإعادة وهي فعل ما قبل أولا مع نوع من الخلل نائبا إن كانت واجبة بان وقع الفعل الأول فاسدا بان ترك القراءة مثلا فهي داخلية في الأداء أو القضاء لأن الفعل الأول لما فيسد التحق بالعدم وكان الاعتبار الثاني فإن كان أداءه في الوقت كان أداء وإن أداه بعده كان قضاء وإن وقع الفعل الأول ناقضا بان ترك شيئا يجبر بسجود السهو وقع الفعل الأول عن الواجب على القول الأصح فلا تكون الإعادة مما وجب بالأمر والكلام فيه وحيدته تكون الإعادة غير الأداء والقضاء يجب بما يجب به الأداء وهو الأمر الأول وهذا من مذهب الحنابلة والقول الأصح عند الحنفية وبعض أصحاب الشافعية رحمهم الله تعالى وذهب العراقيون من أصحابنا والمحققون من الشافعية والعزلة إلى أنه يكون بسبب بسبب استعمل أهل القول الأول بأدلة منها قوله عليه الصلاة والسلام إذا أصرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الأول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني ومنها أن الأمر إنما يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لا غير « وأما الزمان فلا يكون مطلوبا بالأمر إذ ليس هو من فعل المكلف فاختلاله لا يؤثر فيه » ومنها أنه لو وجب القضاء بأمر جسيما لكان أداء كما في الأمر الأول وقال أهل القول الثاني لو كان الأمر الأول مقتضيا لكان مشعرا به وهو غير مشعر به فانه إذا قال صم في يوم الخميس فانه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت واستدلوا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فانه أمر بالقضاء ولو كان مأمورا به بالأمر الأول لكانت فائدة الخبر التأكيد ولو لم يكن مأمورا به لكانت فائدته التأسيس وهو أولى وهذا الخلاف في القضاء بمثل معقول

وأما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في أنه يكون بسبب جهل به كافي الجملة فإن إقامة الخطيئة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فإذا مضى الوقت لا يعلم للفعل مثل أن ينص عليه إذا لم يدخل للرأي في حق العبادات والعبادات المماثلة بينهما وإنما سمي ذلك قضاء وإن كان باسم جهل به لأنه استند إلى أوجب سابق بخلاف الواجب ابتداء * والأداء إما محض وهو قسمان كامل وهو ما يؤدي ملتبس بوصفه كما شرع مثل الصلاة بجماعة فيما شرعت فيه الجماعة وقاصر وهو ما يؤدي به بعض أوصافه كالصلاة منفردا لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة * وأما أداء شبيه بالقضاء كمثل اللبس وهو من أدرك أول الصلاة مع الإمام وفاته الباقي بأن نام خلف الإمام ولم ينتبه إلا بعد فراغه فهو مؤد لبقاء الوقت أداء يشبه القضاء لفوات ما التزمه مع الإمام من المتابعة فهو يقضى ما انعقد له إحرام الإمام بمثله لا بعينه والالتزام بالمثل قضاء * ولما كان أداء باعتبار أصل الصلاة لبقاء الوقت وقضاء من حيث الوصف وهو فوات التزامه جعلل أداء شبيهها بالقضاء لا قضاء شبيهها بالأداء لأن الوصف تبع والتسمية باعتبار الأصل أول * والأداء السكامل في حقوق العباد كتسليم البيع إلى مشتريه على الوصف الذي ورد عليه البيع والقاصر كتسليمه لأعلى الوصف الذي وجب تسليمه عليه والإداء الشبيه بالقضاء كمن تزوج امرأة على عهد الغير بعينه صحت التسمية ووجب عليه قيمة العبد لجهزه عن التسليم فلا اشتراط رسامه طاقيل قضاء القاضي بالقيمة كان التسليم أداء شبيهها بالقضاء * أما كونه أداء فمن حيث أن العبد حين حرق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية * وأما كونه شبيهها بالقضاء فمن حيث أن تبديل المالك يوجب تبديلا في العين حكما فصار بانتقاله من مالك البائع إلى الزوج كأنه غير المسمى فكان تسليمه تسليم مثل الواجب وهذا معنى القضاء * ويتفرع على كونه أداء أنها تجبر على قبوله ويجبر الزوج على تسليمه إذا طالبت به ويتفرع على كونه شبيهها بالقضاء نفاذ تصرفاته دون تصرفاتها قبل التسليم * والقضاء إما محض وهو قسمان قضاء بمثل معقول وهو أن يعقل فيه المماثلة كقضاء الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة لتحقيق التماثل صورة ومعنى وقضاء بمثل غير معقول أي لا يدرك العقل كونه مثلا كالفدية للصوم فإن الفدية وهي نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويق أو صاع من تمر أو شبيب خلت عن الصوم وقضاء بأن تجبر عنه دائما كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لأصورة ولا معنى أما صورة فظاهر وأما معنى فلا أن معنى الصوم

اتعاب النفس بالكف عن شهوة البطن والفرج ومعنى الفدية تنقيص المال وان
 كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن
 الاتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لانعقلها فأثبتناها اما بالنسب على القول بان
 معنى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الذين يصومونه جهنهم وطاقهم * وقيل
 بحذف حرف النسي أي لا يطيقونه * واما على القول بان الآية على ظاهرها وانها
 منسوخة باطلاق قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فشبهت الفدية بالاجماع ثم ان
 الفدية انما تكون عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان * أما صوم الكفارات
 فلا تكون الفدية خلفا منه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون
 له بدل * فان قيل ان الفدية ثبتت في الصوم بنص غير معقول وبالا يعقل له مثل
 لا يقضى الا بنص كما قالوا بذلك في الوفوف بحرفة ورجى الجار فانها لا تقضى لعنهم
 النص * وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فأوجبوا الفدية لما عند
 الايصاء بها ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه لان من
 شرط القياس أن يكون حكم المقيس عليه معقولا * يجاب بان المعنى المؤثر في اجباب
 الفدية كالجهر مثلا مشكوك لا معلوم الا أنه نيل تقدير التعليل بالجهر تكون الفدية
 في الصلاة واجبة أيضا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة ثمحو
 سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها * ولهذا قال محمد في فدية الصلاة
 تجزيه ان شاء الله تعالى * واما قضاء شبيهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع
 لمدرك الامام فيه مادام راكعا اذا خاف أن يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات
 العيد قائما فانه يكبر للافتتاح أولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع
 من غير أن يرفع يديه * أما كونه قضاء فلا لأن التكبيرات قد قامت عن موضعها
 * وأما شبهه بالاداء فلا لأن الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما * أما حقيقة فلاستواء
 النصف الأسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة * واما
 حكما فلا لأن مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة * والقضاء في حقوق العباد
 يمثل معقول قسمان كامل كضمان المصوب بالمثل صورة ومعنى وقاصر كضمانه بالقيمة
 اذا لم يوجد للمصوب مثل أو كان وانقطع بان لا يوجد في الاسواق فتكون القيمة
 مثله معنى والكامل هو الاصل في الضمان حتى لو أدى القيمة في المثل مع القدرة
 على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول لان حق المستحق في الصورة والمعنى

فإذا عجز عن الصورة بحسب المالك على القيمة ضرورة والمثل المكيل والموزون والعدد المتقارب وغير ذلك فيسمى * ومنه المثل المختلط بخلاف جنسه والموزون الذي في تعيينه ضرر كالأواني من النحاس * والقضاء يمثل غير معقول كضمان النفس بالمال في حالة الخطأ فإن المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لأنه مالك والمال مملوك * وإنما وجب ضمانها بالمال بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل للمعقول صورة ومعنى وهو القصاص في القتل العمد خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى فإن رلى الجنابة تخير بين القصاص والدية * والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم القيمة فيما إذا تزوج امرأة على عيب مطلق وجب الوسيط عندنا إن أتاها بالعين أجزبت على القبول وإن أتاها بالقيمة أجزبت على القبول * أما كونه قضاء فلا أنه مثل الواجب لأعينه لأن المسمى هو العبد * وأما كونه شبيهاً بالأداء فن جهة الاتصال بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا يتعين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد متى كان العبد خالفاً عنه

(بحث لأبد للمأمور به من صفة الحسن)

اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معانٍ (الأول) كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً له (الثاني) كون الشيء صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل (الثالث) متعلق بالشرع والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل كالعبادات والمعاصي ولا خلاف في أنهما بالمعنيين الأولين عقليان فيسبرك العقل ذلك من غير احتياج إلى ورود شرع * وأما المعنى الثالث فهو محلي الخراع * فقالت الأشاعرة الحسن بهذا المعنى موجب الأمر والفعل أمر به حسن لا أنه حسن فأمر به والحكم به بالشرع ولا دخل للعقل وإنما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي * ومما من وافقهم في هذا الرأي * وقالت المعتزلة الحسن مدلول الأمر بمعنى أنه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فأمر به على عكس ما عند الأشاعرة والموجب له العقل بمعنى أنه يقتضي المأمور به شرعاً وإن لم يرد * فإذا ورد الشرع بما أدركه العقل حسنه ابتداء يحسن العقل والمصدق النافع وشكر النعمة كان الأمر مؤكداً له * وإذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء كعباديات كان الأمر منيلاً لحفائه مظهراً لاعتناء من الحسن * واختار عند الحنفية التوسط فإن المعتزلة جعلت العقل حاكماً

وأوجبوا الإيمان على الصبي العاقل والأشاعرة صطلوا العقل فأبطلوا إيمان الصبي
 العاقل * وتوسط أصحابنا فقالوا إن للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الأشياء
 وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل إطاكم هو الله تعالى وجميع الأمور
 فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فلا يمان
 مع كونه حسنا في نفسه لأنه إذا نظر العقل في ماهيته وجددها شكرا لمنعم بقرحله
 وتصديقها له حسن أيضا لكونه مأمورا به ولا نقول إن الشارع جعلها حسنة وكان
 إيمانها وإيمان النبيات في أنفسهما متساويين كما هو مذهب الأشعرى * وما يقال في
 الحسن يقال في القبح * والمأمور به إما أن يكون حسنا لعينه حقيقة وهو قسمان
 (الأول) مالا يقبل سقوط التكليف به لعدم وجوبه بحال من الأحوال كالتصديق
 المعتبر في الإيمان لأنه لو بدله بنفسه كان كفرا بأي وجه بدله (الثاني) ما يقبل
 سقوط التكليف به كالمصلاة فإنها حسنة لعينها لأنها تدل على تعظيم الله تعالى وتعظيم
 المعظم حسن لكنها تقبل السقوط باهتار كثيرة كالجنون والحميض أو ملحقا به حكمًا
 كالزكاة والصوم والحج فإن الزكاة ليست حسنة في نفسها لأنها أضاعة مال وإنما
 صارت حسنة بواسطة حاجة الفقير لأنها افتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من
 قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والصوم ليس حسنا في نفسه لأنه تجويع
 النفس وفيه منع من الله تعالى عن مأكله وإنما حسن لما فيه من قهر النفس
 الأتمة بالسوء والحج ليس حسنا في نفسه لأن قطع المسافة وزيارة أبا كين معاومة
 يساري في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد * وإنما صار حسنا بواسطة أنه زيارة
 أمكنة معظمة عظمها الله تعالى وفي زيارتها تعظيم صاحبها وهذاه الوسائط لا تخرج
 هذه العبادات من أن تكون حسنة لعينها لأنها ليست أفعالا اختيارية للعباد صاعدة
 لأن تنصف بالحسن حاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة وكون النفس
 أذرة بالسوء بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة وشرف البيت بحول الله تعالى إياه
 مشرفا فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مظافة إليه وسقط اعتبارها في حق
 العباد فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أصي خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن
 لعينه كالمصلاة وحكمه عدم سقوطه إلا بالأداء أو بسبب عروض ما يسقطه مثل
 الجنون للمصلاة * وإما أن يكون حسنا لحسن في غيره وهو نويان (الأول) مالا
 يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به بل يحتاج إلى فعل مقصود كالسعي إلى الجنة

فانه ليس بحسن في نفسه اذ هو منى ونقيل أقسام وانما حسن وصار مأمورا به
 لاقامة الجماعة اذ به يتوصل الى أدائها ثم الجماعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود به
 حتى لو تمكن منها بلا معنى أو بسى لا للجمعة سقط الامر بالسعى (الثنائي) أن
 يتأدى ذلك الغير بنفس الأمور به من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد والحدود
 وصلاة الجنائز فان الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخریب
 بلاده واما صلاتها لادلاء كلمة الله وهو يتأدى بنفس الجهاد وكذلك اقامة
 الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزج الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد
 اقامة الحدود وصلاة الجنائز في نفسها ليست حسنة لانها بدون ايات عبث وانما
 حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنائز وحكمه
 وجوبه بوجوب الغير وسقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير

(بحث الأمور بفعل لابد أن يكون قادرا على تحصيل الأمور به حقيقة

لأن تكاليف ما ليس في الوضع ليس بحكمة)

اعلم أن القدرة شرط التكليف فلا يجوز التكليف بما لا يطاق لانه لا يليق
 بالحكمة ومالا يليق بصفه وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه تعالى ثم مالا يقدر عليه
 المكلف ان كان محتما لذاته كالجوع بين الضدين أو قلب الحقائق فلا خلاف في عدم
 جواز التكليف به فمثلا عن وقوده واستدلوا عليه بالاجماع وبقوله تعالى لا يكلف
 الله نفسا الا وسعها ويعبر عن هذا القسم بالمستحيل مثلا واما أن يكون ممكنا
 في نفسه محتما عادة لطريقت مانع كتكليف الزمن المشي والانسان بالطيران
 والتكليف بهذا غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري واما أن يكون ممكنا في نفسه
 ومن العبد وينتفع لمسلم الله بعدم وقوعه ولا نزاع في وقوع التكليف به فان من
 مات على كفره بعد عاصيا بالاجماع وعلم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج منه عن كونه
 مقدورا واختارا له بمعنى صحة تعلق قسوته بالقصد غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يجهل
 حجب قسوته وليس علم الله تعالى بالوقوع أو عدمه موجبا للوقوع أو الامتناع والا
 لانسان ياب التكليف ضرورة أن علم الله تعالى اما بالوجوب أو الامتناع ولا شيء من
 الواجب والامتناع بمقدور ولا مستطاع بل يقال ان الله تعالى علم أن أبا جهل مثلا
 لا يؤمن باختياره وقسوته فسلم ان له قسرة واختيارا على الايمان وعصمه فليس ايمانه
 محتما والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك والمراد بالقدرة التي هي شرط التكليف

الأمي هو طلب إيقاع الفعل من العبد القسرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها وهذه القسرة هي المعبر عنها بسلامة الآلات والأسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير وهي الاستطاعة المقارنة للفعل لأن الفعل لا يتخلف عنها لاستمتاع تخلف المعاول عن ملته التامة لأنه لا معنى لاشتراط التكليف بها لأن الفعل عند اجتماع جميع شرائط التأثير واجب لاستمتاع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك ولأنه يلزم حينئذ أن لا يتوجه التكليف إلا حال المباشرة فيلزم أن لا يمضي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة * فإن قيل إن الفعل قبل هذه القدرة ممتنع ولا تكليف بالممتنع * يجاب بأن التكليف بالممتنع إنما يلزم إذا كلف العبد إيقاع الفعل قبل وجود ملته التامة وليس كذلك بل هو قبيل المباشرة مكلف بإيقاعه الفعل في المستقبل بالمباشرة لصحة تعلق قدرة العبد وقصدته إلى إيجاده وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصدته إلى إيجاده كتكليفه بحمل الجبل * ثم هذه القدرة نوعان قدرة ممكنة وقدرة ميسرة * والقدرة الممكنة هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به من غير مشقة غالبا فالزاد والراحلة في الخرج من قبيل القدرة الممكنة وقد يتمكن المأمور من أدائه لكن بمشقة في النال والخدمة المذكورة شرط لوجوب أداء كل مأمور به بشئيا كان أوباليا وليست شرطا للأداء لوجوده قبلها كخرج الفقير والزكاة قبيل الحول فأو كانت شرط له لما تقسم عليها وليست شرطا لعدم الوجوب لأنه جبري يلزم بسببه كدخول الوقت * ولما يتحقق في النائم والمفنى عليه إذا لم يؤد إلى الخرج بأن لم يكن الفائت أكثر من صلاة يوم واحدة ولكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب الأداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالنائم وفي الصلاة ينظر إلى حال العبد عند الأداء فإن كان صحيحا يجب الأداء قائما بركوع وسجود وإن كان عاجزا عن القيام أدائها حسب حاله قاعدا أو موميا وتسقط الزكاة إذا ملك المال بعد الحول قبل التمكن لغيبته عنه * والقدرة الممكنة شرط لوجوب الأداء دون القضاء حتى إذا قدر في الوقت على الأداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه لتعديده لأن التقصير لا يصلح سببا لانسقاط الواجب منه لأنه جناية وهي لا تصلح سببا للتخفيف * وإيجاب القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل هو بقاء التكليف الأول فسبب وجوبه هو سبب وجوب

الاداء والقدره الممكنة شرط محض يتوقف أصل التكليف عليه فلا يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب كالشهود في النكاح شرط لانقاده لابتثائه * والسبيل على أن القدرة
ليست بشرط في وجوب القضاء أن في النفس الاخير من العمر يتركه تدارك ما فات
من الصلوات والصيامات والنجس وغيرها وتيقنا أنه ليس بقادر على تداركها وثمرة
هذا الوجوب الابطال بالعمية والأثم عند عدم الإيصاء * والقدره المذكورة على
نوعين * أحدهما ما يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقيق عادة كمن أدرك صحة
في الوقت مع كونه أهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء لعينه
بمعنى أنه يأتي بترك الاداء * ثانيهما ما يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وإن كان
يفسد وقوعه عادة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الاداء خلفه وهو القضاء فلا باغ
السبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت الذي لا يسع الامتداد التحريمه لزومه الصلاة
عنده أثبتنا الثلاثة استحضانا لأن لزوم الاداء في هذه الصورة لألعيته بل خلفه الذي
هو القضاء إذ القدرة متوهمه لجواز امتداد الوقت على وجه الكرامة كما وقع لسلیمان
عليه السلام بوقف الشمس حتى صلى العصر فإن امتد الوقت في الواقع يؤديه فيه
والإيقظ بها * وقال زفر وهو القياس لا يلزمهم الاداء إلا أن يتركوا وقتا صالحا
للاداء لعدم الشرط وهو التمكن واحتمال الامتداد بعينه * قال القائل والحق
أن توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف غير أن العلماء استحسنوا الوجوب في
هذه المسائل فلا ن يأتي بشئ ليس عليه أول من أن يترك ما عليه * ولذا لم يؤثمه
بترك الشروع في الجزء الاخير * والقدرة الميسرة أي الموجبة لتيسر الاداء على
المكلف هي القدرة التي يكون أداء الواجب معها بصفة اليسر وهي قدرة زائدة على
القدرة الممكنة إذ بها يثبت الامكان ثم اليسر * وطنا شرط في أكثر الواجبات
المالية كالزكاة والمشر لأن أدائها أشق على النفس عند انعدامه من البدنية لأن المال
محبوب للنفس * وإنما قلنا أكثر الواجبات لأن بعضها كصدقة الفطر تثبت بالقدرة
الممكنة والقدرة الميسرة شرط فيه معنى العلة فلمنا شرط بقاؤها لبقاء الواجب وهي
كالنماء في الزكاة فإن الاداء للزكاة يمكن بملك النصاب الفارغ عن الحاجة الأصلية
والدين فإذا اشترط في النصاب النماء كان هذا يسرا وأقيم سؤالا لأن الحصول مقام النماء
الحقيقي لأن الحصول يمكن من الاستئناء فاشترط النصاب الحصول يعلم أن فيه قدرة
نيسرة فإذا هلك النصاب بعد تمام الحصول سقطت الزكاة لاشتراط دوام القدرة

الميسرة التي هي وصف النماء وهذه القدرة نفرت بهلاك النصاب به وقال الشافعي
 رحمه الله تعالى لا تسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكن من الأداء
 والعشر كالزكاة يبطل بهلاك الخارج

مسائل

(الأولى) هل الايمان بالمأمور به يوجب الاجزاء وانتفاء الكراهة قد وقع
 اختلاف بين أهل الأصول في الايمان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع هل
 يوجب الاجزاء أم لا وفهم الاجزاء بتفسيرين * الأول حصول الامتثال به
 * الثاني سقوط القضاء به فعلى الأول يكون الايمان بالمأمور به على وجهه مقتضيا
 بتحقيق الاجزاء المفسر بالامتثال وهذا متفق عليه وعلى الثاني اختلاف فيه فقال
 جماعة من أهل الأصول ان الايمان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء لانه
 القضاء عبارة عن استئثارك ماقد فأت من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء
 بالمأمور به على وجهه وحصل المطلوب تمامه فلوأني به استئذرا كما كان تحصيل
 للحاصل * وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم سقوط القضاء لان كثيرا من العبادات
 يجب على الشارع فيها تمامها ولا تجزئ به عن المأمور به كالخروج الفاسد فان من أفسد
 حجه بالجماع قبيل الوقوف بعرفة فهو مأمور شرعا بالمضي على أفعال الحج وعليه
 القضاء من العام القابل وكالصوم الذي جامع فيه * ويحجب بان تلك الافعال مجزئة
 بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الأول لانه اقتضى
 ايقاع المأمور به لا على الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وهو لم يوجد والايمان
 بالمأمور به على وجهه يوجب انتفاء الكراهة * وقال أبو بكر الرازي لا يثبت بطاني
 الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه به تغير الشمس جائز مأمور به
 شرعا ولكنه مكروه * ويحجب بان المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة
 في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بعبدة الشمس

(الثانية) هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز * اعلم انه اذا نسخ فعل الواجب
 وكان حكم الناسخ التحريم بان قال نسخت وجوبه بالتحريم لا يبقى الجواز
 بالاتفاق * أما اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر ولم يبين الناسخ فقيهه خلاف فعندنا
 يزول جواز المأمور به بنسخ وجوبه لان الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو

الجواز المقيد بامتناع الترك وهذا الجواز يتفق بانتفاء الوجوب * أما الجواز الذي
 في ضمن الاباحية أو التنبه فهو حكم آخر لابد له من دليل آخر * وعند الشافعي
 تبقى صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
 العام * واستدل بصوم عاشوراء فانه كان فرضاً ثم نسخت فرضيته بومضان وبقي
 استحبابه الآن * ويجب بان جواز صوم عاشوراء لم يستفد من الأمر المنسوخ
 بل انما جاز لكونه ككسائر الايام الجائز فيها الصوم أو من حديث وارد بذلك
 * وقائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها
 خيراً منها فليسكفهن يمينه ثم ليأت بالتي هو خير فانه يدل على وجوب سبق
 الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا
 واختلاف بيننا وبين الشافعية انما هو في الكفارة المالية لان الكفارة بالصوم
 لا تجوز قبل الحنث ولو قدم الكفارة وأعطاها للفقير لا يستردها لانها وقعت
 صدقة تطوعاً وهذا على الرواية التي فيها لفظة ثم وفي رواية بالواو بدل ثم وهي لاتدل
 (الثالثة) الأمر بالشئ أمر بما لا يتم الشئ الا به بشرط أن يكون مقدوراً للكاف
 ويكون الأمر مطلقاً لان الأمر يقتضي ايجاب الفعل فاقضى ايجاب مقدمته لانه
 لو لم يقتض ذلك لكان مكلفاً حال عدم المقدمة وذلك تكليف مالا يطاق وهو ضرورة
 اذا قال المولى لعبده اصعد السلم فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوباً
 وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكناً من نصبه بان كان حاضراً ثم
 وله قدرة نصبه * وأما اذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجود ذلك الشئ كقوله اصعد
 على السلم ان كان السلم منصوباً يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوباً وان
 لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشئ لا يحكم له قبل الشرط
 (الرابعة) ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا خلافاً للمعتزلة
 بناء على ان تخلف صراد الله تعالى عن ارادته لا يجوز عندنا ويجوز عند المعتزلة
 واستدلوا بوجوه * الأول انه تعالى أمر الكافر باليمان ولا يريد منه والأمر
 بخلاف ما يريد به يعاد منها * يجب بان لا نسلم ان الغرض من الأمر منهجصر في
 ايقاع المأمور به فالسيد قد يأمر عبده استحساناً له هل يطيع أمهراً أولاً أو اعتذاراً
 عن ضربه له بانه لا يطيعه فانه أمر مع أنه يريد منه العصيان * الثاني لو كان
 الكفر صراداً لله تعالى لكان فعله موافقاً لاراده فيكون طاعة وهو باطل * يجب

بان الطاعة موافقة الأمر لاموافقة الإرادة والأمر غير الإرادة * الثالث لو كان الكفر مراداً له تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر * يجاب بان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى ولا قضاء

(الخامسة) في الأمر بفعل كلي كقولك بع هذا الثوب أمر بما هو جزئي له وهو البيع بالعين الناحش وبالثمن المساوي وبالثمن الزائد لأن هذه الأنواع مشتركة في مسمى البيع والأمر بما يقتضى القدرة على أحدهما معيناً والمطلق وهو السكلي بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك أمراً بالكل وهذا مذهب الجمهور * واستدلوا بان الماهية الكمية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن أمر بالفعل غير مقيد في اللفظ بقيد خاص لا يقال انه مكاف بما لا يطاق فاذا الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى السكلي المشترك وهو المسمى بالبيع * وقيل لا يكون أمراً بما هو الجزئي له لأن الأنواع المتقدمة مشتركة في مسمى البيع وتميز كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالغبن الزائد أو المساوي وما به الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الفنى هو جهة الاشتراك لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر فالأمر بالجنس لا يكون أمراً بشئ من أنواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع حل اللفظ عليه * وهذا قول بعض الشافعية * قلنا فينبى أن لا تلك البيع ثمن المثل وهو مالك له بالاجماع * قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل * قلنا البيع بالعين متعارف أيضاً عند شدة الحاجة الى الثمن * قال في ارشاد الفحول ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارياب في وجودها في الأعيان * وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لاشئ ولا خفاء في أنها لا توجد في الأعيان بل في الالذهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجوز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها وتكون متولدة على المجموع حال المقارنة وهو السكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها في الأعيان لامن

حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين بل من حيث أنه يوجد شيء أصداق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايراً بحسب المفهوم وبما ذكر يظهر بطلان قول من قال إن الأمر بالمأهية الكلية يقتضي الأمر بها اهـ

(السادسة) الأمر الذي يجب طاعته هو الله تعالى فاما الرسل فيهم نائبون عنه في تبليغ أمره وأما السلطان والأبرار والمولى فأنما يجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى

(السابعة) اختلفوا في أن الشارع إذا أمر أحداً بأن يأمر غيره بفعل كقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع هل يكون أمراً من الأمر الأول لذلك الغير بذلك الفعل أم لا فذهب الجمهور إلى الثاني * واستدلوا بأنه لو كان أمراً لذلك الغير لزم أن يكون الصبي مكافئاً بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ الحديث ولأنه لو كان أمراً للصبي لم يخل إما أن يكون أهلاً لفهم خطاب الشارع أولاً يكون أهلاً له فإن كان الأول فلا حاجة إلى أمر الولي له وإن لم يكن أهلاً له فأمراً وخطابه ممتنع بالاجماع * فإن قيل يجوز أن يكون الصبي مكافئاً بها ندباً * يجاب بأن الأمر حقيقة في الوجوب بخلاف في الذم فلا يصار إليه بالقرينة * وذهب جماعة إلى الأول قال البناني وهو مذهبنا معاشر المالكية اهـ * واستدلوا بأوامر الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يأمرنا فإنا مأمورون بتلك الأوامر وكذا إذا أمر السلطان وزيره بأن يأمر بشئ لرعاياه يفهم منه كونهم مأمورين به * وأجيب من طرف الجمهور بأنه إنما يفهم ذلك للعلم بأن المأمور بالأمر مبلغ له ولا كلام فيه وإنما الكلام في الأمر الخالي عن القرينة أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالأول أمر والثاني مبلغ بلا نزاع

(الثامنة) المتكلم الأمر داخل في عموم متعلق أمره عند الأكثر كقولك أكرم من أكرمك فالأمر إذا أكرم المخاطب كان مأموراً بأوامر المتكلم الوجود للمقتضى * وقيل لا يدخل المتكلم لأنه يجب أن يريد نفسه * قال الشوكاني والذي ينبغي اعتناؤه أن يقال إن كان مراد القائل بدخوله في خطابه أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعاً فليس كذلك وإن كان المراد أنه يشمل حكمه فليس كذلك إذا دل

عليه دليل وكان الوضع شاملا له كالألفاظ العموم اهـ

﴿التاسعة﴾ الامران المتماقيبان بفعلين من نوعين نحو صل ركعتين صم يوما يعمل بهما اتفاقا وكذا اذا كان الفعلان من نوع واحد ولكن قامت القرينة على أن المراد التأكيدي نحو صم اليوم صم اليوم * والامران غير المتماقيبين بان تراخي ورود أحدهما عن الآخر سواء كان الفعلان من نوع واحد أم لا يعمل بهما اتفاقا * واختلفوا فيما اذا تعاقب أمران وكان الفعلان من نوع واحد هل يكون الثاني للتأكيد فيكون المطاوب الفعل مرة أو للتأسيس فيكون المطاوب الفعل مكررا وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين * فقال الجبائي وبعض الشافعية انه للتأكيد مستثنين بان التكرير قد كثر في التأكيدي فالجمل على ما هو الاكثر أولى وبان الاصل البراءة من التكليف المكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال * وذهب الاكثر الى انه للتأسيس لان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الاصل الظاهر لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعداء ولان التأسيس أكثر والتأكيد أقل واذا تقرر وجان هذا المذهب عرفت بطلان ما احتج به القائلون بالوقف بناء على انه قد تعارض الترجيح في التأكيدي والتأسيس

﴿العاشرة﴾ لاخلاف في تباين لفظي الامر والنهي للقطع بان الامر موضوع بصيغة افعال والنهي موضوع بصيغة لا تفعل ولا خلاف أيضا في تباين مفهومهما للقطع بانهما متغايران * وانما الخلاف في ان طلب الفعل الذي هو الامر عين طلب تركه ضده الذي هو النهي وطلب الترك الذي هو النهي عين طلب فعل ضده الذي هو الامر * فذهب الجمهور من أهل الاصول والحنفية والشافعية الى أن الشيء المعين اذا أمر به كان ذلك الامر به نهيا عن الشيء المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالإيمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والركوع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا * واختاره الغزالي وابن الحاجب * وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين * وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية * وقائدة الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق النقيض بترك المأمور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بانه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا

وهكذا يقال في النهي فاذا ترتب على الاشتغال بالضد تفويت المأمور به كان ضد المأمور به حراما كالاشتغال بالضد في الوقت المعين للصلاة فإنه يحرم وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمرا مباحا وإذا ترتب عليه عدم تفويت المأمور به كان مكروها كالامس بالقيام إلى الركعة الثانية بعد فراغ الأولى فإنه يستأنم النهي عن القعود ونفس القعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكروه والنهي عن الشيء أمر بضده المفوت عدمه له النهي لم يمنع الدليل فلا يرد الاعتراض بأنه يلزم من نهى الشارع كون كل من المعاصي المضادة كاللواط والزنا مأمورا به مخيرا مباحا عليه إذا ترك أحدهما إلى الآخر على قصد الامتناع والاتباع بالواجب لأن هذا الضد قام الدليل على منعه والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة فنهى المحرم عن لبس الخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث يجهله مأمورا بلبس غير الخيط بالضرورة فثبت بهذا الأمر سنية لبس الأزار والرداء لأنهما أدنى ما يقع به الكفاية عن غير الخيط واتفق المستقلة على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمرا بضده وذلك لتفهم الكلام النفسي

﴿الحادية عشرة﴾ اتفق الأصوليون على أن الكفار مأمورون بالإيمان فهم مكفون به لأنهم أهل لدائه فكانوا أهلا لوجوبه عليهم لقوله تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله الآية والأمر بالإيمان في الواقع لا يكون الا للكفار وأما أمر المؤمنين به في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فالمراد به الثبات على الإيمان والكفار مكفون أيضا بالمعاملات الشرعية كالبيع والأجارة لأن المطالب منها مصالح الدنيا وهم أليق بأمور الدنيا من المسلمين لأنهم آثروها على الآخرة والعقوبات أيضا من الحسد والقصاص لأن المقصود من العقوبات الانذار عن الأقدام على أسبابها وهم بالانذار أليق دفعا للفساد عن العالم وحسد الشرب لا يؤاخذون به لقوله عليه السلام الخمر لهم كائنل لنا والكفار لما كانوا أهلا لداء الإيمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا أهلا لوجوبها أيضا فكانوا مكفون بها فبؤاخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب أداء العبادات في حق أحكام الدنيا فذهب الشافعي والرافيون هنا إلى أنهم يؤصرون بها وذهب

عامة مشايخ ما وراء النهر والقاضي أبو زيد ونظر الاسلام وجهود المتأخرين الي انهم
لا يؤمنون بها وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا فانهم لو أدوها لا يصح بالاتفاق
لكفرهم ولو أسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق أحكام الآخرة
فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخريين * ومن هنا قالوا ان تكليفهم بالفروع انما
هو لتعينهم في الآخرة بتركها كما يمتدبون بترك الاصول واعتقاد وجوبها تمسك
الاولون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا انك من
المصلين لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة * وأما العقل فلأن سبب
الوجوب متقرر وصلاحيته النمة له موجودة وشرط الاهلية وان كان معسوما حالا
لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة بتقديم
الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر
لا يصح تخفيفا لانه أغلظ الجنايات وانما لا يجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قبله * فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد
المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال
ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى أنه
يموت على الكفر والصلاة تجب على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلي مع أن الاداء
غير ممكن منه لانه خلاف علم الله تعالى وخلاف علم الله تعالى يمتنع وقوعه وتمسك
الآخرون بالنقل والعقل * أما النقل فلقوله عليه السلام لعاذ حين بعثه الى اليمن
انك لتأتى قوما أهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فان
هم أطاعوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
فانه تهرج بان وجوب أداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان فعلم منه أنه
على تقدير عدم الاجابة لا تفرض الشرائع * أما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر
وأما هذه غير القائلين به فلعدم الدليل على فرضيتها لأنه دليل على عدم الفرضية
والعمومات الواردة في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار
والا لم يقع خلاف * وأما العقل فلأن الامس بالعبادة ليسل الثواب والكافر ليس
أهلا له ولان حصول الشرط الشرعي شرط لتكليف بالمشروط والايمان شرط لصحة
كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث والجنب حيث كفوا
بأداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول أهليته بالايمان وقبول

الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما بخلاف ما نحن فيه * وأما قوله تعالى ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المسلمين وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة لئلا نكره أن يحملوا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بإداء العبادات * فان قيل ان في سقوط الخطاب والتكليف بإداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح بالتخفيف قلنا ذلك ليس تخفيفا لهم بل تخفيفا لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاخراجهم عن أهلية ثواب العبادات

(بحث في تقسيم المأمور به باعتبار الوقت)

المأمور به نوعان * أحدهما مطلق وهو الذي لم يقيد بطلب إيقاعه بوقت معين من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالزكاة والكفارات * ثانيهما مقيد وهو الذي قيد بطلب إيقاعه بوقت من العمر يكون الاتيان به بعده قضاء كالصلاة والصوم * والوقت اما أن يكون ظرفا للمؤدى وسببا لوجوبه كوقت الصلاة والمراد بالظرف زمان يحيط بالمؤدى ويند عنه اذا اقتصر على القسم المفروض في كل من الأركان من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة والمراد بالمؤدى الهيئة الخاصة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت المعين ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا لتوسع وقته عنه والجزء الاول من وقت الصلاة شرط للأداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والافال بعض سبب * وبما ذكر اندفع الاشتراض بان الجزء الذي هو سبب لا يصح أن يكون ظرفا لأن لازم السببية النقصان على السبب ولان الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت والا لما وجبت على من صار أهلا في آخر الوقت والألزام باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الأداء في أوله وحكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية تعيين فرض الوقت ولو غاضق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه اتعد المشروع فانه لو قضى فرضا آخر عنه ضيق الوقت أو أداه فلا يجوز فلا يسقط اشتراط التعيين * وبما أن يكون الوقت معيارا وسببا لوجوبه كصوم رمضان فشهود جزء منه سبب لوجوب الصوم كله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر أنه تكرر سبب وجوب الصوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره فالمراد بكون الوقت معيارا أنه لا يفضل من أجزاءه شيء يسع غيره الواجب من جنسه وهو معنى عدم

الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الأجزاء وهو الليل فاضلا لأنه ليس بمعتل
للصوم فالأيام هي المرادة من الشهر شرعا وإن كان الشهر لغة اسما للأيام والليالي
* وحكم هذا القسم انه يكتفي فيه بنية مطلق الصوم من غير اشتراط التعيين في النية
فيؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق النية ومع انطوائها في وصف الصوم
بان ينوي نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى أصلي الصوم وزيادة جهة وقد اختلفت الجهة
لتعين الوقت للفرض فبقى الأصل وهو كاف * وقال الشافعي رحمه الله تعالى لابد من
نية فرض رمضان فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد في صيرورته
فرضا أو نفلا منها والمسافر والمريض إذا نوايا في رمضان واجبا آخر أو نفلا ففيه
روايتان عن أبي حنيفة والصحيح انه عن رمضان * وقال صاحباه المسافر والمريض
كلما قيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع انطوائها في الوصف * واستدلوا عليه
بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجهز أداء نفل أو واجب آخر من المسافر
والمريض لأن وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو عام في
حتى السكك من المقيم والمسافر والمريض والصحيح بدليل ان المسافر والمريض
يصح الأداء منهما لو تحملا الأداء فالو لم تكن مشروعية عامة لما صحح الأداء منهما
الا أن الشرع مكنهما من الترخص بالنظر رخصة ودفعاً للشفقة بالاحقة بهما * ودليل
أبي حنيفة ان المسافر والمريض لما كانا غير مطالبين بالأداء في رمضان صار شهر
رمضان في حقهما كشعبان فتقبل سائر الصيامات * وأما أن يكون الوقت معياراً
للؤدى وليس سبباً لوجوبه كقضاء رمضان وصوم الكفارات وصوم النذر سواء
كان معيناً أو مطلقاً من تعيين الوقت * أما كونه معياراً فظاهر وأما كونه ليس سبباً
للوجوب فلا أن سبب قضاء رمضان شهرد الشهر كالأداء * وسبب صوم الكفارات
أسبابها من الحنك والقتل والظهار ونحوها * وجب صوم النذر النذر لا الوقت وحكم
هذا النوع اشتراط نية التعيين من الليل أو من أول النهار لأن الموضوع الأصلي في غير
رمضان وضير النذر الميعن هو النفل وغيره هو المحتمل فإذا لم تقع نية التعيين من
الليل أو مع طأوع الفجر يقع لأمسالك من الموضوع الأصلي ثم لا يفتل إلى واجب
آخر بالنية وبعض المحققين جعل قضاء رمضان وصوم الكفارات والنذر المطلق من
المأمورية المطلق كأن كاة لأنها لا تحتمل القوات بل كلها مام له يكون مؤدياً لأن كل
العمر محل له عندنا ومن أدخلها في المقيد نظر إلى أنها مقيدة بالأيام دون الليالي

وهنا تحل لأن الصوم من حيث أنه صوم ماضٍ لا في اليوم ودقيق النظر يحكم بان قضاء رمضان والناذر المطلق وصوم الكفارة ليست من أقسام المؤقت بالمعنى المذكور سابقا وفي نذر الصوم في الوقت المعين كان يقول نذرت صوم الفاء حكمه أنه يتأدى بطلاق النية وبنية النفل لأن الم شروع في الوقت قبل نذره فقبل وانقلب واجبا بنذره فلم يبق نفلا لأن اليوم الواحد لا يسع الا صوما واحدا لأنه معياره * وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضادة ويؤدي أيضا مع النية قبل نصف النهار لتكون النية موجودة في أكثر النهار ولا يتأدى بنية واجب آخر فإنه يقع عما نوى لأن تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل فلا يبقى النفل مشروعا لأنه حقه ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر * وأما أن يكون الوقت يشبه الظرف من وجهه والمعيار من وجهه وهو وقت الحج فإنه سؤال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدي الا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث أنه لا يؤدي في هذا الوقت الا الحج واحد يكون معيارا * وحكم هذا النوع صحة الأداء في العمر لأن وقته العمر * ورجح أبو يوسف جهة المعيارية احتياطاً فقال بتأخير من أخره عن العام الأول لأن الحياة الى العام القابل مشكوكه * فإذا أداه يحكم بارتفاع الأثم ومحمد رجح جهة الظرفية * بخلاف التأخير بشرط عدم التفويت لأن الأصل في الحياة البقاء الا اذا غلب على ظنه أنه ان أخر يفوت لم يحصل له التأخير ويتأدى الحج باطلاق النية لأن ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال ولو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لأن الدلالة لا تقاوم الصريح * وقال الشافعي رحمه الله تعالى تلفو نيته ويقع عن الفرض لأن السفه يحجر عليه في أمر الدنيا صيانة لماله وهو في أمر دينه أولى فتلفو نية النفل وتبقى أصل النية فيتأدى به فرض الحج * وأجيب عن ذلك بأنه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فإن قال هنا اراد عليكم حيث يجوزتم رمضان بنية النفل * يجاب اذا نوى في رمضان النفل بطل الوصف لأن الوقت غير قابل له فبقى أصل النية بخلاف الحج فإن وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض

(مبحث النهي)

النهي معناه لغة المنع * ومعناه اصطلاحاً القول الانشائي الدال على طلب كنف
 عن فعل على جهة الاستعلاء نخرج الأمر لأنه طلب فعل غير كنف ونخرج الألتماس
 والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما ولا يرد قول القائل كنف عن كذا لأننا نلزم كونه من
 جملة أفراد النهي * والاختلاف بالاعتبار لأن قولنا كنف عن الزنا باعتبار الإضافة
 إلى الكنف أمر وإلى الزنا نهى وأوضح صيغ النهي لا تفعل * واختلفوا في معنى
 النهي الحقيقي فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم كقوله تعالى
 لا تقر بوا الزنا وتستعمل صيغة النهي في معان أخرى مجازاً منها الكراهة كقوله
 عليه السلام لا تصاروا في مبارك الأبل * والدعاء كقوله ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد
 كقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء وللتهديد كقول السيد لعبد الذي لم يمتثل أمره
 لا تمتثل أمرى وللتحقير كقوله لا تمدن عينيك واليأس كقوله تعالى
 لا تعتبروا اليوم

(حكم النهي)

وجوب الانتهاء عن المنهى عنه وصيرورة المنهى عنه حراماً والنهي يوجب دوام
 ترك المنهى عنه فهو يخالف الأمر في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة وفي
 كونه للفور فيجب ترك الفعل للحال * والدليل على ذلك أن العلماء لم يزالوا في جميع
 الأزمان يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجاباً إلا أن يدل
 دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقر بوا الصلاة وأتم سكرى فإنه مقيد بوقت
 السكر * وقال قوم أنه لا يوجب الدوام لأنه قد ينفك عنه في نهى الحائض عن الصلاة
 والصوم * يجاب بأنه نهى مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام * دعى الصلاة أيام
 أقرائك والكلام في النهي المطلق لا المقيد * ومن أحكام النهي أن فاعل المنهى عنه
 يستحق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة والنهي يقتضي صفة القبح للنهي عنه
 لأن الناهي الحكيم لا ينهى عن شيء إلا لقبحه لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء
 والمنكر * والمنهى عنه إما أن يكون قبيحاً لعينه وهو نوعان * الأول ما قبح
 لعينه وضاع كالكفر لأن واضح اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته والعقل

عما يحرمه من غير ورود الشرع به لأن قبض كفران المنعم صركز في العقول
 * ولذا لا يصح نسخ حرمة السكر * والثاني ما قبض لعينه شرعا كبيع الحر لان
 العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام * وانما قبض شرعا لان
 الشارع فسر البيع بعبادة المال بالمال والحر ليس بمال عندنا فتكون حقيقة
 قبضة شرعا * وكذا صلاة المحدث قبضة شرعا لان الشارع أخرج المحدث من أن
 يكون أهلا لأدائها * والنهي عن الأفعال التي تكون معانيها قبيل الشرع باقية على
 حالها بعد نزول التهريم كالقتل والزنا وشرب الخمر يقع على القبض لعينه ويقتضي
 الفساد * واما أن يكون قبضا لغيره وهو نوعان أيضا (الأول) ما قبض لغيره
 وصفا كصوم يوم العيد لأنه منهي عنه لذاته لان الصوم في ذاته عبادة وامساك لله
 تعالى * وانما يحرم لأجل أن يوم العيد يوم ضيافة لله تعالى وفي الصوم اعراض
 عنها * والاعراض وصف لازم للصوم لا يقبل الانفكاك عنه فكون الصوم واقعا
 في يوم العيد وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين ان النهي عن الشيء لوصفه
 هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه
 لاما يكون الوصف عامة للنهي (والثاني) ما قبض لغيره مجاوزا كوطء زوجته في
 الحيض فان الوطء مشروع من حيث انها زوجته * وانما يحرم لأجل ما منى مجاوره
 وهو الاذى ولذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتسكيل المهر * والنهي عن
 الأمور الشرعية التي تقررت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها كالصلاة والصوم
 والبيع والاجارة يحمل عند الإطلاق على القبض الوصفي ولهذا كان الربا وسائر البيوع
 الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصلا بغير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف
 لا بالأصل * واعلم أن الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان القبض ليس
 لعينه والا لما صار مشروعا في الجلة لان القبض الذاتي لا يجامع المشروعية فاذا دل
 الدليل على ان الشيء قبض لعينه فهو باطل وان دل على أنه لغيره فان كان الغير
 مجاوزا كان صحيحا مكروها وان كان وصفا كان فاسدا عند أبي حنيفة وباطلا عند
 الشافعي رحمه الله تعالى * قال في ارشاد الفحول والحق ان كل نهى من غير فرق
 بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم النهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء
 شرعا ولا يخرج عن ذلك الاما قام الدليل على منابم اقتضائه لذلك فيكون هذا
 الدليل قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي * ومما يستدل به على

هذا ماورد في الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد والمنهى عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان رداً أى مردوداً كان باطلاً * وقد أجمع العلماء مع اختلاف انصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهى عنه ليس من الشرع وأنه باطل لا يصح اهـ (تنبيهه) نقل عن أبي منصور الماتريدي أنه لا فرق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد منهما ضداً واحداً حقيقة وهو تركه فالأمر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهي عن الشئ أمر بضده وهو تركه غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون والإيمان بالكفر والعكس وقد يكون بأفعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء اهـ

(مبحث المطلق والمقيد)

المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا اعتبار قيد في الواقع من وحدة أو كثرة فهو ماوضع للواحد النوعي * والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها فهو ماوضع للواحد الشخصي بشخص القيد * واعترض على تعريف المطلق بما ذكر بأن المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة لقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرر برقبة فرد من أفراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من العوارض * وأجيب عنه بأن التكليف بالقصد الأول إنما يقع بالماهية المطلقة والفرد الخارجى إنما يكون مقصوداً بالتكليف بالتبعية لاشتماله على ما كلف به * والأحسن في تعريفه ما قيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة * وحكم المطلق والمقيد أن الخطاب إذا ورد مطلقاً حل على إطلاقه وإن ورد مقيداً حل على تقييده وإذا ورد لبيان الحكم فالما أن يختلف الحكم أو يتحدد فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر نحو أكس يتما اطم يتما عالماً أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين اتحد سببهما أو اختلف وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر نحو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تملكك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد إيجاب الاعتاق عنه بالثبوتية حل المطلق على المقيد وإن

اتحد الحكم * فاما أن يكون منفيًا أو مثبتًا فان كان منفيًا فلا محل لمثل لا تعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة لا مكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا ينفي انه اذا كان منفيًا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن المبحث * ولذا قال بعضهم لا يتصور توارد المطلق والمقيد في جانب النفي وما ذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام اه وان كان مثبتا * فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت كاطلاق الرقة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمن في كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف * فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز الحل وهو مذهب أكثر المالكية * وذهب جمهور الشافعية الى التقييد وذهب جماعة من محققى الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هنا القياس بل يدعى أنه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا ومذهب جمهور الشافعية ضميم لأن الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل رقة مؤمنة وأوجب في كفارة الظهار رقة كيف كانت لم يكن أحد السكالمين منا قضاء للآخر فإمنا ان تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر افظا * وقد احتجوا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكنا هنا * والجواب عن الأول بان القرآن كالكلمة الواحدة في انها لا تنافض لافي كل شيء والا رجب أن يتقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد * وعن الثاني بان الشهادة انما قيدت بالعدالة بالاجماع * وان اتحدت الحادثة كصدقة الفطر * فاما أن يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين * فالرأس سبب لوجوب صدقة الفطر * وقد ورد نصان يدل أحدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا المطلق على المقيد بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا للشافعية رحمه الله تعالى * واما أن يكون الاطلاق والتقييد في الحكم مع اتحاد الحادثة يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كما في حديث الاعرابي في كفارة الصوم صم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية أخرى

(مبحث العام)

العام معناه لغة الشامل لمتعدد سواء كان لفظاً أو غيره * وفي الاصطلاح هو اللفظ الواحد المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة واحدة من غير حصر كالرجال فقوله الواحد يخرج به اللفظ المتعدد الدال على معان متعددة نحو ضرب زيد ثمراً فانها مستغرفة لما يصلح لها من الحالت وفاعلية زيد ومفعولية ثمرو مع انها ليست بهام * واعترض بان الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد * وأجيب بان الموصولات هي التي ثبت لها العموم والمصلات مبيّنات لها لان الموصولات مبهمه لا يعلم انها لما ذاعى الا بالصلة * وقوله المستغرق يخرج به المطلق لانه لا يدل على شئ من الافراد فضلاً عن استغراقها * وخروج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو جموعة كرجال أو اسم عدد لامن حيث الآحاد كشمرة فان النكرة بانواعها المذكورة تناول ما تصلح له على سبيل البديل لا على سبيل الاستغراق الذي هو الشمول دفعة واحدة فالنكرة المفردة تناول كل فرد فرد والمثناة تناول كل اثنين اثنين والمجموع يتناول كل جمع جمع والشمرة تناول كل عشرة تناول بدل لاشمول ومعنى تناول البديل انها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر * والفرق بين عموم الشمول وعموم البديل أن عموم الشمول كلى يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البديل كلى من حيث انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في افراده يتناولها على سبيل البديل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة * فن أطلق على المطلق اسم العموم أراد العموم البديل فالاستغراق في العرف يقابل العموم البديلى * ولذلك أسقط الكمال بن الهمام ومصاحب جمع الجوامع من التعريف زيادة قيد دفعة واحدة اكتفاء بذكر الاستغراق والمراد بالمستغرق أن يكون شأنه ذلك فيدخل فيه لفظ الشمس والقمر فان كلا منهما عام وان انحصر في الواقع في واحد ويدخل أيضا لفظ السماء فانه عام وان انحصر في الواقع في سبعة * واعترض بان هذا التعريف غير جامع لفظي كل وجيع فانها لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل لافراد ما أضيقنا اليه * والمراد بالاستغراق أهم من الاستغراق الانفرادي المداول عليه بكل أو الاجتماعى المداول عليه بجميع ولم يذكر

له جواباً ويمكن الجواب عنه بما ذكره من ان المعنى الموضوع له كل من العموم ثبت فيما أضيف اليه كل لا في نفسها نظيره ما قالوا الحرف مادل على معنى في غيره فهو لفظ مستغرق لما يصلح له باعتبار المضاف اليه كما سيأتي * وكذا يقال في لفظ جميع * وقوله لما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره لا يمنع كونه عاماً لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللفظة * واعترض بان هذا التعريف غير مانع لدخول أسماء العبد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاؤه * ويجب أن لا نسلم ان العشرة مثلاً تستغرق لما يصلح له من افراد العشرة بل تناوّلها تناول الكل لأجزائه لا السكلى لجزئياته * ولهذا لا يصدق على كل من تلك الآحاد انه عشرة وافراد الشئ ما يصدق الشئ على كل واحد منها فالمراد بالصالح في تعريف العام صالح السكلى للجزئيات * والفرق بين الافراد والجزاء ان الافراد هي قطعات السكلى وتركيبه منها ولا يحمل السكلى عليها * فلا يقال زيد زيد وأما الافراد فهي مصاديق السكلى وليس تركيبه منها ولا يحمل السكلى عليها * فيقال زيد انسان * فان قلت على هذا يخرج الجمع المعروف المستغرق كالرجال والمسلمين فان استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له * يجب بان الجمع المستغرق متناول لجزئياته * أما على القول المختار فلأن جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها لأن اللام تبطل معنى الجمعية وتجعله بمعنى المفرد * فينفذ جزئياته الآحاد وعلى غير المختار لجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المنهيين * وقوله بحسب وضع واحد هذا القيد زاده الامام الرازى فى المحصول على تعريف أبى الحسين البصرى حيث قال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح عليه فورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فانه عام ولا يشمله التعريف فزاد هذا القيد لسخوله * وبيان ذلك أن العين وضعت مرة للبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما * فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع انها عامة لأن الشرط انما هو استغراق الافراد الخاصة من وضع واحد * وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا يضر فالو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة * واللفظ الذى له معنى حقيقى ومعنى مجازى كالس يراد به الجلس باليد والوطء أوله معنيان مجازيان وأريد به افراد أحدهما

يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد في قوله دفعة واحدة خرج به اسم الجنس كرجل وامرأة فإنه يستغرق ما يصلح له دفعات على البدل لادفعة واحدة على جهة الشمول ويخرج به أيضا التثنية لأن تناولها لكل واحد من جزأيه من قبيل تناول الكل لأجزائه لا الكلي لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلا لتناول دفعة ويجوز استخراج التثنية أيضا بقوله من غير حصر وقوله من غير حصر أى في اللفظ بأن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره والأفالكثير المتحقق محصور لا محالة فدخول نحو السموات فأنها وإن كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على الحصر فيكون عاما ويخرج به أسماء العدد كثلاثة وعشرة فأنها تناول ثلاثة بدل ثلاثة وعشرة بدل عشرة فتناولها لجزئياتها بدلى لادفعي مثل رجلين * وأعلم أن بعض الأصويين كقصر الاسم اعتبر في العام انتظامه جما من التسميات باعتبار أمر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له أم لا فالاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنفكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أولا * والاختار عند المحققين أن الاستغراق لجميع ما يصلح له شرط في العام فالجمع المنفكر عند من يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص

(بحث في صيغ المموم)

وهي أسماء الشرط والاستغناء والوصولات والجنوع المعرفة بال والمضافة والمنكرة المنفية واسم الجنس المحلى بالالام والمضاف ولفظ كل وجميع ونحوها * وأعلم أن العام ينقسم إلى قسمين * الأول العام بصيغته ومعناه بأن تكون صيغته جمعا ومعناه شاملا لكل ما يتناول عند الإطلاق سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أولا كالنساء لأن صيغته وضعت لأعداد مجتمعة ومعناه متناول للأعداد المجتمعة إلى ما لا نهاية * الثاني العام بمعناه دون صيغته مثل قوم وجماعة فصيغتهما كن ياء ويكر من حيث الفردية ومعناها الجمع * ومن هذا القسم كلمة

(من)

وهي لمن يعلم وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث وهي (ه - تسهيل الوصول)

تستعمل شرطية واستفهامية وموصولة وتكون في الاولين عامة تقول في الاستفهام
 من في هذه الدار فيقال زيد واكر وخالد ويعاد من فيها الى آخرهم * ويقال في
 الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق الدرهم * واذا قال من شاء من
 فسأى الطلاق فهي طالق فثنان الطلاق طاقن جميعا * وتستعمل موصولة فتكون
 عامة كقوله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتكون خاصة كقوله زارني
 من اشتقت اليه وتريد واحدا بينه فمن تحتل العموم في الاستفهام والشرط وفي
 بعض استفهاما موصولا * وتكون للخصوص في بعض استفهاما موصولا كما تقدم
 وعمومها في الاستفهام والشرط عموم الانفراد وفي الموصول عموم الشمول حتى
 لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطفية ولو قال اعط من في هذه
 الدار درهما يستحق الكل درهما * وقيل من الاستفهامية في نحو من أبوك قدل
 على الافراد على البديل فهي كالسكرة لا يصح دعوى العموم فيها * وأجيب بأنه
 يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة للافراد فانها
 يمكن أن تثبت لكل * وقد تستعمل في خبر العاقل كقوله تعالى ومنهم من عصى
 على بطنه يومئذ كذا

(ما)

وهي موصولة لان تستعمل في ذوات من لا يعقل والمختلط من يعقل ومن
 لا يعقل كقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض * وقد تستعمل لمن يعلم كقوله
 تعالى والسماء وما فيها أي ومن بنائها وانما هي عبارة اشارة الى عظمته كأنه لقوامته
 صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لان الابهام في ما أكثر مما في من
 والاكثر في ما أن تكون عامة فاذا قال لا سرائه ان كان ما في بطنك غلام فانت
 طالق فلو انت غلاما وجارية لم تطلق لان الشرط كون جميع ما في بطنها غلاما ليكون
 ما عامة وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تطلق * فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى
 فاقروا ما تبسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تبسر وليس كذلك * يجاب بان بناء
 الامر على التبسر دل على ان المراد ما تبسر بصيغة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب
 متعسرا هو مثل كلمة ما

(كلمة الذي)

فانها مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذي
في بطنك غلاما فانت طالق كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت طالق
وهكذا حكم

(الالف واللام)

بمعنى الذي حتى لو قال لنسوته الضاربة منكبن زيدا طالق فالتى ضربت تطلق

(ومنه كلمة كل)

وهي للاحاطة على سبيل الانفراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره
واثره يهيم في المضاف اليه فان اضيفت الى منكبن اوجبت العموم افراده فلو
قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق
اوجبت العموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة
الثانية * وان اضيفت الى معرفة اوجبت العموم فيها بنحاطة اجزائها فلو قال انت
طالق كل التطليقة تقع واحدة * ونادى كثر يصديق كل رمان ما كويل لان مدلوله كل
قره من افراد الرمان ما كويل ويكذب كل الرمان ما كويل لان مدلوله كل جزء من
اجزائه ما كويل وهو كذب لان الشمس لا يؤكل وهو جزء منه

(ومنه كلما)

وهي لعموم الافعال * فلو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق حث بكل تزوج
ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زواج آخر الى ما لا ينهاه لان صحته باعتبار ما سيحدث
من الملك * ولو قال لا سرائه كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثلاث مرات
طالقت ثلاثا وابطالت اليمن فلا يحث لو تزوجها بعد زواج آخر ودخلت لان المعاق طلاق
هنا الملك وقد انتهى

(ومنه لفظ جميع)

وهو شامل للأفراد على سبيل الاجتماع نحو جاء جميع القوم * وإذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كمن دخله عشرة معاً يكونون مشتركين فيه وإن دخاؤه فرائض كان النفل للأول فقط فتكون كلمة جميع في هذا المثال غير مستعملة في معناها الحقيقي القرينة السانعة عن ذلك وهو أن هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول أولاً بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما لو واحد عملاً بعموم الجاز وغير الأول لا يستحق شيئاً لأنه لا دليل على استحقاقه

(ومن صيغ العموم النكرة في سياق النفي)

النكرة إذا دخل عليها النفي سواء دخل حرف النفي على النكرة نحو لا رجل في الدار أو على الفعل الواقع عليها نحو ما رأيت رجلاً قبل على العموم لأن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد إذ لو بقي فرد منه لكان الفرد المنتشر موجوداً في ضمن ذلك الفرد فلم ينتف في عموم النسفي عن الآحاد في المفرد وعن الجوع في الجمع والنكرة المنفية إذا كانت مع من ظاهرة نحو ما من رجل في الدار أو مقبرة كالواقعة بعد لا العاملة عمل إن نحو لا رجل في الدار تكون أصاً في العموم وإن وقعت بعد لا العاملة عمل ليس كانت محتملة للعموم نحو * تعز فلا شيء على الأرض باقياً وتحتل في الواسطة فيكون النفي راجعاً إلى الوصف أعني الوحدة كرجوع النفي إلى القيد * والفعل المتعدي الذي لم يذكر مفعوله ولم تسم قرينة عليه بعينه إذا وقع في سياق النفي نحو والله لا آكل أو بعد الشرط نحو إن أكلت فانت طائى فانه المنع عن الأكل فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به ما كولا خاصاً قبل منه لأن المفعول به مقدر لوجوب تعمله فكان كلاً كقولك كولا فهو بمنزلة قوله لا آكل شيئاً ولا نزاع في أنه لو ذكره كان عاماً قابلاً للتخصيص * وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يقبل تخصيصاً فأخصه بما كولا لم يقبل منه لأن النفي والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والمنع لجميع الماء كولات فتخصيصه تفسيره بما لا يحتمله * فالو قال لا آكل مثلاً يفيد العموم بالنظر إلى الماء كولا اتفاقاً

لأن انتفاء الحقيقة بانتفاء جميع الافراد فان نوى ما كولا دون ما كولا لا يصح
قضاء اتفاقا ولا يصح ديانة خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص
عندنا خلافا لهم

(ومنه المفرد المعروف باللام أو الاضافة)

اذا دخلت لام التعريف على المنكرة ولم يكن هناك معهود خارجي دلت على
العموم والاستغراق كما في قوله تعالى ان الانسان لبي خسر * ودليل عمومها استثناء
المؤمنين * وقد أجمع العلماء على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
وقوله تعالى والزانية والزاني على العموم * واستدلوا باستغراقهما ولم ينكر عليهم
أحد واذا دلت قرينة على ان اللام للخاصية كما في قولك الانسان حيوان ناطق
أو على أن البعض مراد يعملى عليه * فالوقال والله لا أشرب الماء ولا أتزوج النساء
ولا أشتري العبيد فان هذه الأيمان تقع على الأذنى وهو الواحد بقرينة الحال لأن
الانسان انما يمنع نفسه باليمين هما يمكنه الاقدام عليه فشرب مياه الدنيا غير ممكن
فعرفتنا ان البعض هو المراد وصار كأنه قال لا أشرب قطرة من الماء ولا أتزوج
واحدة من النساء ولا أشتري واحدا من العبيد * فان قيل لو كان الاسم الداخلى
عليه اللام للاستغراق لصح نعتة باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال
جاءنى الرجال الطوال * يجاب بأنه يجوز ذلك أيضا الا أن الأحسن أن ينعت باللفظ
المفرد مراعاة للصورة وحفاظة للنشاكل بين الصفة والموصوف وتعرف بالاضافة من
مقتضيات العموم كالآلئ واللام سواء كان المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم
جمع نحو جاءنى ركب المدينة أو اسم جنس كقوله تعالى وان تعبدوا نعمة الله لا تحصوها

(ومن صيغ العموم الجمع المعروف باللام أو الاضافة)

الجمع المعروف باللام قد أفلح المؤمنون أو بالاضافة كقوله تعالى يوصيكم
الله فى أولادكم للعموم ما لم يتحقق عهد فلو حلف لا يكاهه الأيام والشهور يقع على
العشرة عند أبى حنيفة لأن العشرة معهودة بكونها أعلا الأعداد المفردة التى يقع
الجمع مميذا لها وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأن العادة أن يذكر الأيام الى
الأسبوع والأشهر الى السنة فاذا تجاوز عنهما يقال مثلا أسبوع ويوم وسنة

وشهر * فالأسبوع والسنة * يكرههما إعلاما يعبر عنهما بهذين الاسمين ونفى
 أمكن العهد فلا يحمل على الجنس وقالوا في قوله تعالى لا تدركه الأبصار انه لا يستفراق
 دون الجنس وان المعنى لا يتركه كل بصر * وانما يحمل الجمع للمثلى باللام على الجنس
 وتبطل جمعيته اذا تسدر العهد والاستفراق مثل فلان يركب الخيل للقطع بانه انما
 يركب واحدا * وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية لا يمكن صرف جميع
 الصدقات الى جميع فقراء الدنيا لأن الجمع لو ابقى على جمعيته يبطل معنى التعريف
 بالكيفية اذ لا عهد في أقسام الجوع فيحمل اللام عليه * ولا يمكن حمله على تعريف
 الماهية لأن الجمع وضع للأفراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لأن اللام
 للتعريف والمثلى باللام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحار يحمل أسفارا
 فاذا حمل على الجنس لم تبطل معنى الجمعية بالكيفية بل يكون معنى الجمعية باقيا من
 وجه لأن الجنس يدل على التكررة تضمناعنى انه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه
 فمضى الجمعية باق وهو الكثير وان يقال من وجه حيث صح الحمل على الواحد فيجب
 أن يحمل على الجنس لكونه مادون الثلاثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع عملا
 بحرف التعريف والجمع (تنبيه) استفراق الجمع سواء كان مرفعا باللام أو الاضافة
 أو منكر الكل فرد كاستفراق المفرد عنه الأصوليين وجمهور أهل العربية * وعند
 السكاكي استفراق المفرد أشمل فاستفراقه عنده لـكل فرد فرد واستفراق الجمع
 لـكل جماعة جماعة * فالواحد والاثنان خارجان عنه

(حكم العام)

صنف العام قبل التخصيص تثبت الحكم في جميع ما تحتمل من الأفراد بطريق
 القطع * والمراد بالقطع ما لا يحتمل النفي احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعي
 مع احتمال المجاز فيكون مساويا للخاص * فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في القرآن
 بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة * ولذا لم يجوزوا
 تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه
 وسلم المؤمن يدعى على اسم الله سمي أولم يسم ولا بالقياس على النامي * قال العيني
 قد صح الحديث هكذا المؤمن يدعى مع اسم الله تعالى سمي أولم يسم مالم يعتمد
 * وقال أكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية كالامام أبي منصور الماتريدي

أن العام ظني لأنه مامن عام الاوقاف خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً
منه البعض وإن لم تقف عليه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداءً
* وقالت الحنفية هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر لأنه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام بدون قرينة لارتفع الأمان من اللفظة * فيقال لا يجوز أكل مافي
يملك لاحتمال أن يكون غير ملكك وعامة خطابات الشرع عامة * فلو جوزنا ارادة
البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغ العموم وهذا يؤدي الى
التلبس على السامع وتساكيه الحال وهو فهم ارادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل
على الكل * ففهمنا يجوز نسخ الخاص بالعام كنسخ الشارع الحديث الوارد في
قوم عربة المفيد لظاهرة بول الابل * وهو ما روى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه
أن قوماً من عريضة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصغرت ألوانهم وانتخفت بطونهم
فأصبرهم الرسول عليه السلام أن يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ألبانها
وأبوابها ففعلوا فصيحوا ثم ارتدوا ففتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوماً فاخبروا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا * فهذا حديث خاص ورد في أحوال الابل نسخ
بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول لأن البول عام يتناول بول الابل وغيرها
لأنه محلي بلام الجنس فكان ناسخاً لظاهرة بول ما يؤكل لحمه * وحكم العام بعد
التخصيص أنه لا يبقى قطعياً فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز
من قوله تعالى فإذا نسلخ الأشرار الحرم فافتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله
عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بقوله تعالى وإن أحد من
المشركين استجارك فأجره * ويحتاج بالعام بعد التخصيص كما روى أن فاطمة رضي
الله تعالى عنها احتجبت على أبي بكر في مبرائها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في
أولادكم مع أن القاتل والكافر خصاً منه فلم ينكر أحد احتجاجها من الصحابة
* وعادل أبو بكر رضي الله تعالى عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
تؤمن معاشر الأنبياء لأنورث ما تركناه صدقة

(والتخصيص)

عند الشافعية قصر العام على بعض ما تناوله مطلقاً * واعترض على هذا

التعريف بان لفظ القصر يحتمل القصر في تناول أو الدلالة أو الجمل أو الاستعمال
وقال أولى في تعريفه أن يقال هو استخراج بعض ما كان داخل تحت المصوم على تقدير
عدم التخصيص وعند اثبتنا فيه تفصيل لانه لا يخارو * اما أن يكون بغير مستقل أى
بكلام يتعاق بصادر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فلا يسمى تخصيصا فان كان بالا
واخوانها فاستثناء وان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وان كان بالى وما يفيد معناها فغاية نحو فأتوا الصيام الى الليل والافصفة نحو
في الفسخ السائمة الزكاة أو بدل بعض من كل نحو جاء القوم أكثرهم * واما أن
يكون بمستقل وهو لا يخارو * اما أن يكون موصولا وهو التخصيص المصطلح عليه
وهو المراد هنا وكثيرا ما يطلقون التخصيص على ما يتناول النسخ مثل قولهم
تخصيص الكتاب بالسنة * واما أن يكون متراجعا وهو النسخ فالمراد بتخصيص
العام عندنا قصره على بعض ما يتناوله بدليل مستقل لفظي مقترن به * واحترز
بقوله لفظي عن التخصيص بالعقل كتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
ومن التخصيص بالعادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف * وإذا خص العام
بمستقل يصير ظنيا سواء خص بمجهول أو معلوم * مثلهما قوله تعالى وأحل الله البيع
وحرم الربا فقبل بيان الربا بالأشياء الستة كان تخصيصا للبيع بمجهول وبعد البيان
صار تخصيصا بمعلوم فان البيع لفظ عام لا دخول لام الجنس عليه وخص الله منه الربا
وهو في اللغة الفضل ولم يعلم أى فضل يراد به لأن البيع لم يشرع الا للفضل فهو نظير
التخصيص بالمجهول ثم بينه النبي بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربا فهو حينئذ نظير التخصيص بمعلوم ومثال التخصيص بكسر الصاد المستقل المعلوم
اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة وكالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فاعلم لا يكون حجة في
الباقى بعد التخصيص بهذا التخصيص لجواز أن يخص بمخصص آخر فيكون العام
قد أخرج منه غير ما ظهر والصحيح من مذهبي أنه لا يبقى قطعا بعد التخصيص
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما تقدم وإذا خص بغير مستقل يكون قطعيا في الباقي
إذا خص بمعلوم نحو أن يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة * أما إذا خص بمهم
كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الافراد لانه مامن فرد

الا ويجوز أن يكون هو المخرج فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد ولا في أكثر منه لقيام الاحتمال في كل واحد * واعلم ان المخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض ويقال عام مخصص ومخصوص * واتفق العلماء على أن التخصيص للمعلومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به وهو معان من هذه الشريعة المطهرة ولا يجوز تأخير المخصص عن العام عند الحنفية خلافا لاشافعية وهذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيًا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيًا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير * ولا يجوز تأخيره ولما كان عنده ظنيًا محتملًا للتخصيص والتخصيص ببقية ظنيًا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير

(بحث فيما ينتهي اليه التخصيص)

اعلم ان ما ينتهي اليه التخصيص نوعان * الاول الواحد فيما هو مفرد بصيغته كمن واما واسم الجنس المعروف باللام وما هو ملحق به من الجوع المحلاة باللام فانها وان كانت جوعًا لكنها بطلت جمعيتها باللام فصارت كأنها مفردة فنتهي تخصيصها الى الواحد وهذا ما عليه الاكثرون * وقال صاحب الكشف ان الجمع المولى بالام الجنس كالجمع بدون لام الجنس فنتهي تخصيصه اقل الجمع أي الثلاثة * الثاني الثلاثة فانها منتهى الخصوص في الجمع سواء كان جمعًا صيغة ومعنى كرجال وعبيد أو معنى فقط كقوم ورهط لان أدنى الجمع ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب البعض الى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين (تنبيه) ليس في القرآن عام غير مخصوص الاستة مواضع * أحدها قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فكل ما سمي أمًا من نسب أو رضاع وإن مات فهي حرام * ثانيها قوله كل من عليها فان * ثالثها كل نفس ذائقة الموت * رابعها قوله والله بكل شيء عليم * خامسها قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * سادسها قوله لله ما في السموات وما في الارض

مسائل

(الأولى) الفعل المثبت اذا كان له أقسام لا يكون عاما في أقسامه لانه يقع

على صفة واحدة فان عرفت تعين والا كان مجعلا فان توبيع بعض المعاني بالرأي
فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض
الآخر بالقياس كقول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة **قال الشافعي رحمه**
الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استبعاد بعض أجزاء الكعبة
ويحمل فعله عليه السلام على النفل وتكون نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه
السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال والاستبعاد حالة الاختيار
ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا **و وكذا قول الراوي صلى الله عليه وسلم**
الشفق فلا يتم صلاة العشاء بعد الشفقين الأحمر والأبيض **و وإذا قال الراوي كان**
يجمع بين الصلاتين الظاهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يتم جمعهما بالتقديم في وقت
الأولى والتأخير في وقت الثانية **و قال الغزالي وكما لا يعموم له بالنسبة الى أحوال**
النفل فلا يعموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه وسلم
الا أن يدل دليل من خارج كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي
وهذا غير مسلم **و فان دليل التأسيس به صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وما آتاكم**
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني **و يدل**
على أن ما فعله صلى الله عليه وسلم فسيأثر أمته مثله الا أن يدل دليل على أنه خاص
به **و اه **و** فان قيل قد أجمعت الأمة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روى**
عنه صلى الله عليه وسلم أنه سها في الصلاة فسجد **و يجب بان تعميم سجود السهو**
انما جاء من عموم العلة وهي السهو لا تعموم الفعل

(الثانية) اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن
بيع الفرر وهو الخطر الذي لا يدري أيكون أم لا كبيع السمك في الماء أو يقول
قضى بالشفعة للجار يعم الفرر والجار مطلقا لان مثل هذا ليس بحكاية الفعل الذي فعله
بل حكاية مصدر النهي منه عن بيع الفرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لان
هبة الصحابي يجب أن تكون مطابقة للقول لمعرفته باللفظ وعملته ووجوب
مطابقة الرواية للمسموع وهذا هو الحق **و** وقال أكثر الأصوليين انه لا يعموم له لان
الراوي له رأى النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن فعل خاص وقضى لجار
مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم

(الثالثة) العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة تمسكوا

بالمعمومات الواردة في حوادث خاصة فآية السرقة نزلت في سرفة رداء صفوان أو
 النجى وآية الظهار نزلت في خثولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن
 أمية والصحابة عثموا أحكام هذه الآيات من غير تكبير * فدل على أن السبب غير
 مستقط للعموم كسؤاله صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر بضاعة بضم الباء وتكسر
 * فقال خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير طهره أو ينجسه أولونه * وكسؤاله
 صلى الله عليه وسلم عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته * وكما
 روى عنه عليه السلام أنه مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال صلى الله عليه وسلم
 * يا إهاب دبغ فقد طهر

﴿الرابعة﴾ العام على طريقة المسح أو الذم كقوله تعالى ان الأبرار في نعم
 وإن الفجار في عذاب * وقوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
 في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم * ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرج منه عن كونه
 عاما حسبا تقتضيه الصيغة كونه مدحا أو ذما إذ لا منافاة بين الأمرين وهو الحق
 * ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه لا يقتضي العموم حتى أنه منع من التمسك
 به في وجوب زكاة الحل لأن العموم لم يقع مقصودا في الكلام وإنما سيق المقصد
 الذم والمسح مبالغة في الحث على الفعل أو الزجر عنه

﴿الخامسة﴾ إذا حمل الشارع حكما بعلة بأن يقول الخمر حرام لأنه مسكر هم فيما
 يوجد فيه تلك العلة بالقياس لاستقلال العلة وهذا قول الجمهور * وقال القاضي أبو بكر
 لا يعم لاحتمال أن يكون المدكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل * وأجيب
 عنه بأن مجرد الاحتمال لا يصلح للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر

﴿السادسة﴾ الجمع المضاف إلى جمع لا يقتضي عموم آحاد الأول بالنسبة إلى كل
 واحد من آحاد الثاني كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة * أما عند الحنفية فلأن
 مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد * فالعنى خذ من مال غني صدقة
 ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد
 واحد ولا يقصده استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه * واستدلوا بالاستقراء نحو
 ركبوا دوابهم فإن المعنى ركب كل واحد واحد دابته * وأما عند الجمهور من
 الأصوليين ومنهم الشافعي رحمه الله تعالى يجب أخذ الصدقة من كل نوع من
 أنواع المال إلا أن يخص بدليل * فالعنى خذ من كل مال لكل من المساكين

يقال الشافعي ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وإن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض * وذهب الكرخي من الحنفية ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لا يتم بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والا لم يأخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع

(السابعة) قال الآمدي في الأحكام العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف * اختلفوا فيه فمنع أصحابنا من ذلك وأوجبته أصحاب أبي حنيفة ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر وهو عام بالنسبة إلى كل كافر محربي أو ذميا * فقال أصحاب أبي حنيفة لو كان ذلك عاما للذمي لكان المعطوف عليه كذلك وهو قوله ولا ذرعه في عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الكافر الحربي دون الذي لا قتله شارح مسلم الثبوت الحق أن الجملة الشاقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها إلا بتعيين مقدر فيقدر التيمم الذي في المعطوف عليه دون التيمم الآخر أن عاما فعام وإن خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فإن العطف قرينة قوية عليه وكذا التفسير لك أنه * وأصل أن المحققين من الحنفية قالوا المراد بالكافر في قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده الحربي المستأمن لا الحربي مطلقا ليقيد قوله لا يقتل مسلم بكافر إذا الحربي الذي ليس بمستأمن مما عرف بالضرورة من الدين أن المسلم لا يقتل به فلا يقتل الذي المستأمن كما لا يقتل المسلم به بناء على أن تخصيص كافر الأول به موجب التخصيص كافر الثاني المقدر في المعطوف به أيضا والحديث خبر واحد فلا يعارض آيات القصاص العامة * ومعنى الحديث لا يقتل مسلم بكافر حربي مستأمن ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي مستأمن فالكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي المستأمن فقط بالاجماع لأن المعاهد يقتل بالكافر المعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه

(الثامنة) المتضمن بكسر الضاد هو الكلام الذي لا يمكن اجراؤه على ظاهره إلا باضمار شيء فإذا كان هناك أمور متعددة يستقيم الكلام باضمار كل منها فهل يقدر

جميعها أو يكتفى بواحد منها وكل من هذه الأمور المضمرة يسمى مقتضى بفتح الضاد * اختلفوا في المقتضى بكسر الضاد هل هو عام أم لا * ذهب الجمهور إلى أنه لا محذور له فلا يقدر جميعها بل يقدر ما دل الدليل على إرادته فإن لم يدل دليل على إرادة واحد منها بعينه كان مجهولاً بينها يتعين بالقسمة لأن اضرار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل لأن الاضرار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له * وقيل له عموم فيضمر كلها لأن اضرار أحدها ليس بأولى من اضرار الآخر * مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة فقد حكم الخطأ والحكم قد يكون في الدنيا كاجاب الضمان والبراءة عنه وقد يكون في الآخرة كرفع التأنيب والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع أثم الخطأ والنسيان وحمل الخلاف إذا لم يحم الدليل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير * أما إذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين ما قام الدليل على تقديره كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم حرمت عليكم الميتة * فقد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى الوطء وفي الثانية تحريم الأكل

(التاسعة) ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كقول ابن غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني أسألت على عشر نسوة مستفتياً * فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أمسك أربعاً منهن وفارق سائرهن ولم يسأل هل ورد العقد عليهنّ معاً أو مرتباً فكان اطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق المسقود معاً أو على الترتيب وهذا ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى وفي هذا نظر لاحتمال أنه صلى الله عليه وسلم عرف حاله فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل ولذلك أول الحنفية فقالوا أمسك أي ابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الأول في الترتيب فانظروا أمسك مجمل

(العاشر) الخطاب التنجيزي الوارد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نحو يا أيها الناس يتناول الموجودين وقت وروده ولا يعم المعدومين في زمن نزول الخطاب لأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس وانكاره مكابرة والمعدومون وإن لم يتناولهم الخطاب فاهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقاً

لان كل حكم تعالى باهمل زمانه فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة لقوله تعالى
 لا نفرمكم به من بلغ * وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة * قال شارح مسلم
 الثبوت، وهنا بحث آخر هو أن الخطاب من الله تعالى ونسبته تعالى الى الموجودين
 والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية * فيثبت يصح الطلب
 والنداء * وواجب ان : معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم
 عنه تعالى بالوقوع في أزمته * فلو تعلق بهم الطلب لتعلق باقتناعهم في أزمته
 وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف التسليقي ولا كلام فيه ولا يعي العبي
 والمجنون لعدم الفهم والتمييز اهـ

(الحادية عشرة) الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص
 به فلا شك في اختصاصه بذلك الخطاب كقوله تعالى الله عليه وسلم لا يردة
 في التضحية بعناق تجزئك ولا تجزئ أحدا بهدك * وقوله لا عراني زوجه بما معه
 من القرآن هذا لك وليس لاحد بسدك وتخصيصه لخزينة بقبول شهادته وسطه
 وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير * وان لم يصرح فيه بالاختصاص
 بذلك الخطاب * فذهب الجمهور الى أنه شخص بذلك الخطاب ولا يتناول غيره لغة
 وعرفا الا بدليل من خارج * وقال بعض المتأخرين وبعض الشافعية انه يعم لقوله
 عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة واتفاق الصحابة على وجوعهم في أحكام
 الحوادث الى ما حكم به النبي عليه السلام على آحاد الامة كرجوعهم في ضرب الجزية
 على الجوس الى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر * قال بعض المحققين
 فالراجع التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الراجع التخصيص
 حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كما ذكرنا

(الثانية عشرة) الفرق بين العام المخصوص والعام المراد منه المخصوص ان
 العام المخصوص هو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم التكلم به على انه أراد بعض
 افراده فيبقى متناولاً لافراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فإذا جاء
 المتكلم بما يدل على استرايح البعض منه كان على الخلاف هل هو حقيقة في
 البعض الباقي بعد التخصيص كما ذهب الى ذلك كثير من الحنفية وأكثر الشافعية
 لان تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وتناوله له قبل
 التخصيص حقيقى اتفاقاً فليكن تناوله له بعد التخصيص حقيقياً أيضاً كما كان قبله

لأن ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لأعلى أنه بعض بمنزلة الاستثناء فإن الكلام يصير عبارة عما وراء المنتهى بطريق أنه كل لبعض لأن صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كان حقيقة في الباقي ولأن الباقي بعد الاستخراج يسبق إلى الفهم سبقة قبله وهذا السبق أمانة الحقيقة * فإن قيل إنما يسبق عند قرينة المخصوص وهذا من أمارات الجواز * يجب أن القرينة إنما يحتاج إليها لاستخراج البعض لا لسبق الباقي إلى الفهم * ورد هذا القول بأن الحقيقة إنما تكون بالاستعمال في المعنى الموضوع له لا بالتناول لأن التناول لتبعيته لاوضع ثابت للبعض المخرج بعد التخصيص ولكل وضحي حال التجوز بلطف * وذهب الجمهور من الأشاعرة وشاهير المعتزلة وصاحب البصريح وصدور الشريعة من الحقيقة إلى أن العام إذا خص كان مجازاً في الباقي لأن لفظ العام حقيقة في استغراق الأفراد فاستعماله في بعضها بعد التخصيص مجاز لا استعماله في غير ماضع له * واستدل على هذا بوجهين * الأول أنه لو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً لفظياً بين الكل والبعض والاشتراك خلاف الأصل * وأجيب عنه بأن الاشتراك إنما يلزم أن لو كان في المجموع والباقي بوضعتين مستقلتين وليس كذلك لأنه استعمال في الباقي بالوضع الأول بعينه * وهذا أن الباقي غير الموضوع لكن لا نسلم أن كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له مجاز وإنما يكون مجازاً إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال * الثاني لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الإطلاق إلى قرينة * وأجيب عنه بأن احتياجه إلى القرينة ليس للإطلاق عليه بل لاستخراج البعض وبعد الاستخراج بالقرينة يسبق الباقي إلى الفهم بلا قرينة وبقي منه ذهب آخر عندها الآمدي وابن الهمام ثمانية وعندها الأزميري تسعة من أرادها فارجع إليها وثمرة الخلاف تظهر في صحة الاستدلال بمجموع بعد التخصيص * فن قال أنه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال * ومن قال أنه مجاز يقول بعدم صحة الاستدلال والعام الذي أريد به المخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله وهو مجاز قطعاً لأنه استعمال اللفظ في بعض متناوله وبعض الشيء غيره * مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود الأشجعي * وقوله تعالى أم يحسدون الناس يعني

محمد صلى الله عليه وسلم والعلاقة في المجاز المذكور المصوم أي كون الشيء شاملا
 لكثيرين فهو مجاز من سبل علاقته المصوم كما ذكره الصبيان في رسالته * ومقالة
 البنائي في حاشيته على شرح جمع الجوامع من أن علاقته السكينة والجزئية غير
 مطابق لما جاء في رسالة الصبيان من الكلام على علاقة الجزئية من أن علماء
 البيان اشترطوا في هذه العلاقة أن يكون الشكل من كبا تركيبا حقيقيا وأن يستلزم
 انتفاء الجزء انتفاءه عرفا كالرأس والرقبة اهـ * ومما دلل العام في حده ذاته كل
 الأفراد أي المجموع المركب منها وبعضية الواحد من الجميع ظاهرة وإن حصل انتفاء
 الكل بانتفاء الجزء عرفا إذ الباقي بعد انتفاء واحد ليس جديدا ولكن انتفى شرط
 التركيب الحقيقي لعدم حصوله هنا * وأعلم أن الشيء القابل للتخصيص هو الحكم
 الثابت لاهي متعدد لأن التخصيص استخراج البعض والآخر الواحد لا يتصور فيه ذلك
 كقوله تعالى اقتلوا المشركين فإنه يدل على قتل كل مشرك ونخص منه أهل الأمة
 ونهبرهم * ولما قال في شرح جمع الجوامع والعام المخصوص فهو مراد تناولا
 لاحكام لان بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظرا للتخصص والعام المراد به المخصوص
 ليس هو مراده مرادا لاحكام ولا تناولا اهـ

(الثالثة عشرة) الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على الذكر والمؤنث
 على أقسام * الأول ما يخص به أحدهما ولا يطلق على الآخر كرجال للذكر ونساء
 للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع * الثاني ما يسم الفرقتين بوضعه وليس
 لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والأنس والبشر فيدخل فيه كل منهما
 بالاجماع * الثالث ما يشمل ما باصل وضعه ولا يختص بأحدهما الا ببيان نحو من وما
 وهو مثل الناس والبشر * الرابع ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث ويحذفها في
 الذكر وذلك كالجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات للإناث ونحو فعلاوا وفعلائن
 فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال
 فيما هو للنساء الا بدليل * وذهب الحنفية والحنابلة والظاهرية الى أنه يتناول
 الذكور والإناث * واستدلوا بالاجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث
 غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى اهبطوا منها جميعا في خطاب آدم وحواء
 وإليس * ويجاب عن هذا بأنه لم يكن بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق
 التقلب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع * وألحق ما ذهب اليه الجمهور

من عدم تناول الا على طريقة التفليب عند قيام المقتضى وهو ما علم من عموم الشريعة للنساء ولأجل ذلك لم يعمل عليه فيما لا يعلم عموم من الأحكام كالبسة والجهاد * واتفق السكك على أن المذكور لا يدخل في الجمع المؤنث السالم

(مبحث المشترك)

قال بعض المحققين لفظ المشترك ظرف لا اسم مفعول لأن اشترك بمعنى تشارك فالاشتراك فيه فاعلان ظاهرا فلا يشتق منه صيغة اسم المفعول * ومعناه في الاصطلاح لفظ وضع وضعاً شخصياً المعنيين فأكثر بأوضاع متعددة ابتداءً بلا نقل من معنى إلى آخر * سواء كان بينهما مناسبة أو لا * فخرج المجاز بقوله وضع وضعاً شخصياً على القول بأن المجاز لا وضع فيه * وعلى القول بأن له وضعاً نوعياً * وخرج المفرد سواء كان عاماً أو خاصاً بقوله المعنيين فأكثر * وخرج بقوله ابتداءً بلا نقل أى من غير اعتبار أنه كان موضوعاً لمعنى قبله المنقول والمرجى فاللفظ ان تعدد معناه فإن وضع لكل من معانيه المتعددة من غير اعتبار أنه كان موضوعاً لمعنى قبل فهو المشترك فإن ترك استعماله في المعنى الأول ونقل إلى الثانى بحيث يفهم من غير قرينة مناسبة فنقول أو لغير مناسبة فمرجى * وإن لم يترك المعنى الأول بل تارة يستعمل فيه * وتارة في الثانى حقيقة في المنقول منه ومجاز في المنقول اليه ودخل في التعريف فإنه مشترك وهو موضوع للمعنيين فقط هما الحيض والطمهر لتبادرهما عند الاصلاق * وإذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وهما ضدان سقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين * وفائدة المشترك العزم على الامتثال للأراد منه إذا بين والاجتهاد في استعمال المراد منه فيقال ثواب كل منهما

(حكم المشترك)

التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان الثابت به حق حتى يقوم مرجح للمعنى المراد ولكن لا يقدر من الطالب كما يقدر في التشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه حتى لو لم يرجح بان تجرد عن القرينة المعينة للأراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلاً نحو أنهم على مولاك يراد به المفق والمعتق يكون المشترك مجعلاً * لا يقال البيان الا من المحتمل

فيجب عليه التوقف الى أن يأتيه البيان * ولا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين أو المعاني من غير تأمل فيما يحصل به ترجيح أحد معانيه * فالشبهة استدلتوا على أن المراد بالقرء الحيض بقوله تعالى واللذان يشن من الحيض لأنه تعرض عند ذكي الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر * فعمل أن المراد في الأصل هو الحيض * وبقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حبيستان ولا يعموم للمشارك عندنا فلا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد * وقال الشافعي يجوز أن يراد من المشترك كذا معنييه عند التجرد عن القرآن ولا يحمل على أحدهما الا بقريضة * والعام عنده فسمان * قسم متفق الحقيقة * وقسم مختلف الحقيقة ومحمل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا من اللفظ ومناط الحكم بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما كأن يقال رأيت العين ويراد به الجارية والبالصرة * وأما ارادة كليهما فغير جائزة اتفاقا لأن المشترك لم يوضع للمجموع فن أوصى لمواليه وله موال أعنتهم وموال أعنتوه بطالت وصيته لأن المشترك لا ينظم معنيين * وتمسك الشافعية بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية لأن الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار * أريداً بلفظ واحد وهو قوله يصلون * ويجب ان الآية سميت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا بأخذ معنى شامل للسكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يأيها الذين آمنوا اعتنوا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فيكون من باب عموم المجاز لا من باب عموم المشترك والاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء فيكون مجازا من اطلاق اسم المألوم على اللازم

(مبحث المؤول)

المؤول مأخوذ من آل اذا رجع لانك اذا تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد أولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي * والمراد بالمؤول اصطلاحاً هنا ما ترجع من المشترك بعض معانيه بما يوجب الظن فالمشترك مادام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح أحد معنييه بتأويل المجتهد صار مؤولا * والحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة

ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كما قالوا في القرء المشترك بين
الحَيْض والظَهْر انه للحَيْض لا للظَهْر لأنهم تأملوا في جوهر لفظ القرء فوجدوه
موضوعا لمعنى الاجتماع فمأواه على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحَيْض لأنه دم
ينفذه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها وقد يكون الترجيح بالنظر الى السياق
بالياء الموحدة وهو القرينة اللفظية المتقدمة * فاما اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة وجدناه
دالا على عدد معلوم فحملناه على الحَيْض لكلا ينتقص منها لو حملناه على الظَهْر وقد
يكون الترجيح بالنظر الى السياق بالياء المنقوطة نقطتين من تحت وهو القرينة
اللفظية المتأخرة كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث * عرف أن أحل
من الحلل لا من الحلول بقرينة لفظ الرفث الذي هو كناية عن الجماع لأنه لا يكاد
يخالف عن رفث * ينال رفث في كلامه أخش وصرح بما يجب أن يكنى عنه من
ذكر التكاح ورفث الى امرأته أفضى اليها وكقوله تعالى الذي أحلنا دار المقامة
من فضله عرف انه من الحلول لا من الحل بدليل دار المقامة

(حكم التأويل)

وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه ضل فان المجتهد يخطئ
ويصيب عندنا هذا ان ثبت التأويل بالرأى لأنه لا سبيل للرأى في إصابة الحق على
سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد يكون الثابت به ظنيا لا قطعيا كمن وجد ماء
وغاب على ظنه طهارته فإنه يجب عليه الوضوء به فإذا تبينت نجاسته بعد ذلك
تأزمه العادة

(الثاني تقسيم اللفظ الدال على المعنى باعتبار دلالة)

ينقسم اللفظ باعتبار دلالة على معناه من جهة وضوحها وخفائها الى ثمانية
أقسام لان اللفظ ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أو التخصيص أولا فان
احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمل فان قبل النسخ فهو المنسرد وان لم يقبل فهو المحكم * ولتراد بالتأويل
هو التأويل اللغوي لا الاصطلاحي لما تقدم من أن التأويل الاصطلاحي مختص
بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخالص والتخصيص بالنظر الى العام وان

حقى المراد من اللفظ خفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعرض الثاني يسمى خفيا والأول
اما أن يدرك المراد منه بالعقل أولا الأول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك
بالعقل أولا الأول المجمل والثاني المشابه

(مبحث الظاهر)

الظاهر في اللغة هو الواضح وهو في الاصطلاح اسم لكلام يعرف المراد به للسامع
إذا كان من أهل اللسان بمجرد سماع صيغته بلا غريضة ويكون محتملا للتأويل
ان كان خاصا أو التخصيص ان كان عاما وليس مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه
بمثاله قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه ظاهر في حل البيع وتحريم الربا
ولم يسق لهما وقد فهما من نفس اللفظ * وقيل الظاهر في الاصطلاح ما دل دلالة
ظنية اما بالوضع كالاسد للبعير أو بالعرف كالغائط للخارج المستغنى عنه لانه
غلب فيه بعد أن كان في الأصل للسان المنخفض من الأرض

(حكمه)

حكم الظاهر وجوب العمل بما عرف منه اتفاقا ولا خلاف فيه * وإنما
الخلاف في أنه هل يثبت به الحكم قطعا وذهب الى ذلك العراقيون * منهم
الكرخي أو ظنا وهو قول عامة الأصوليين * ومنهم المناري يدي وأتباعه لوجود
احتمال المجاز ومن قال بالقطع قال أنه لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل

(مبحث النص)

النص مأخوذ من قولك نصبت الدابة إذا جعلتها على سير فوق سبيلها المعتاد
وسمى مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس * وهو في الاصطلاح
اسم لكلام يكون أظهر من الظاهر وأظهرية بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة
بمثاله قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه ظاهر في تحليل البيع وتحريم
الربا ونص في التفرقة بين البيع والربا ردا على الكفرة القائلين بتمامتهما ولكن لم
تفهم هذه التفرقة بدون الضمان قوله إنما البيع مثل الربا والكلام الواحد يجوز
أن يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر كما يجوز أيضا أن يكون الكلام ظاهرا

باعتبار لفظ نص باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن لفظ أنكحوا ظهر في حل التكاح إلا أنه مسروق لإثبات العدد باعتبار قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فكان نصا في إثبات العدد والكلام سيق لبيان العدد بدليل السياق وهو قوله فإن خففتم أن لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الإباحة نص في بيان العدد * وقيل النص مادل على معناه دلالة قطعية كن يد فإنه في غير التركيب لا يحتمل غير معناه * وقد يطلق النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خفيا أو خاصا أو عاما أو صريحا أو كناية لاشتمال المقال على زيادة إيضاح بالنسبة إلى الحال * ويطلق أيضا على لفظ القرآن والحديث اعتبارا للغالب فإن غالب ما ورد منهما نص * قال المطالع ويطلق النص في كتب الفروع بآراء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب أهم من أن يكون نصا للاحتمال فيه أو ظاهرا * ويراد بالقول المخرج ما خرج أي استنبط من نصه في موضع آخر اهـ

(حكم النص)

وجوب العمل به على سبيل التعلل وإن كان فيه احتمال تأويل بمعنى الكلام على غير الظاهر بطريق التخصيص والتميز وغيرهما فإن هذا الاحتمال لا يخرج عن كونه قطعيًا كما إن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية

(مبحث التفسير)

هو مأخوذ من التفسير وهو الكشف فهو المكشوف معناه وهو في الاصطلاح ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن كان عاما والتأويل إن كان خاصا مثل قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة فإن المشركين اسم ظاهر عام نص في أهلية المشركين ولكن يحتمل التخصيص بأن يكون عاما مخصوصا فلما ذكر بعده كلمة كافة ارتفع احتمال التخصيص فصار مفسرا * ونحو طلق نفسك واحدة فإن طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فيذكر الواحدة ارتفع احتمال التأويل

(حكمه)

حكم المفسر وجوب العمل به قطعاً مع احتمال أن يصير منسوخاً وهذا في زمن النبي عليه السلام * أما بعد وفاته عليه السلام فكل القرآن حكم لا يحتمل النسخ لأن نسخ الكتاب إنما يكون بكتاب أو سنة كما سيأتي وبعد وفاته لا ينزل كتاب ولا تحدث سنة

(مبحث الحكم)

الحكم معناه لغة المتقن * ومعناه اصطلاحاً ما ازداد قوة على المفسر بعدم احتمال النسخ كقوله عليه السلام الام الجهاد ماض الى يوم القيامة وانقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته بان يكون معنى الكلام مما لا يحتمل التبديل عقلاً كآيات الدالة على توحيد الله تعالى كآية الكرسي وسورة الاخلاص أو يكون الكلام فيه ما يدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً ويسمى محكماً لعينه * وهذا القسم هو المراد هنا وقد يكون لانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً لغيره * وهذا يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم فهو خارج عن البحث

(حكمه)

حكم الحكم وجوب العمل به على سبيل القطع (تنبيه) اعلم ان كلا من الظاهر والنص والمفسر والمحكم موجب للحكم قطعاً فلا يظهر التفاوت بينها في ذلك * وإنما يظهر التفاوت بينها قوة وضيقاً في القطعية عند التعارض ليرجح الأقوى على الأدنى ويصير الأدنى متروكاً بالأعلى * فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل ويشترط في ذلك تساوي الأدنى والأعلى في الرتبة بان يكونا متواترين أو مشهورين أو خبر واحد * فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره فانها ظاهرة في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة * وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصاً في اشتراط الولي المخالف لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر فيجب

تأويل خبر الواحد وحمله على نفي السكال توفيقاً بين الأدلة وقس على هذا * والمراد بالتعارض هنا تقابل الجنتين بأن تقتضي أحدهما خلاف ما تقتضيه الأخرى * مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فإنه ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات * وقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به * فالظاهر اقتضى حل الخامسة * والنص اقتضى حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته * ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة فهذا نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه محتمل التأويل بأن يكون الكلام على حذف مضاف أى لوقت كل صلاة كما يقال آتيتك الصلاة الفجر أى لوقتها * وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر لأنه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص ولم يوجد مثال يبيح التعارض بين المفسر والمحكم في النصوص الشرعية كما يؤخذ من شرح ابن مالك

(مبحث الخفي)

اتلفي اسم الكلام استتر معناه بسبب عارض نشأ من غير الصيغة بأن عرض عارض في بعض الجزئيات اختفى بسببه أن هذه الجزئيات من افراد مسمى اللفظ أم لا وتكون صيغة الكلام ظاهرة المعنى بالنظر الى موضوعها اللفوى * مثال ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فإن الآية ظاهرة في وجوب قطع اليد لكل سارق خفية في حق الظنار والنباش وان كان الخفاء بعارض وهو اختفاءهما باسم آخر وتغاير الأسماء في الاستعمال يستلزمه تغاير المعنى فبعداً بهذا العارض عن اسم السارق الخفي وجوب القطع في حقهما * وإذا كان الخفاء متحققاً في نفس الكلام كان مقابلاً للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء واجتماع الضامين في موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة وهذا نظير ما قالوا في كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبما ذكر ثبت ان الخفي ضد الظاهر والظني يدرك المراد منه بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة من غير تغيير لباس وهيئة نادا طلب هرف من غير كثير تأمل

(حكمه)

حكم الخلفي النظر فيه ليعلم أن اختفاء ما نفق هل هو النقص أو الزيادة فيه وذلك
أما تأملنا في الطرار الذي يشق الثوب ويأخذ مال الغير ظلما وهو يظان حاضر
قاصد لحفظه بنوع غفلة منه فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة
في فعل السرقة لأنه إنما يكون بحذق في صناعته واختصاص النباش به لأجل
نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفاظ فأنظر
السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاؤه في الطرار لمزية على ما هو ظاهر
فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حق الحكم وهو القطع
في حقه عند الآية الثلاثة وأبي يوسف ورحمهم الله تعالى « وعنده أبي حنيفة وعنده
يقطع أيضا ان طرصرة داخلية في الحكم وان طرصرة خارجية لم يقطع عندهما
وخفاؤه في النباش لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله لفظ السارق
ولا يثبت الحكم في حقه سواء كان القبر في بيت مقفل أو في غيره

(بحث الشكل)

المشكل مأخوذ من أشكل على الأمر دخل في أشكاله وأمثاله * ولذا قيل
ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه واختلط بأشكاله من الناس فيطلب موضعه
ويتأمل في أشكاله ليوقف عليه وهو في الاصطلاح اسم لكلام يحتمل المعاني
المتعددة ويكون المراد واحدا منها لكنه قد دخل في أشكاله وهي تلك المعاني
المتعددة فاختفى بسبب هذا الدخول عن السامع وصار محتاجا إلى نظرين الطلب
ثم التأمل ليميز عن أشكاله ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه
زيادة ظهور على الظاهر

(حكمه)

حكم المشكل اعتقاد حقيقته فيما أريد منه ثم الاقبال على الطلب مع النظر
فيه فيظهر المراد منه وذلك بأن ننظر أولا في مفومات اللفظ جميعها فنضبطها
ثم نتأمل في استخراج المراد * مثاله قوله تعالى فأتوا حركم أي شتم فان كلمة

أنى مشكاة نجية تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا الرزق الآتى كل يوم * وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى أنى يكون لى غلام أى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا أنه بأى معنى فإن كان بمعنى أين يكون المعنى من أى مكان شئتم قبلاً أو ديراً فتحل اللواطة من امرأته وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأى كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعا * فيدل على فهم الأحوال دون الحال فإذا تأملنا فى لفظ الحرف علمنا أنه بمعنى كيف لأن لغيره ليس بموضع الحرف بل موضع الحرف فتشكون اللواطة من امرأته محرماً لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المتينة على الوطء فى حالة الحيض لعله الأذى دون النى من الرجال لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع

(مبحث الجمل)

الجمل فى اللغة المبهمة مأخوذ من أجمل الأمر أجهله * وفى الاصطلاح ما يخفى المراد منه خفاء لا يدرك الا ببيان يربى وذلك بالبيان من الجمل وبالطلب والتأمل ان لم يكن بيان الجمل شافياً والجمل ثلاثة أنواع * الأول ما يكون اجماله بسبب غرابة اللفظ فلا يفهم معناه لغموض اللفظ الطوع لانه كور فى قوله تعالى ان الانسان خاق هاهنا اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً فطواع شديد الخرس قليل الصبر * الثانى ما يكون اجماله بسبب اجهام المتكلم مراده وإن كان معنى اللفظ مفهوماً لانه كما فى قوله تعالى وأسل الله البيع وحرم الربا فانه فى اللغة اسم الزيادة وهو ليس بمراد فى الآية قطعاً اذ البيع لم يشترع الا للاسترباح والزيادة فلا يمكن الوقوف بالطلب والتأمل خفاء مراد المتكلم ولم يعلم أن المراد أى فضل فاحتيج الى البيان فبينه النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث الأشياء الستة المتقدمة من غير حصر عليها لأنه لم يذكر شيئاً من أدوات الحصر فكان البيان غير شاف لبقائه مجعلاً فيما وراء الستة كما كان قبله * فاحتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علمه اثرها والحكم فى غير الأسماء الستة فتأملوا واختلفوا فى ذلك * فقالت الحنفية لعله القدر مع الجنس * وقالت الشافعية العلم مع الجنس * والمالكية الاقتيات والادخل وكافى الصلاة والزكاة فى قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان الصلاة فى اللغة الدعاء وهو غير مراد * وقد بينها النبي عليه السلام بأفعاله بيانا شافياً من أولها الى

آخرها والزكاة هي الفداء وهو غير مراد * وقوله عليها السلام بقوله هاتوا
 ربع عشر أموالكم * وقوله عليها السلام ليس عليك في الفداء شيء حتى يبلغ
 عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا في باب
 السواآت بيانا شافيا * الثالث ما يكون اجاله بسبب تعدد المعاني المقسارية وتزاحها
 على اللفظ والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه اذ لا ترجيح لأحدها على الآخر كافي
 المشترك اذا انسد باب الترجيح فيه

(حكم الجميل)

اعتقاد حقيقة المراد منه وانتوقف فيه في حق العمل به الى البيان * ثم اذا
 كان البيان قطعيا كبيان الصلاة والزكاة كما تقدم صار مقسما وان كان ظنيا صار
 مؤولا كبيان مقدار المسح فان قوله تعالى واستسبحوا رؤوسكم دال على فرضية
 المسح * واختلفوا في مقدار مسح الرأس فقال الشافعي المفروض فيه أقل ما ينطلق
 عليه اسم المسح ولو شمرة * وقال مالك الاستيعاب لأن الكتاب مجمل بينه عليه
 السلام بفعله فانه توضأ ومسح رأسه واستوى رءاه البخاري * وقالت الحنفية
 الربع لأن ارادة الادنى لا تضح لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا واردة
 الاستيعاب لا تسح لتركه عليه السلام الى الناصبية ولو كان فرضا لما تركه فتبين
 ما بينهما وذلك بحمل الاحتمال الثالث والرابع وغيرهما فبينه عليه السلام بفعله حيث
 مسح مقدم رأسه * رواه البيهقي ومقدم الرأس مقدار الربع غالبا وان لم يكن قطعيا
 ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتأمل كالرأى
 وتقدم بيانه

(مبحث التشابه)

التشابه اسم لما انقطع وجاء معرفة المراد منه للأمة في الدنيا لأنه يصير
 معلوما في الآخرة لأن الحكمة فيه ابتلاء الراسخين في العلم بعدم الوصول اليه لأن
 ابتلاء الراسخ بعدم العلم أعظم من ابتلاء ذي الجاهل بطلب العلم ولا ابتلاء في الآخرة
 فهو في غاية الخفاء * مقابل الحكم فانه في غاية الظهور والتشابه كرجل مفقود عن
 بلدته وانقطع أثره * واختلفوا في أن النبي عليه السلام هل علم التشابهات أولا

قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى أمره بكتبه وعدم اظهاره وهو الحق * والمتشابه
نومان * الأول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كما في الحروف التي في فواتح السور
كقوله تعالى قاف نون وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الأصلية أولاً لأن الحرف قد
يطاق على الكلمة * الثاني متشابه المعنى ان استحصال ارادته وذلك كالاتسواء
المدلول عليه بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكلمة المفهوم من قوله تعالى
يد الله فوق أيديهم وغير ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله تعالى مع التقاطع
بامتناع معانيها الظاهرة لتنزهه عنها * واعتراض على ايراد المتشابه باننا في بيان أقسام
ما يعرف به أحكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لا نقطع رجاء معرفة معناه فكيف
يستقيم ايراده هنا * يجاب بأنه ثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد
مثلاً وان لم يعرف ما أريد منها ومعرفة هذا المقام ووجوب اعتقاده من أحكام
الشرع * وقد يجاب أيضاً بان هذا القسم ذكر استطراداً من ضرورة التبرار التقسيم
إليه فإنه يلزم افادته الحكم

(حكم المتشابه)

عدم جواز العمل به واعتقاد حقيقته * والعلّة في عدم جواز العمل به قصور
أفهام البشر عن العلم بمصاد وعن الاطلاع على مراد الله منه ولا شك ان له معنى لم
تبلغ أفهامنا الى معرفته فهي مما استأثر الله بعلمه فنعتقد حقيقته ولا ندرك
حقيقته كحقيقته

(الثالث تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى)

يقسم اللفظ باعتبار استعماله في معناه الى أربعة أقسام لانه ان استعمل فيما
وضع له حقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فمصرح والا فكناية

(مبحث الحقيقة)

الحقيقة في الأصل على وزن فاعيل بمعنى فاعل مشتقة من حق الشيء ثبت
أو بمعنى مفعول من حقيقته أثبتة نقل إلى الكلمة الثابتة أو الثبوتية في معناها لا إلى

والتاء فيها للدلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية الصرفة وليست التاء الثابتة
بما قيل أنه يقال لفظ حقيقة وهذا قول الجمهور * وقال صاحب المفتاح أنها الثابتة
وفي الاصطلاح هي اللفظ المستعمل قصدا في المعنى الذي وضع اللفظ له في اصطلاح
وقع به مخاطب المستعمل إذا حصل مخاطب فقول اللفظ جنس يشمل الحرف وغيره
دون الكلمة ليشمل المفرد والمركب * وقوله المستعمل قصدا يخرج به ما لم يستعمل
قصدا سواء وضع كذا قبل استعماله أو أنشئ كذا من أراستعمل لأعني قصد كاستعمال
لفظ الأرض والسيف شيئا سبق للسان * وقوله في المعنى الذي وضع له يخرج به الجاز
والمراد بالوضع الوضع التحقيقي وهو ما يدل اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من
غير توقف على علاقة وقرينة وهي منسوبة إلى التحقيق وهو جعل الشيء تابعا جذا
* وسينفذ يشمل الوضع الشخص كوضع الاعلام وأسماء الاشارات والصادر والوضع
النوعي كوضع المركبات والمستقات والوضع هو تعيين اللفظ المعنى سواء كان ذلك
التعيين من جهة واضع اللفظ كالأسماء للمعيون والمفردات ويسمى وضعها لغويا أو من
جهة الشارع كوضع الصلاة للعبادة الخصوصية ويسمى وضعها شرعيا أو من جهة قوم
مخصوصين كوضع النعويين الفعل لكلمة ذات على معنى في نفسها مقترنة بأحد
الازمنة الثلاثة ويسمى وضعها عرفيا خاصا ويسمى اصطلاحيا أو من جهة قوم غير
مخصوصين كالإدابة لذوات القوائم الأربع ويسمى وضعها عرفيا عاما وقد غلب العرف
عند الإطلاق على العرف العام فاقسامها ثلاثة لغوية إن نسبت إلى واضع اللفظ
وشرعية إن نسبت إلى الشارع وعرفية إن نسبت إلى عرف خاص أو عام ويخرج بغيره
في اصطلاح مخاطب المستعمل لفظ الصلاة مثلا إذا استعمالها الشرعي في الدعاء فإنها
ليست حقيقة عنده ومن أسقط هذا القيد استغنى عنه بغير الحديث المأخوذ في
تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات ويختلف كثيرا لوضوحه فالمراد
أن الحقيقة لفظ مستعمل فيا وضع له من حيث أنه الموضوع له

(حكم الحقيقة)

ثبت ما قصد به من معناه الموضوع له سواء كان أمرا أو نهيا خاصا كان أو عاما
كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * وقوله تعالى ولا تقموا أنفس
التي حرم الله إلا بالحق فإن كل واحد من النعمان خاص في المأمور به والمنهي عنه

عام في الأمور والنهي بلا خلاف * وبقي أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لأنه
خالف عنها واشتلف لا يعارض الأصل فلفظ النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا
مائكم أباًؤكم من النساء * معناه الوطء لكونه حقيقة فيه فلا يصلح عنه إلى
العقد لأنه مجاز فيه فتكون حجة منزية الأب على الابن ثابتة بالنص وحجة من
عقد عليها الأب بتلاجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا ما اختاره
نفر الاساذم وصاحب المنار وذهب عامة المشايخ وجهور المفسرين إلى أن النكاح
المذكور في الآية معناه العقد كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى وعليه حجة من
عقد عليها الأب على الابن بنص الآية وحجة منزية الأب بمسائل آخر وعلى قول
من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في مقام النفي كما اختاره صاحب الهداية وصاحب
المبسوط والزيلعي وغيرهم تكون الآية نصاً في حجة منزية الأب أيضاً

(مبحث المجاز)

المجاز في الأصل مصدر ميمى بمعنى الفاعل من جاز المكان إذا تعاد * وفي
الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير ماوضع له للاحظة مناسبة بينه وبين الموضوع له
نخرج بقوله المستعمل في غير ماوضع له الحقيقة وبقوله للاحظة مناسبة الخ
مألاً مناسبة بينهما كاستعمال لفظ الأرض والماء غلطاً * ولا يقال المناسبة بينهما
التقابل لأن ذلك غير مشهور * ولما كانت الكناية عند الأصوليين تجماع المجاز
لأنها ان استعملت فيما وضع له حقيقة والا فجاز لم يصح اخراجها بغير التريفة
المأنة كما ذكرها علماء البيانين لاجراج الكناية * واعلم أن المجاز متى أطلق براد
به المجاز في المفرد وأن الأصوليين يطلقون الاستعارة على كل مجاز بخلاف
البيانين فإن الجواز عندهم ينقسم إلى استعارة ومرسل

(حكم المجاز)

ثبوت المعنى الذي أريد منه سواء كان خاصاً كما في قوله تعالى أولامستم النساء
فإن المراد به عندنا الجماع لأن لامستم حقيقة في اللبس باليد مجاز في الجماع وهو
خاص أو عاماً إذا اقترن به ما يفيد العموم كالصاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الناس
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لأن حقيقة الصاع غير مرادة هنا فإن بيع نفس

الصاع بالصاعين جاز اجتماعا فالمراد به مايجل فيه وهو محلى بال فوهم جميع افراد مايجل فيه سواء كان مضموما أو غيره من اطلاق اسم الحيل على الخيال والصفة اذا كانت لخصوص أو العموم لا فرق في ذلك بين كونها مستعملة في معنى حقيقي أو مجازي والقول بعموم المجاز هو مذهب الشافعي كنهجنا * وقيل لا عموم في المجاز لانه ضروري والضرورة تندفع بإرادة البعض

(بحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي عموم المجاز)

اعلم أن الحق امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ المفرد فلا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بان يراد كل واحد منهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ عند الاطلاق وهذا يمنع من ارادة غير الحقيقي باللفظ المفرد مع الحقيقي * وذنب الى هذا جميع الحنفية والحققة من الشافعية وغيرهم وأجاز ذلك بعض الشافعية * مثال ذلك قولك لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع مما * وقوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لان لامستم حقيقة في اللبس باليد مجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله تعالى قال أجل آفة اللبس على المس باليد والوطء جميعا فان كان اللبس باليد فالتيمم فيه لأجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللبس بالجماع فالتيمم منه لأجل الجنابة فيحصل تيمم الجنب بهذه الآية والحنفية يقولون ان المجاز هنا مراد باتفاق بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحنفية أيضا فلا يكون اللبس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة * والاختلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحت المعنى الحقيقي وهو الذي يسمونه عموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فيراد من وضع القدم الدخول لانه سببه قد ذكر اسم السبب وأراد المسبب وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا أو منتعلا فيحدث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى لانه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخل منتعلا أو ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه ميجوز غير مستعمل * والحق امتناع استعمال اللفظ في معنيه أو معانيه المجازية لان قرينة كل مجاز تنافي ارادة غيره من المجازات

(بحث فيما يتصل بالحقيقة والمجاز من حروف المعاني)

اعلم أن بعض الأصوليين ذكروا حروف المعاني ونحوها بعد الحقيقة والمجاز لأنها نارة تستعمل فيها وضعت له فتكون حقيقة وتارة تستعمل في غيره فتكون مجازاً * ونذكر بعضها مما يحتاج إليه الأصولي تيمناً للفائدة (الواو) يطلق الجمع كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين والنحاة بدليل أنها تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كغولم تقتل زيد وعمرو لأنه لو قيل تقتل زيد ثم عمرو لم يصح فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وقيل للترتيب * وروى هذا عن الشافعي رحمه الله تعالى بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف وهو معترض بأن الواو لو كانت مفيدة للترتيب لما صح أن يقال جاءني زيد وعمرو قبله وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدوا واركعوا ولا تبدل الواو على المعية فلو قال لزوجه التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ووجد الشرط تطلق واحدة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف محمد يقع الثلاث * فذهب بعض أصحابنا من هذه المسئلة ان الواو للترتيب عند أبي حنيفة وللمعية عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقع الثلاث ولو لم تكن للمعية عندهما لوقع الأول ولما الثاني والثالث وليس الأمر كما فهم لان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الأول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة نافضة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الأول والثالث بواسطةين فإذا تعلقت بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط * فلما نزل الأول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل * وقالوا ان قوله وطالق جملة نافضة جزاء بغير شرط فيصير ما ينهم به الأول وهو الشرط شرطاً للثانية ولما سالت الثانية والثالثة به الأول في التعليق بالشرط يقع جملة لأنه ليس بين الاجزاء ما يوجب صفة الترتيب وإذا أخر الشرط بأن قال أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار ثم دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف أوله على آخره فتعلق الاجزئة المتوقفة على الشرط دفعة واحدة وإذا قال لغیر المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق وقع واحدة عند علمائنا الثلاثة لان الطلاق الأول وقع قبل الفراغ من التسليم بالثاني ففقد محل الطلاق فلما الثاني والثالث لذلك لا لان الواو للترتيب كما ذهب

إليه الشافعي في قوله التبريم * وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة
 في الخبر كقوله لزوجته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة عند أبي
 حنيفة لأن الشركة في الخبر إنما كانت للافتقار فإذا كانت نائمة فقد ذهب دسل
 الشركة وكذا لو قالت له طلقني ولك ألف فطلقها لا يجب شيء عند أبي حنيفة وقالوا إن
 الواو للحال فيصير وجوب الألف عليها شرطا للطلاق وعرضا عنه لأن الأحوال
 شروط فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب عليها الألف الفاء
 للتعقيب فيتراجع المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن قل لأنه لو لم يكن كذلك
 كان مقارنا * فإذا قال لامرأته إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
 أن تدخل الدار الثانية بعد الأولى بلا تراخ فلو دخلتها بتراخ لم تطلق * وتدخل الفاء
 على العلة كقوله إذا أتت ألفا فأنت حرة أي إذا أتت ألفا لأنك حرة فيعتق في الحال وإن
 لم يؤد ونحو لا تصل فإن الشمس طلعت وتستعمل الفاء بمعنى الواو نحو قوله على درهم
 فدرهم فبازمه درهمان لأن الفاء للترتيب ولا ترتيب في العيين والسرهم في نسمة في
 حكم العيين فتجعل الفاء عبارة عن الواو بحجازا لمشاركتها في العطف أو يصرف
 الترتيب إلى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر * ثم * للتراخي بأن يكون
 بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة والتراخي عند أبي حنيفة يظهر في التسكيم والحكم
 فيكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه * وعندهما
 التراخي في الحكم مع الوصل في التسكيم لمراعاة معنى العطف * فإذا قال لامرأته التي
 لم يدخل بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فمسه يقع الطلاق الأول
 في الحال لعدم تعلقه بالشرط ويلغو ما بعده لعدم الحمل للطلاق كأنه سكت على الأول
 ولو سكت عليه حقيقة يلغو ما بعده فكذا ما هنا * ولو قدم الشرط بأن قال إن
 دخلت لدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعاقب الأول ووقع الثاني في الحال لعدم
 تعلقه بالشرط ولما الثالث لعدم الحمل وقائده تعليق الأول أنه إن تزوجها ثانيا ووجه
 الشرط يقع الطلاق * وقال أبو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا بالدخول في المدخول بها
 وخبر المدخول بها قدم الشرط أو أخره وينزل الطلاق على الترتيب عند وجود
 الشرط فإن كانت مدخولا بها طلقت ثلاثا وإن كانت غير مدخول بها طلقت واحدة
 ولما الباقي * وقد تستعمل ثم بمعنى الواو كقوله عليه السلام من حلف على يمين
 ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لينأت بالذي هو خير استعمل ثم بمعنى

الواردها بالرواية الأخرى وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه والا لتناقضا * وهينئذ يفهم وجوب الكفارة والحذف من غير تقديم
أحدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحذف على الكفارة من الرواية
الأخرى ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحذف غير واجب بالاتفاق بل هو جائز
هذه الشافعي في خصوص الكفارة بالمال قال في قرر الاقرار الرواية الاخرى وهي
قوله عليه السلام فليأت الخ لم أجده في كتب الحديث الحاضرة * والرواية الاخرى
وهو ما في الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن
يمينك واتت الذي هو خير اه وعلى ما ذكره لاحاجة الى جعل ثم بمعنى الوار (وبل)
لأثبات ما بعدها والأعراض عما قبلها وإنما يصح الاضراب اذا كان المصدر يحتمل
الرجوع وان لم يحتمل صار لمحض العطف فإذا قال تزوجته الموطوءة أنت طالق
واحدة بل فثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فتقع مع
الثنتين بخلاف ما لو قال له على ألف درهم بل أفان فإنه يلزمه ألفان استحسانا عند
علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق * وجه الاستحسان أن
الطلاق انشاء لا يحتمل تدارك الخطأ والافرار اخبار بحتمه (ولكن) الاستدراك أي
ازالة الوهم الناشئ من السكازم السابق بعد النفي خاصة وقد يكون بعد النفي والاثبات
كبل وإنما يصح العطف بل كن عند انقظام الكلام وهو يتحقق بأمرين * أحدهما
أن يكون الكلام متصلا بعبارة بعضها ببعض * ثانيهما أن يكون محل الاثبات غير محل
النفي لئلا يناقض آخر الكلام أولا وان لم يثبت انقظام الكلام لا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا مثال فوات الاول المقر له بعبد يقول ما كان لي قط لكنه
أفان آخر كان العبد للمقر له * الثاني ان وصل وان فصل قوله ولكن أفان يرد
على المقر * ومثال فوات الثاني الأمة اذا تزوجت نفسها بغير إذن مولاهما بمائة
درهم فقال المولى لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين قالوا ان هذا
فسخ للنكاح ويحصل ان كان ابتداء النكاح بعد الانقضاء فهذا نفي للأجزة
واثبات لها فيكونان متناقضين (وأو) لاحد الشيئين اسمين أو فعلين فقوله هذه
طالق أردفه كقوله اسدا كما طالق فهذا الكلام انشاء لا طلاق يصلح أن يكون خبرا
عن طلاق سابق فإذا لم يكن الطلاق سابقا جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار

النشاء شرعا ووجب على الزوج بيان ايقاع الطلاق في أيتهما شاء ويكون بيانه انشاء من وجه فيشترط فيه صلاحية المحل عند البيان حتى لو ماتت احدهما فقال أردت الميثة لا يصدق وتضمن الحلية للطلاق وإذا دخلت كلمة أوفى الوكالة بان قال وكأت زيدا أو تمرا يصح التوكيل وأيهما فعل صح ولا يشترط اجتماعهما لأن أوفى موضع الانشاء للتخصير والتوكيل انشاء * أما إذا دخلت في البيع على اليمن أو المبيع بنفسه البيع وتستعمل كلمة أوفى العموم إذا دلت عليه قرينة فتصير بمعنى الواو من حيث أن كل واحد من المذكورين مراد الأمن حيث أن كل واحد منهما مراد على الانفراد وهذا إذا كانت في موضع النفي أو الإباحة كقوله والله لأأكلن فلانا أو فلانا فإذا كلف أحدهما يحنث لأن النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي ولو كليهما لم يحنث الأمرة واحدة لأن اليمين واحدة وكونه منها من كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين بخلاف الواو حيث لا يحنث إلا بتسكلمهما إلا أن يدل الدليل على أنه لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم دل الدليل على أن لا يفعل واحدا منهما ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فلا ينكر أن يكلمهما من غير حنث بهزلة الاتيان بالواو لأن الاستثناء من المنع إباحة والإباحة اطلاق ورفع قيد وهذا من دلائل العموم فأفادت كلمة أو عموم الاجتماع * وبقى الحروف مبينة في فن مستقل فلا حاجة لنا إلى التطويل بذلك

(مبحث الصريح)

الصريح هو اللفظ الذي ظهر المعنى المراد به ظهورا تاما بسبب كثرة الاستعمال سواء كان حقيقة كقوله أنت طالق فإنه حقيقة شرعية في إزالة النكاح صريح فيه أو مجازا كقوله والله لا آكل من هذه النخلة فإنه مجاز مشتهر لمجرد الحقيقة لأن أكل عين النخلة متعارفة عادة فانصرفت يمينه إلى الجواز وهو أكل ثمرها

(حكم الصريح)

تعلق الحكم بنفس الكلام فلا يحتاج إلى النية * فإذا قال أنت طالق وقع الطلاق قضاء ولا يصدق في أنه نوى التخلص عن القيد لأن اللفظ صريح في الطلاق

(مبحث الكناية)

الكناية في اللغة أن تتكلم بشئ وتريد به غيره كالرفث والقائط يستعمل بهما على المتكني عنه * وفي الاصطلاح لفظ استتر المعنى المراد به بحسب الاستعمال ولا يفهم الا بقرينة سواء كان هذا اللفظ حقيقة كك الضمائر فانها عند الأصوليين من قبيل الكناية لاستتار المراد بها عند الاستعمال * ويبان ان الواضع وضع لفظ أنت بالوضع العام لكل مخاطب معين فإذا قلت أنت فعلت كذا فهم ان القصد الى مخاطب معين وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لكنه لا يعلم منسه في الاستعمال انه زيد أو بكر مثلا الا بقرينة تعينه كتوجيه الخطاب نحوه وان فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعها فلا استتار في مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار حين الاستعمال كما هو شأن الكناية كمن يكون بحضرة زيد وعمره فيقول أنت فعلت كذا * فلا شك في انه فهم مدلوله الوضحي وأن المراد واحد معين منهما وأما انه زيد أو عمرو بذاته فلا وكذا الحال في ضمير الغائب والتكلم أو كان اللفظ مجازا ضمير متعارف * قال الأصوليون الحقيقة المبهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وضمير المتعارف كناية * فقول الطائف لا أضغ قصى في دار زيد معناه الحقيقي مبهجور فهو كناية عن الدخول وشاع استعماله في المعنى المجازي وهو الدخول فصار مجازا متعارفا فهو صريح وكل مجاز غير متعارف كناية * واعلم ان ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله أنت بائن أنت حرام معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فان كل واحد من أهل اللسان يعلم أن البائن من البينونة وهو الانفصال والحرام من الحرمة وهو المنع * وحقيقة الكناية ما استتر المراد به فإطلاق الكناية عليها مجاز لانها لما شابهتها من جهة الإيهام فيما تنصل به هذه الألفاظ وتصل فيه مثلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو البينونة الا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح أو القرابة أو غيرها فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار المحل الذي يظهر فيه أثر البينونة فهذا الإيهام صارت هذه الألفاظ مشبهة بالكناية الحقيقية فاستعير لها لفظ الكناية * وانما احتاجت الى النية وان كانت صريحة في الحقيقة ليزول إيهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام

نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الطلاق
الواقع به رجعيا كما قال الشافعي رحمه الله تعالى وضافها إلى الطلاق في قولهم
كنايات الطلاق مجازية لأنها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن القوة
الحاصلة بسبب الطلاق * وألفاظ الكنايات كلها بائن أو الاستسار واستبرأ رجل وأنت
واحدة فانها كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة ولا دلالة لها على البينونة فالواقع
بها مع النية طلاق رجعي لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تفسيراً به فقولته اعتدى
أى لأنى طلقتك ففي المسخولة يثبت الطلاق والعدة وفي غيرها يثبت الطلاق بالنية
ويكون اعتدى مجازاً عن كونه طالقاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن
الطلاق سبب الاعتداء وحكم استبرأ رجل كاعتدى * وقوله وأنت واحدة بمنزلة
أنت واحدة في الجمال أو أنت طالبة واحدة فإذا نوى الطلاق يقع الرجعي على أن
لفظ واحدة صفة للمصدر وهو التعلية بحذف الموصوف وإقامة الوصف مقامه أو
يحذف المضاف والمضاف إليه وإقامة صفة المضاف إليه مقامهما والاصل أنت ذات
طلقة واحدة ولا فرق بين رفع واحدة أو نفسها أو الوقت وهو قول عامة المشايخ وهو
الصحيح * وقيل إن رفع لا تطلق وإن نوى لأنه خبر عنها وإن نصب تطلق بالإبنة
لأنه يكون نهماً للمالقة وإن سكنت يحتاج إلى النية

(حكم الكناية)

وجوب العمل بها بالنية أو دلالة الحال وهي حال مذاكرة الطلاق أو اللفظ
وعدم اثباتها ما يدفع بالشبهة فلا يجب حذف القذف بنحو جاءت فلانة أو واقعتها
ليس بصريح في الزنا بل لابد من التصريح بأن يقول له أنت زنت بفلانة ولا يجي
عليه عهد الزنا إذا أقر بأنه جامع فلانة حراماً

(الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع للمعنى من اللفظ)

اعلم أن اللفظ إما أن يدل على الحكم بمبارته أو إشارته أو دلالة أو اقتضائه فهي
أربعة * ووجه الحصر أن الحكم المستفاد من اللفظ إما أن يكون ثابتاً بنفس اللفظ
أولاً * والاول أن كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة والافهوا الإشارة * والثاني أن
كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء والافهوا التمسك

الفاصلة كـ مفهوم المخالفة * والاصوليون يطلقون هذه الالفاظ أى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء على اللفظ وعلى الحكم * ومعنى قولهم الدال بعبارة اللفظ الدال بدلالة يقال لها عبارة فالجاء فى قولهم بعبارة لبيان دلالة الدال ويسمى الدال بعبارة أيضا الدال بعبارة النص والدال باشارة النص وهكذا والاضافة فى قولهم عبارة النص من قبيل اضافة قولهم نفس الشئ وجميع القوم فهى بيانية أى عبارة هى النص والمراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى من الكتاب والسنة * سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو خاصا أو عاما أو غيرها لا النص قسم الظاهر كما تقدم فعبارة اللفظ عينه وتسمى الدلالة بعبارة النص أيضا فتكون الاضافة بمعنى اللام

(مبحث الدال بالعبارة)

الدال بالعبارة هو اللفظ الدال على معنى سبق اللفظ له بلا تأمل * والمراد باللفظ مخصوص الكتاب والسنة والمراد بالسوق فهم المراد منه بلا تأمل وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة ونضيفا والتزاما لان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فإنه فى إيجاب سهم من الفتيحة للفقراء المهاجرين وهو المعنى المطابق له * ومثال الدلالة بالتضمن اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى طالق فطلقن كلهن قضاء فالمنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق غير تلك المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له * ومثال الدال بالاتزام قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه عبارة فى التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا

(حكم الدال بعبارة)

انه يفيد القطع اذا تجرد عن الدوافع الخارجية حتى اذا كان علما بخص منه البعض لا يفيد القطع وأنه يرجع على الدال باشارته اذا تعارضا لكونه مقصودا بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث

سبق لبيان نقصان دينون وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهذا دال بعبارة فرجع

(مبحث الدال بالاشارة)

هو اللفظ الدال على معنى لم يكن اللفظ مسوقا له فلا يفهم بنفس الكلام في أول السماع من غير تأمل بل يحتاج الى التأمل ثم ان كان العموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة وينقسم الى ثلاثة أقسام باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمننا والتزاما ومثال الدال بالمطابقة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرم الربا وهو المعنى المطابق * ومثال الدال بالتضمن كل امرأة لي طنانى المتقدم فإنه دال بالاشارة الى طلاق امرأته التى طلبت طلاق ضررتها * ومثال الدال بالالتزام قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فإنه اشارة الى أن النسب يقتضى بالآباء لأن اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا بالأب من جهة الملك بالاجتماع فدل على اختصاصه به بالنسب وهو لازم للولادة لأجل الأب ومتأخر عنه * ومثال العبارة والاشارة من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فراه ورأى مع ذلك غيره بمنة أو يسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه أطراف بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة قالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس أن ينظر انسان الى مقبل عليه فيسركه ويسركه غيره بلحظه بمنة ويسرة قادرا كالمقبل كالعبرة وغيره كالاشارة

(حكم الدال باشارة النص)

انه يفيد الحكم قطعا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فان وجد تخصص به كما خصت في اشارة اللام السابقة في قوله وعلى المولود له الآية بعدم تبعيته له في الحرية والرق لان الابن مادام جنينا يتبع الأم في الرق والحرية وان انصف الأب بضد ما عليه الأم منهما * والدليل على ذلك الاجماع

(مبحث الدال بدلالته)

الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه
 نفهم هذه ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة كقوله تعالى فلا تقل لها أف فإنه يدل على
 أن حكم المنطوق به الذي هو تحريم مخاطب الولد لوالديه بكامة أف الموضوع
 لأنه منجر ثابت لضربهما وشتمهما وقتلهما وهذه الثلاثة مسكوت عنها لان النص
 لم يتناولها لفظاً * اختلف الأصوليون فقيل ان المنع من التأنيف منقول بالعرف
 عن موضوعه المفوى الى المنع من أنواع الاذى * وقيل انه فهم بالمسياق والقراش
 وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي والآمدي وابن الحاجب والدلالة
 عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص وإرادة الاهم * قال الماوردي والجمهور على
 أن دلالة من جهة اللغة لا من القياس ولما كان كل عالم بالوضع المفوى يفهم ان
 الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأنيف لان المعنى المقصود هو مكف الاذى عن
 الوالدين فالحكم متعلق بما يؤدي اليه معنى اللفظ أعني الاذى حتى كأنه قيل
 لا تؤذيها والايذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء في التأنيف فنثبت
 الحرمة فيها بمعنى النص لغة بطريق أولى من حرمة التأنيف وكان النص بمعنى
 دالا على تحريمها فالنص قد أفاد بمعنى الوضعي حرمة التأنيف وبمعنى معناه حرمة
 الباقي ولذلك تسمى دلالة النص وتسمى أيضا دلالة معنى النص وتسمى أيضا الدلالة
 وتسمى مفوى الخطاب أى معناه وتسمى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم
 المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق والثابت بالدلالة قسمان * ظاهر حرمة الضرب
 الثابتة بنص التأنيف * وخفي كنبوت الكفارة على من أفطر في رمضان بالأكل
 والشرب

(حكم الدال بدلالة النص)

ان الثابت به كالثابت بإشارته في كونه قطعياً مستنداً الى اللفظ لاستناده الى
 المعنى المفهوم من اللفظ لغة * لكن عند التعارض يقدم الدال بإشارة النص على
 الدال بدلالة النص * مثله قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبته مؤمنة
 فإنه لما أوجب الكفارة على الخطأى بعبارة النص وهو أدنى حالاً من العمد لأنه

معدور بعذر الخطأ فالأولى أن تجب على العامد وهو أعلا حالا * وتسلط الشافعي
 رحمه الله تعالى بهذا في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول أنه يعارضه قوله
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم خالدا فيها فإنه يدل بإشارة النص على
 أنه ليس عليه الكفارة لأن الجزاء اسم للجزاء التام الكافي فعلم أنه لا جزاء سوى
 جهنم * ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه القصاص * لا ما نقول القصاص جزاء
 المحل من وجهه لأنه شرع حقا للأولياء لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس
 بالنفس وإن كان جزاء الفعل من وجهه لكونه شرع زاجرا والجزاء المضاف إلى
 الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه وجزاء فعله الكفارة في الخطأ وجههم في العمد
 أو يثبت العمد والكفارة بدلالة النص * مثال اثبات الحد بالدلالة ليجاب الرجم على
 غير ماعز من زنى وهو محصن فإنه روي أن ماعزا وهو محصن زنى فريدم * ومعلوم
 أنه إنما رجم لأنه زنى وهو محصن لا لأنه ماعز أو صحابي فكل من كان زانيا محصنا
 يرمم * وكما ثبت بالدلالة ثبت بنص آخر وهو قوله عليه السلام ألا وإن الرجم حق
 على من زنى وقد أحصى فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص وبعبارة * ومثال
 اثبات الكفارة بدلالة نص ورد في الأعرابي الذي جامع امرأته نهارا في رمضان
 همدا فأوجب عليه السلام عليه الكفارة باعتبار أنه أفساد لصوم رمضان فيثبت
 الحكم في الأكل والشرب دلالة لأن الجنابة على الصوم في الأكل والشرب أشد من
 الجماع لأن شهوة البطن هي الأصل وشهوة الفرج تابعة لها ولما كانت الجنابة على
 التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على ما هو الأصل أولى وهذا المعنى يتحقق
 في جانب المرأة أيضا فتأزمها الكفارة بطريق الدلالة * وبيان النبي عليه السلام في
 جانبها بيان في جانبها لأن كفارتهم واحدة * والثابت بدلالة النص لا هجوم له فلا
 يحتمل التخصيص لأن الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى والشرع
 جعله علة لحرمة ومتى وجدت هذه العلة ولا حكم لم تكن علة الحكم فكأنه قال
 هو علة وغيره علة وهذا تناقض والشافعي رحمه الله تعالى أنكر هذه الدلالة وقال
 لا تجب الكفارة إلا بالجماع فالسنة عنده ليست أفساد الصوم بل الجماع فقط فعلى
 الحكم بجناية مقيدة بالجماع لا بنفس الجنابة المطلقة وهي الاضطراب فلذا خفي حكم
 المسكوت فجاء الاختلاف في الدلالة بأن تكون خفية على بعض ظاهرة على بعض
 * والامام الشافعي يقول أن الكفارة ثبتت في الجماع على خلاف القياس فلا يقاس

(مبحث الدال باقتضاء النص)

اعلم أن الاقتضاء معناه لغة الطلب والنص قد يطلب زائدا عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيئا إلا بتقديم ذلك المقتضى عليه فيكون شرطا لعمل النص سابقا عليه إذ الشرط يتقدم على المشروط دائما فكان النص مقتضيا إياه لتصحيحه فلهذا السبب انقلب المقتضى بفتح الضاد مع حكمه إلى النص وهو المقتضى بكسر الضاد وكان حكمه من دلالة النص أيضا فهناك أمور أربعة **المقتضى** وهو النص **والمقتضى** وهو ذلك الشرط **والاقتضاء** وهو نسبة بينهما **وحكم المقتضى** وهو الثابت به **و** ومعنى الدال بالاقتضاء اصطلاحا اللفظ الدال على شيء مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على ذلك المسكوت كقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن صدقه يتوقف على مقدار هو حكم أي رفع عنهم حكم الخطأ والنسيان في الآخرة لأن نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا عنهم لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الأخرى أو يتوقف صدق الكلام عليه شرعا كما في قول قائل لغيره أعتق عبداك عني بألف لأنه يقتضى سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بألف لأنه لا يعتق فيما لا يملكه فكان البيع مقتضاه والمالك حكم البيع فكان البيع مضافا إلى النص بلا واسطة والمالك مضافا إلى النص بواسطة البيع فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضى بالكسر وحكم المقتضى بالفتح حكم النص فـ كان حكم النص في الحقيقة لأن حكم حكم الشيء حكم لذلك الشيء فالكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما يثبت به هو حكم المقتضى ومن شرط الاقتضاء أن لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فقط لأنه لو صرح به بأن قال المأمور بعتك منك بألف واعتقته لم يجوز على الأصح بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه **و** ومعنى قوله أعتق عبداك عني أعتق العبد الذي كان عاوا كالك ثم صار ملكي بألف عني فالألف مرتبط بالتعديك لا بالاعتق

(حكم الدال بالاقتضاء)

إن الثابت به كالثابت بدلالة النص في إفادته الحكم قطعا إلا عند التعارض

فتخرج الدلالة على الاقتضاء قال بعض المحققين لم نجد لهذا التعارض مثالا قال في
 نور الأنوار مثله قوله عليه السلام لما أنشأه رضى الله عنها حتيه ثم أقر صبيه ثم
 اغسله بالماء فإنه يدل باقتضاء النص على أنه لا يجوز غسل النجس بغير الماء من
 المائعات لأنه لما أوجب الغسل بالماء فتقتضى صحته أن لا يجوز بغير الماء ولكنه
 بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لأن المعنى المأخوذ منه
 الذى يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا « ألا ترى أن من ألقى
 الثوب النجس لا يواظف باستعمال الماء فيه لأن المقصود وهو إزالة النجاسة حاصل
 على كل حال فخرجت الدلالة على الاقتضاء « ومعنى الحث الحث والقرص الدلك
 بأطراف الأصابع والأظفار مع صب الماء عليه حتى يذهب أثره ولا يعموم لاقتضى
 هذا لأنه ثابت ضرورة صحة الكلام فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بالثبات فرد
 إذا كان له أفراد فلا دلالة له على إثبات ما وراءه وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجري
 فيه العموم والخصوص لأنه عنده كالمحذوف الذى يقدر وهذا أصل كبير يختلف
 بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الأحكام حتى إذا قال إن أكلت فامراتى طالق
 ونوى طعنا دون طعم لا يصدق عندهنا لاديانة ولا قضاء وحذنه بكل طعام لوجود
 ماهية الأكل لا لأن الطعام عام « وعند الشافعى يصدق ديانة فان الطعام عام لكونه
 منكرا فى سياق الشرط وهو فى المعنى فى سياق النفي فان المعنى لا أكل طاعما وهو
 مقدر فى نظام الكلام والمقدر كالمفوف فيصح التخصيص بأرادة بعض الماء كولات
 هؤلاء كانت هذه الإرادة خلاف الظاهر لأن الظاهر العموم لم يصدق قضاء

(تنبيه فى التفرقة بين عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه والحكم

الثابت بكل منها)

اعلم أن ما ثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم
 الثابت به ثابت بعبارة النص وما ثبت الحكم بصيغته لا مع سوق الكلام له فهو
 إشارة النص والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص وما أثبت الحكم بصيغته لا مع
 سوق الكلام له فهو إشارة النص والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص وما أثبت
 الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة
 النص وما أثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بأمر زائد ثبت ضرورة شرعا
 فهو مقتضى النص « والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص

(مبحث المنطوق والمفهوم)

المنطوق لغة الملفوظ به والمفهوم لغة ما يستفاد من اللفظ وإطلاق المنطوق على المعنى حقيقة اصطلاحية ولا فالمعنى لا ينطق به وإنما ينطق باللفظ الدال عليه والمنطوق والمفهوم من أقسام الدلول كما يستفاد من شرح الخليل على جمع الجوامع لأن المعاني المستفادة من الألفاظ تارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحاً وتارة من جهة تلويحاً فالأول المنطوق والثاني المفهوم وجعلهما العطف وغيره من أقسام الدلالة ومعنى المنطوق اصطلاحاً المعنى الذي دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً سواء كان ذلك المعنى حكماً أو غيره وينقسم المنطوق إلى قسمين * الأول ما لا يحتمل التأويل ويسمى نصاً كزيد من نحو جاء زيد فانت مدلوله الذات المستحصلة ولفظه لا يحتمل غيره لأنه الموضوع له * الثاني ما يحتمله ويسمى ظاهراً كأنه في نحو رأيت اليوم أسداً فإنه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وينقسم المنطوق أيضاً إلى قسمين * صريح أن دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن * وغير صريح أن دل عليه بالالتزام * وينقسم غير الصريح إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة * ودلالة الاقتضاء هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصوداً للتكليم كحديث رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان المتقدم وقوله تعالى وأسأل القرية أي أهلها لأنه لا يصح سؤال الابلية عقلاً * ودلالة الإيماء أن يقتصر اللفظ بحكم لو لم يكن للتعاين لسان عبداً كقول الأعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقمت أهلي في رمضان فقال أعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كأنه قال إذا واقمت فكفر وسيأتى بيان ذلك في مسالك العلة * ودلالة الإشارة كدلالة اللفظ على المعنى الذي لم يقصد به كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه للمقصود به من اباحة الجماع إلى آخر الليل وإذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة (وعرف المنطوق صاحب جمع الجوامع) بقوله ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي معنى دل عليه اللفظ في مقام إيراد اللفظ بأن يكون اللفظ مستعملاً فيه ولا تتوقف استفادته منه الأعلى مجرد النطق به لأعلى الاتقال من معنى آخر إليه فإن ما توقف استفادته على الاتقال

من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا
للمنطوق في الحكم فهو مفهوم الموافقة وان كان مخالفا له فهو مفهوم المخالفة
* ويطلق المفهوم على الحكم فقط كتحریم الضرب المفهوم من آية التأنيف على
محل الحكم كالضرب في الآية المذكورة وعلى مجموعهما * قال الازميري اعلم أن
الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم قالوا دلالة المنطوق به مادل عليه
اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القيل
* وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم
موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه خوي
الخطاب وخوي الخطاب وهو الذي سميناه بدلالة النص كما في قوله تعالى فلا تقل
لها أف رآي مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في
الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عندنا بتخصيص الشيء بالذكر اه
وقسموا مفهوم المخالفة الى ثمانية أنواع

(الأول مفهوم اللقب)

وهو المعبر عنه عندنا بالتخصيص على الشيء باسمه العلم وهو تعليق الحكم بالاسم
العلم والمراد بالعلم هنا اللفظ الهال على الذات دون الصفة سواء كان علما نحو قام زيد
أو اسم نوع نحو في الفهم زكاة * استدلل من قال بانه حجة بانه لا فائدة لذكره الا في
الحكم عن غيره وان الأنصار رضي الله عنهم فهدوا من قوله عليه السلام الماء من
الماء عدم وجوب الافتصال من الجامع من غير انزال لعدم الماء وهم كانوا أهل
الاسان فاولم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم به والمراد بالماء الأول
الماء المطلق والثاني المني ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المني
* وعندنا لا يدل على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد
رسول الله لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وهذا كفر وكذب
وفائدة ذكر العلم استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل * ويجاب بان استدلال الأنصار
على انحصار الحكم على الماء انما كان بحرف الادم التي للاستفراق فيكون المعنى
جميع الفضل الذي يتعلق بقضاء الشهوة منحصرا في الماء أي المني فلا يرد أن
الفصل يجب بانقطاع الخيض ونحوه ولكن الماء على نوعين * صرة يكون عيانا

بان ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره * وصحة يكون دلالة بان
يقام دايلا وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء فالفنا السبب مقام
السبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً * ويحجب أيضا بان الأنصار
لما فهموا الاختصاص من الحديث رجعوا عنه بما أخبرتهم عائشة رضي الله عنها
بالحديث الشريف إذا التقى الختانان رغبت الحشفة وجب الغسل أنزل أو لم ينزل
فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا والقائل
بحجة مفهوم اللقب لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية * ومعلوم ان من قال
رأيت زيدا لم يقتض أنه لم ير غيره قطعا * وأما إذا دلت قرينة على العمل به
فذلك ليس الا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع (اللقب) في اصطلاح الأصوليين
العلم بأنواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب فهو مغاير لللقب باصطلاح النحويين

(الثاني مفهوم الصفة)

اعلم ان المراد بالصفة هنا مطلق التقييد بالشئ سواء كان نعمتا نحو يا نحوي في
الغنم الساعة زكاة أو مضافا نحو ساعة الغنم أو مضافا اليه نحو مطل الغني ظم أو ظرف
زمان كقوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أو ظرف مكان نحو بيع في مكان
كذا لان المخصوص بالسكون في زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيه فالمراد
بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه
ليس بشرط ولا غاية بعد أن كان صالحا لماله تلك الصفة وبغيره نحو في الغنم الساعة
زكاة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون فقيدت بالوصف
فكان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فيدل انتفاء
وصف السوم على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكاة عن المعروفة * فذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل وغيرهم ورحمهم الله تعالى الى أن تعليق الحكم بأحدى صفى
الذات يدل على نفي ذلك الحكم عنها عداها * وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى
الى أنه لا يدل على ذلك * وقال أبو عبد الله البصري أنه تنبأ في ثلاث صور أن
يرد الخطاب للبيان كقوله عليه السلام في ساعة الغنم زكاة أو لتعلم كقوله عليه
السلام إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا أو يكون ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة
كالحكم بالشاهدين فانه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت

الشاهدين ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك * واستدل القائلون بحجة مفهوم
الصفة بوجوده منها ما روى أن يعلى بن أمية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال
الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتهم ووجه الاحتجاج
به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ولم
ينكر عليه عمر بل قال لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم
عن ذلك فقال لي هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ويعلى بن أمية
وعمر من فصحاء العرب وقد فهم ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه
* ويجب من طرف الحنفية المانعين بأننا لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد فيها
وإن سلمنا لكن يحتمل أن يعلى وعمر بذيا عدم القصر على استصحاب الحال في
حالة الأمن لا على دليل الخطاب وليس أحد الأميرين أولى من الآخر بل البناء على
الاستصحاب أولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الأمن والدليل الثاني
له * واستدل الحنفية وغيرهم المانعون بحجة مفهوم الصفة بوجوده منها أن تقييد
الحكم بالصفة لودل على نفيه عند نفيها فاما أن يعرف ذلك بالمقل أو النقل والعقل
لا مجال له في اللفات والنقل إنما متواتر أو آحاد ولا سبيل إلى التواتر والآحاد لا تقييد
غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللفات لأن الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله
تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بقوله الآحاد مع جواز الخطأ والباطل عليه يكون
ممتنعا * ويجب من طرف الشافعية بأننا إن سلمنا أن ذلك لا يعرف إلا بالنقل
ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد إذ المسئلة غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها
بنفي أو اثبات * والبحث لغوي واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم
به معام فلا حاجة لما أطال به أهل الأصول من الخلاف كما قاله بعض المحققين

(الثالث مفهوم الشرط)

مفهوم الشرط هو ما فهم من تعليق الحكم على شيء بأداة شرط مكان وإذا
كقوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أي فنفقوا أولات الحمل من
المطلقات طلاقا بأننا لا يجب الاتفاق عليه كما هو مفهوم الشرط لهذه الآية وهذا
مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإنما قيدنا بالمبانية لأن المطلقة طلاقا رجعيها لها
النفقة في العدة عاملا كانت أولا بالاجماع والخلاف إنما هو في المبانية * وأعلم أن

التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كما ذكره الامام النسفي رحمته وقال الفزالي في المستصفى الشرط وذلك أن يقول ان جاءكم كرم قوم فاكرموه وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهم وقد ذهب ابن شريح وجماعة من المنكرين للمفهوم الى أن هذا يدل على النفي والذي ذهب اليه القاضي انكاره وهو الصحيح عندنا لان الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط فيقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط أما انه يدل على عدمه عند عدمه فلا اه في ذكره النسفي مبنى على مقابل الصحيح عند الشافعي فالحكم ينفرد مع الشرط وجودا وعدمه فانتفاء الحكم مضاف الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب فإثر التعليق في منع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط والسبب موجود منعقد سوجب للحكم رحمته فقول الرجل لا صراثة أنت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر تعليقه في قوله أنت طالق بمنعه عن الوجود لأنه موجود بل في منع حكمه عن الثبوت الى وجود الشرط ان لولا التعليق كان الحكم ثابتا بقوله أنت طالق في الحال فلو قال لأجنبية ان تزوجتك فأنت طالق لا يقع شيء به عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق ولم يصادف محالا لأن المخاطبة غير منكوبة له فان تزوجها لا تطلق رحمته وعندنا عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم لأن أثر التعليق في منع السبب لا في حكمه فصدنا لأن المذكور المعنى في قوله ان دخلت الدار فانت طالق هو أنت طالق والقصد هو التطبيق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه فصدنا فيكون التطبيق معدوما قبل وجود الشرط ولم يكن السبب متقدرا في زمان التعليق وإنما يتقرر سببا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق مضافا الى عدم الشرط بل يكون عدما أصليا ثابتا قبل وجود الشرط فلا يجعل قوله أنت طالق من قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوما بل يجعل التعليق مانعا من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل رحمته فان قيل لما لم يصل الى المحل كان ينبغي أن يكون انقرا كما لو قال لأجنبية أنت طالق رحمته أجيب بان وصوله الى المحل لما كان مرجوًا لوجود الشرط وانحلال التعليق جهلناه كلاما صحيحا لانه يمرض أن يصير سببا كسطار البيع له مرضية أن يكون سببا بوجود

الشطر الآخر وهو القبول في المجلس

(الرابع مفهوم الغاية)

هو من الحكم إلى أوصفي وغاية الشيء آخره واختلّفوا في الخطاب إذا قيد الحكم بغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذهب الجمهور إلى العمل به وإلى أن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية والالتماس يمكن للتقييد بالغاية فائدة وخالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة وقالوا فائدة التقييد بالغاية تسري بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أي أنه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الإشارة لا المفهوم اه لأن الغاية وضعت للإدالة على أن حكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها ففي قولك صوموا حتى تغيب الشمس دلالة بالنطق على أن الصوم بعد الغيبوبة لا يلزم فلول الغاية من قبيل دلالة الإشارة فيكون منطوقا بالإشارة لتبادر الذهن إليه والمنطوق الصريح هو ما يتبادر إليه الذهن بالمرعة

(الخامس مفهوم العدد)

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلسوا ثمانين جلسة فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا وذهب إلى ذلك الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وبه قال صاحب الهداية من الحنفية لأن من أمر بأمر وقيد بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فانكر عليه الأمر الزيادة أو النقص كان ههنا الانكار مقبولا عند من يعرف لغة العرب ومنع من العمل به المانعون العمل بمفهوم الصفة لأن تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيما كان مسكوتا عنه وقد جعل الأصوليون مفهوم العدد من مفهوم الصفة لأن المعداد موصوف بالعدد أي مقيده به كما تقدم في بيان المراد بالصفة

(السادس مفهوم العلة)

وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها واعط السائل حاجته أي

الاحتياج دون غيره والشرق بين العلة والصفة ان الصفة قد تكون هالة كالاستحسان وقد لا تكون هالة بل متممة كالسوم فان وجوب الزكاة في الغنم السائمة الهالة على الغنم والسوم متحم لها والا لوجب في الوعوش وانما وجبت الزكاة لخدمة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف فالصفة اهم من العلة ولذا أفردت العلة بالذكرو وبعض الأصوليين أدخلها في الصفة والخلاف فيه كالخلاف في مفهوم الصفة المتقدم

(السابع مفهوم الاستثناء)

هو يقيده حكما للسفني بخالفا لحكم المسفني منه عند جمهور الشافعية نحو لاعالم في البلد الا زيد منطوقه نفى العلم عن غير زيد ومفهومه اثبات العلم لزيد وذهب بعض منكري المفهوم الى أن ذلك لا يدل على كرفن زيد علما بل هو ناطق بالمسفني منه وسكوت عن المسفني ولم يتعرض فيه لكون زيد علما لا فنيا ولا اثباتا ودليل مذهب الجمهور ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفى

(الثامن مفهوم الحصر)

وهو أنواع منها انما نحو انما الحكم الله فعجل النفاق في الآية هو الله والمنطوق هو الألوهية وحمل السكوت غير الله والمفهوم اقتناء الألوهية فغيره تعالى ليس بالله وسبحة مفهوم المخالفة في الآية متروكة على تفسير الاله بالمعبود يحق لانه لو أريد مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة والحصر بانما أقوى من مفهوم الغاية وصرح الامام الشافعي وأصحابه بانها في قوة الاثبات والنفي بما والا وحصر المبتدا في الخبر وذلك بان يكون معرفا باللام أو الاضافة نحو العالم محمد وصديقي بكر فانه يفيد الحصر اذ المراد بالعالم وصديقي هو الجففس فيدل على العموم اذا لم تكن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفى العلم عن غير محمد ونفى المداقة عن غير بكر والكلام في تحقيق أنواع الحصر المذكور في علم المعاني

(بحث في بيان شروط تحقق مفهوم المخالفة)

اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على أنه يشترط لتحقيقه شروط ثمانية (الأول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة فان عارضه أحدهما

مستقط العمل به كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينسكح المحصنات
 المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال فالتكسب بها نسكح الحرمة فليست تكسح مملوكة
 من مملوكات أعيان إخوانكم من الإماء المؤمنات فالكلام على حذاف مضاف إذ
 لا يجوز نسكح أمته أصلا لأن المولى تحصل له أمته بلا نسكح فالتة تعالى لما علق
 جواز نسكح الأمة المؤمنة بعدم طول الحرمة وقيد القييات بالمؤمنات أوجب ذلك عدم جواز
 نسكح الأمة المؤمنة عند وجود طول الحرمة وعدم نسكح الكتابية لقوات الوصف
 هنا هو الماهوم من الكلام ونحن نقول ان هذا تخصيص لعموم منطوق قوله
 تعالى فالتكسحوا مطاب لكم من النساء الآية فانه ينادى بأعلا نداء على أن نسكح
 الأمة مع طول الحرمة ونسكح الأمة الكتابية جائز ولا شك في أن تخصيص العام
 المنطوق بمفهوم المخالفة غير معقول لأن المنطوق أقوى * ومثال معارضة مفهوم
 الموافقة لمفهوم المخالفة قوله تعالى فلا تقل لها أف فإن المسكوت عنه أولى من
 المنطوق فيكون حينئذ حاله على وفق المنطوق بدلالة النص لا على خلافه حرمة
 فلتضرب أولى بالنسبة الى حرمة التأنيف في الشرط الثاني * أن لا يكون القيد
 المنطوق به قصد به الامتنان كقوله تعالى لتأكوا منه لحما طريا فانه لا يدل على منع
 أكل ما ليس بطري (الشرط الثالث) أن لا يكون القيد المنطوق به ذكر للعتاد
 الغالب كقوله تعالى وورثكم التي في حجبكم فالتقييد بالخروج للغالب من حال
 الربائب لا لكونه شرطا في حرمة الربائب عليه حتى تكون الالاق ليست في
 حجب الزوج حال لا له فهذا القيد ليس لاختراع ما عدا من حكم المنطوق في الشرط
 الرابع * أن يذكر مستقلا فلاؤذ كي على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله
 تعالى ولا تباعروهن وأتم عاكفون في المساجد فان قوله في المساجد لا مفهوم له
 لان المتكسف ممنوع عن المباينة مطلقا في الشرط الخامس * أن لا يكون المنطوق
 لبيان حكم حادثة كقوله تعالى لا تأكوا الربا أضعافا مضاعفة فلا مفهوم للأضعاف
 لانه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينه
 يقول اما أن تعطى واما أن تربي فيتضاعف بذلك أصل دينه مزارا كثيرة فترات
 الآية على ذلك فلا يحتاج الى ما قيل ان قوله تعالى لا تأكوا الربا الآية تدل على اباحة
 القليل منه لكانت ليس قطعا فيه وقوله تعالى وحرم الربا قطعي فيترك الاول به
 فيحرم أصل الربا ومضاعفته * أو جواب سؤال مثل أن يسأل هل في الغنم السائمة

زكاة فتقول في الغنم السائمة زكاة فإن وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (في الشرط السادس) أن لا يكون المنطوق قصداً به التعليل كقوله عليه السلام لا يجعل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحت على عيت فوق ثلاث فلا يجعل ذلك المكافأة أيضاً فالتقييد بالثؤمنة لا مفهوم له (في الشرط السابع) أن لا يكون المتكلم عالماً بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما إذا علم أن السامع لا يعلم وجوب الزكاة في الأبل السائمة * فقال بناء على ذلك في الأبل السائمة زكاة (في الشرط الثامن) أن لا يكون المسكوت عنه ترك للجهل بحكمه كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعافاة

(حكم المفاهيم)

اتفقوا على أن مفهوم الموافقة حجة * واختلفوا في مفهوم المخالفة فمنه الجمهور جميع مفاهيم المخالفة حجة إلا مفهوم اللقب فإنه حجة عند القاضي أبي بكر محمد السفاق وأبي بكر محمد الصيرفي من الشافعية * وعند بعض المالكية والحنابلة وأبو حنيفة الجميع فلم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وإن قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلذلك أخر كما في إتمام الزكاة عن المعافاة فإن الأصل عدم الزكاة وقد وردت في السائمة فثبتت الموافقة على الأصل * وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير أنه أي مفهوم المخالفة ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة * وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية كالإمام السبكي فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وأمس بحجة في كلام المصنفين والواقفين (في تبيينه) جميع ما تقدم من تفسير اللفظ والمنطوق والمفهوم يجري في الكتاب والسنة فهي من المباحث المشتركة ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان بإقسامه

(مبحث تقسيم البيان)

اعلم أن البيان على ممان ثلاثة * الأول فصل المبين الذي هو التبيين أي الاظهار وهذا هو الشائع كما قال تعالى علمه البيان وقال تعالى ثم إن علينا بيانه فنلاحظ هذا الإطلاق فسر به بأنه اظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب وهذا قول أكثر

الحنفية قال النسخي وهو الأصح لأنه عليه السلام كان مأمورا بالبيان للناس قال
الله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم ومعلوم أنه بين لكل من وقع له العلم ببيانه
فاقر ومن لم يقع العلم به فأصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين له لم يكن
مبيناً للشكل * وعرفه صاحب جمع الجوامع بالخروج الشيء من سبب الاشكال الى
حيز التجلي أي خروج الشيء من صفة هي الاشكال والخفاء الى صفة هي التجلي
والوضوح * واعترض هذا التعريف بأن لفظ البيان أظهر من هذا التعريف وبأنه
غير جامع لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال نحو أقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة والله بكل شيء عليم يسمى بيانا اتفاقا كما نقل ذلك الاتفاق الازميري
لأن البيان قسمان ابتدائي وبنائي والتعريف قاصر على البنائي وبأن لفظ الخبر
حقيقة في الجوهر دون غيره فهو في التعريف مجاز وإن أجيب عنه بأن اضافته لما
بعده قرينة دالة على المقصود * الثاني الدليل الذي حصل به الايضاح ولاحظ ذلك
امام الحرمين والفرازي والآمدي وغيرهم فعرفوه بأنه الموصول بصحيح النظر فيه الى
العلم أو الظن بالمطابق * الثالث المداول وهو العلم الحادث لأن البيان هو ما به يتبين
الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث ولاحظ هذا أبو بكر السقاقي وأبو عبد
الله البصري فعرفاه بتعريف العلم قال العبدري بسبب حكاية المذهب الصواب ان
البيان هو مجموع هذه الأمور * والمبين في اللغة هو المظهر * وفي الاصطلاح يطلق
ويراد به ما كان مستقنيا بنفسه من بيان ويطلق على ما افتقر الى البيان وقد ورد
عليه بيانه كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه * واعلم انه اذا ورد بعد المجمل قول
وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول آية
الحج طوافا واحدا أو امر بطواف واحد فان علم سبق أحدهما فهو البيان قولاً
كان أو فعلاً والثاني يكون تأكيده كما بين النبي عليه السلام الصلاة والحج بفعله
ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي وخفوا عني مناسكتكم فقوله عليه السلام المذكور
دليل على أن فصله بيان لأن قوله المذكور لم يشتمل على تعريف الصلاة والحج
فهو لزيادة البيان وإن جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين
بعبارة بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم تطلع عليه وهو الأول في نفس
الأمري قيل هذا إذا تساوى في القوة فان لم يقساويا فالمرجوح يقدم للبيان والراجع
تأكيده لأن المرجوح لو تأخر لها لحصول البيان بغيره والمرجوح لا يكون تأكيده

للارجح فيلتزم ذكره وإذا اختلف القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وأمر بطواف واحد فذهب الجمهور إلى أن المبين هو المقول سواء كان متقدما أو متأخرا ويحمل الفعل على أنه عليه السلام فمسله على طريق السند لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسن البصري المتقدم منهما هو البيان كما في صورة اتفاقهما

(أقسام البيان)

اعلم أن المحققين قسموا البيان إلى خمسة أقسام بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وإضافة بيان إلى الأربعة الأول من إضافة الجنس إلى نوعه وإلى الخامس من إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بسبب الضرورة

(الأول بيان التقرير)

وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواز إن كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فإن المراد بالطائر معناه الحقيقي لا المجازي فقرره بقوله يطير بجناحيه فإن الطائر يحتمل أن يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد أي الرسول طائر لاسرعه مجازا فيكون قوله تعالى يطير بجناحيه مقرورا الحقيقة قاطعا لاحتمال الجواز وربما يقطع احتمال الخصوص إن كان المؤكد عاما كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الملائكة جمع عام شامل لجميع الملائكة ويحتمل الخصوص بأن يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم أجمعون فالن تأكيد مانع من التخصيص المقرر معنى العموم ومن قبيل بيان التقرير قوله لامرأته أنت طالق وقال قصت المعنى الشرعي فإن الطلاق كان في الأصل رفع القيد مطلقا ثم صار مختصا برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية لا واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لولوى صدق ديانة لأقضاء فكان بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة فقوله قصت المعنى الشرعي قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال الجواز وسماه بعضهم بيان التأكيد وهو النص الجلي

الذي لا يتطرق إليه تأويل كقوله تعالى في صوم القمح فسيام ثلاثة أيام في الحج
وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومما صدق به في الحقيقة التي تحتل الجواز والعام
الخصوص فيكون البيان قائما للاختلال مقررًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر وهذا
أوضح مراتب البيان

(الثاني بيان التفسير)

وهو ما يرفع الخلاف كبيان الجملي كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة
والمسوق والسارفة فاقطعوا أي شيهما فإن الصلاة في اللغة السعاء ومطابقها خبر مراد
فصار مجازاً فينبه النبي عليه السلام بالسنة القولية وهي الأحاديث المروية في حق
صفة الصلاة والفعلية كصلاته عليه السلام ولهذا قال عليه السلام صلوا كما رأيتموني
أصلي والزكاة مجمل في حق النصاب وقدر ما يجب وحققه البيان بالسنة بقوله عليه
السلام هاتوا ربع عشر أمرالكم وبيان المشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء فإن
القراء مشترك بين الطهر والحيف فينبه النبي عليه السلام بقوله طلاق الأمة ثنتان
وعنتها حيثنتان فإنه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيث لا ثلاثة أطهار لأن عدة
الأمة نصف عدة الحرة ولما كان الحيف مما لا يتجزأ صارت عدة الأمة حيثنتين ومن
ذلك بيان الرجل قوله أنت بأن بقوله قصدت الطلاق فإنه بيان تفسير إذا بينونة
وأخواتها من الكنيات مشتركة محتملة فيكون بيانها تفسيراً ثم بعد التفسير يعمل
بأصل الكلام لأن الحكم بعد البيان يضاف إلى المبين بفتح الياء لا إلى البيان
عندنا فيكون الواقع بها يوازي وبيان المشكل كما إذا أقر بدواهم وفي البلد نقود
مختلفة كان مشكوكاً فإذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال ببيانه

(حكم بيان التقرير والتفسير)

بيان التقرير والتفسير يجوز تأخيرهما عن وقت الخطاب فيصح كل منهما
متأخراً وغير متأخر باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى لأن كلا منهما مقرر
للحكم الثابت بظاهر الكلام لقوله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا
بيانه أي اظهر معاني القرآن وأحكامه وبيان جملاته وتوضيح مشكلاته فالآية
تدل على تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الصحيح ويروجه الاستدلال أن ثم

لأننا نحن فيازمنا أن نعتقد حقيقة ما أراد الله تعالى مع انتظار البيان للعمل به فليس فيه تكليف المحال لأن العمل لا يجب قبل البيان ولا يجوز تأخير عن وقت الحاجة وهو الوقت الذي إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب لأن الايمان بالشئ مع عدم العلم به يمنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق * وأما من يجوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه وهذا نقل أبو بكر الباقلي اجماع ارباب الشرائع على امتناعه قال ابن السمعاني لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل ولا خلاف في جوازه الى وقت الفعل وهذا في الواجبات الفورية أما خبرها ففيها خلاف فذهب الجمهور الى جواز تأخير البيان ونصب أكثر الحنفية والمستقلة والحنابلة وبعض الشافعية الى أنه لا يجوز تأخير بيان العمل عن وقت الخطاب لأن التسود الأصلي من الخطاب ليجاب العمل وقتا يكون بالفهم والفهم إنما يحصل بالبيان فلو جاز تأخير البيان لأدى الى تكليف ما ليس في الوسع وجوابه أن الأثرزم قبله الاعتقاد دون العمل

(الثالث بيان التغيير)

هو بيان تغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره كالاستثناء في قوله لقان على ألف الامانة والتعليق بالشرط المؤخر في الذكر كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فان كالا من الاستثناء والتعليق يغير الكلام الأول اذ لو لا الاستثناء بقوله الامانة لكان الواجب عليه ألفا فغير الاستثناء وجوب المائة عن ذمته ولو لا الشرط وهو قوله ان دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال فبإتيان الشرط صار الطلاق معلقا ونسبية الاستثناء والتعليق ونحوهما بيانا مجاز لان الاستثناء في المثال المذكور يبطل الكلام في حق المائة والشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا أن في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل كاه فالابطال لا يكون بيانا حقيقة لكنه مجاز من حيث أنه يبين أن عليه تسعة مائة لا ألفا في الاستثناء وأنه يخاف ولا يطاق في التعليق ومثل الاستثناء والشرط بدل البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم فإنه بيان تغيير فيخرج غير العلماء وكذلك التغيير بالصفة نحو أعط

العلماء الفقهاء فيخرج الاغنياء و والنهاية نحو اكرم الفقهاء الى أن ينسقوا
فيخرج الفاسقون

(حكم بيان التفسير)

بيان التفسير لا يجوز تأخير عن وقت الخطاب لأنه لو تأخر لا يتون سببا لان
المعير لابد وأن يكون متصلا بما قبله بحيث لا يبعد منه متصلا عرفيا فلو وقع الانفصال
بمخرج نفسه أو عطاس لا يضر ولا ينجي ان المعير هو الاستثناء والشرط ونحوهما
تقسم وكل منها غير مستقل فلا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب أن يكون متصلا
به لان المجموع كالم واحد ولان بيان التفسير قرينة على انصراف اللفظ من المعنى
الظاهر والقرينة تقارن صاحب القرينة في الاستعمال ضرورة ولأنه لو صح بيان
التفسير متراجعا لارتفع الأمان عن الوعد والوعيد لقوله عليه السلام من سلف على
شيء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذي هو خير منه وليكفر عن عيئه حين التكفير
لتخليص الخائف ولو كان الاستثناء جائزا على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين
بل كان يقول فليستأن أو يكفر وماروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه
يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وفي بعض الروايات عنه
تقدير الزمان بسنة فان استثنى بعدها بطل غير صحيح عندنا ولو صح فلهل مراده
أنه اذا نوى رجل الاستثناء عند التلفظ ثم أظهر نيته بعد التلفظ يقبل قوله فيما
قواه ديانة

مسائل

(الأولى) لا يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء بدليل متأخر عندنا
وعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيصه متراجعا كما يجوز متصلا والمراد به عدم جواز
تخصيصه متراجعا عندنا انه اذا ورد لا يكون بيان تغير لكون المراد من العام
بعضه من الاستثناء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال (وثانيتها) ان العام
لا يصير به ظنيا لأن صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج أفراد آخر عنه بالتعميل
ودليل النسخ لا يقبل التعميل فلا يطرئ الاحتمال الى الباقي وهذا الخلاف مبنى على
الخلاف في ما يفيد العام فعندنا يفيد القاطع قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير

ظننا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا
كما في بيان التفسير لانه لما كان قطعا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم لجميع افراد
كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص متراجعا لظهر ان الخصوص لم يكن
داخلا في العام ابتداء وانه لم يكن موجبا في ذلك الخصوص حكما من الابتداء
وسينشأ يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه
ثابتا أصلا وهذا باطل وعند الشافعي لما كان العام ظنيا قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض منه كان تخصيصه بيانا مقورا لموجب العام وهو الظنية فيبقى على
أصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا لانه ليس ببيان تفسير * وأما العام الذي
خص منه شيء به دليل مقارن فيجوز تخصيصه به ذلك بدليل متراجعا اتفاقا
* واستدل الشافعية على جواز تخصيص العام بتراج بقره تعالى ان الله يأمركم أن
تذبحوا بقرة فبقرة مطلقة والمطلق عندهم عام بدلي لأن العام عندهم قسمان كما
تقدم وان كان خاصا عندنا فانه تعالى أمر بني اسرائيل بشئ بقرة معينة عند الله
تعالى مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراجعا بعد سؤالهم تعينها بقوله انها بقرة
لاذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث فالضمير في هذه الصفات للبقرة المأمور بذبحها
للقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد والامتناع انما حصل بدفع المعينة * وأجيب
من طرف الحنفية بان ما ذكر ليس من قبيل تخصيص العام لأن بقرة ذكورة في
موضع الاثبات فهي خاصة لا تعمم التخصيص ولكنها مطلقة تحتل التعميم
فكان تقييدها نسخا ففسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين وهو فرد من أفراد
مأمروا به فيصح متراجعا لان النسخ لا يكون الا متراجعا فالمأمور بذبحها كانت
بقرة مطلقة * ولما قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على أنهم كانوا قادرين على
الفعل والسؤال عن التعيين كان تهنتا منهم بقوله تعالى فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين وأهلك أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا
وأنثى اثنين تأكيد للزوجين وأهلك عطف على زوجين أي أدخل أهلك فالأهل
عام يتناول جميع بنيه ثم حقه الخصوص متراجعا بقوله تعالى انه ليس من أهلك
* وأجيب من طرف الحنفية بان لفظ أهل مشترك بين الأهل من جهة النسب
والأهل من جهة الدين فإن الله تعالى ان المراد بالأهل المأمور بحملهم الأهل من

حيث المتابعة في الدين فلم يكن ابنه كنعان داخلا في عداد المأمور بحملهم وتأخير
 البيان في المشرك جاز كما تقدم في بيان التفسير ولو سلم ان أهلك عام لانه مضاعف
 ومثله مثل المعروف بالذم يجاب بان المراد بالأهل الأهل من جهة الأيمان فلا يكون
 متناولا لأبسه الكافر حتى يقال انه ضمن متراخيا بقوله انه ليس من أهلك ولو
 سلم ان الأهل متناول للذين بان يراد به الأهل من جهة القرابة فالابن خارج
 بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لا بالتخصيص المتراخي فان قيل اذا كان
 الأهل غير متناول لأبسه الكافر فما وجه قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي
 يجاب بانه عليه السلام كان يظن انه مؤمن فلما فهم انه من الأهل لان ابنه كان
 من المنافقين

في الثانية في الاستثناء عندنا يمنع التسكام والحكم بقدر المستثنى حتى كأنك
 لم تسكام بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل تسكاما بالباقي بعد الاستثناء فيعدم
 حكم صدر الكلام في المستثنى رأسا لا أنه يحكم بعدم ذلك الحكم في المستثنى
 فالاستثناء يدل على أن البعض وهو المستثنى غير ثابت من الأصل فيجعل من قال
 له على عشرة الا ثلاثة كأنه قال من أول الامر له على سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة
 لا بنفي ولا اثبات ويكون معنى قوله ان الاستثناء اخراج بالاول واحد من أخواتها هو
 المنع من الدخول تحت حكم المصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم لانه
 يكون تناقضا لا يليق بعقل فضلا عن الشارع والاستثناء واقع في القرآن والحديث
 وعند الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمعنى ان أول الكلام ايقاع
 للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض
 حتى كأنه قال في المثال المذكور الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل
 المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فصدر الكلام يثبت
 الحكم والاستثناء ينفيه فتعارض فتساقطا بقدر المستثنى فعند الشافعي الاستثناء
 كالتمحيص في أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على
 بعض أفراد الحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول الا أن
 التخصيص بكلام مستقل والاستثناء بنفي مستقل * استدلل الشافعي رحمه الله تعالى
 بإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فهنا يدل
 على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه فيكون معارضا له لان الاثبات

يعارض النفي وعكسه وليس المستثنى في حكم المسكوت عنه حتى كأنه لم يتكلم به
فقد اشتمل الاستثناء على حكمين أحدهما بالنفي والآخر بالإثبات وهذا يدل على
بطلان القول بأنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء لأنه حينئذ يكون الحكم منطقياً
بالمستثنى منه بعد استخراج المستثنى فلا حكم فيه الأعلى الباقي والمستثنى في حكم
المسكوت عنه والاجماع على أن قولنا لا إله إلا الله موضوع للتوحيد لأن معناه نفي
الألوهية عما سوى الله وإثباتها له تعالى فلو كان الاستثناء تسكماً بالباقي لكان
معناه حينئذ نفي الألوهية عما سواه مع أن التوحيد لا يتم إلا بنفي الألوهية عما
سواه تعالى وإثباتها له فثبت أن الاستثناء دلالة بطريق المعارضة وإثبات حكم
بخلاف حكم المصدر ودليلنا قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فابست فيهم ألف
سنة الاخشين عاماً فإن الاستثناء لو كان نسياً بعد الإثبات أو بالعكس بطريق
للمعارضة كما ذهب إليه الشافعي لزم نفي حكم خبر الصادق بعد ثبوته والالزام باطل
فاللزم مثله لأنه لو ثبت الألف بجملة ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافياً
لما أثبتته أولاً فازمه الكذب في أحد الأمرين الأول أو الثاني تعالى الله عن ذلك
وإذا ما على ما ذهبنا إليه من أنه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلا يلزم شيء من ذلك لأنه
يكون استرجاع الخمسين من الألف قبل الاستثناء ثم حكم على الباقي فسكانه قال من
أول الأمر ثبت فيهم تسعمائة وخمسين فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
بالاستثناء في الاختيار لما ذكرنا وإنما يصح ذلك في الإنشاء لأنه أثبات شيء في الحال
فإن أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته بعد وأجيب عما ذكره الشافعية من إجماع
أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي بأن أهل اللغة قالوا
أيضاً الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد اثبات أي المستثنى فوجب الجمع بينهما
بأن يقال أنه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة قصد لأنه المقصود الذي سبق له الكلام
وإثبات ونفي بأشروقه لأنهما فيهما من الصيغة من غير أن يكون سوق الكلام
لأجلهما لكان لما كان حكم المستثنى بخلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والإثبات
ضرورة فلكلمة التوحيد على هذا لأنه لما ذكر الآطمة وأخرج الله تعالى عنهم ثم
حكم على الباقي بالنفي كان إشارة إلى أن الحكم في المستثنى بخلاف حكم المستثنى
منه والما خرج منه وذلك لأن معظم الكفار مشركون فسبق الكلام لنفي الغير
ولزم منه وجود الله تعالى إشارة والاستثناء قسيمان متصل وهو ما كان المستثنى فيه

من جنس المستثنى منه وهو الأصل في الاستثناء * ومنقطع وهو ما لا يكون
المستثنى من جنس المستثنى منه فلم يقارله لعدم الجانبة فيجعل مبتدأ بمنزلة نص
مبتدأ لا تعلق له بأول الكلام وإطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف
الاستثناء ولكنه في الحقيقة كلام مستقل لكونه لا فيه بمعنى لكن * ومثالها
قوله تعالى فانهم عذوقى الرب العالمين اذ يجوز أن يكون التقدير لكن رب
العالمين أعبد وأعظمه فيكون منقطعا ويجوز أن يكون القوم عبدا الأصنام مع
الله تعالى ويكون التقدير فانهم عذوقى آتيا من عبادتهم الرب العالمين فالى
أعبد فيكون متصلا والعذوق يقع على الجمع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفة
في القسمين * وأما صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لأنها موضوعة
في الإخراج ولا إخراج في المنقطع

(حكم الاستثناء)

الاستثناء إذا وقع بعد محل معطوف بعضها على بعض بالوار وقع فيه خلاف
فيقال الحنفية انه ظاهر في الرجوع الى الجلة الأخيرة فقط لان عود الاستثناء الى
ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تدفع بالعود الى واحدة وقد عاد
الى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى ما عداها على انه لا شركة في عطف
الجزل في الحكم ففي الاستثناء أولى به وقالت الشافعية انه ظاهر في الرجوع الى جميع
ما تقدم ذكره من الجزل فإذا قال زيد على ألف درهم ولحمه ألف درهم ولبسك
ألف درهم الاستثناء لزم لكل واحد أو بعائنة عند الشافعية وقالوا ان الاستثناء
كالشرط فكما أن الشرط المؤثر ينصرف الى جميع ما سبق اتفاقا كما لو قال زينب
طالق وفسد طالق وفاطمة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل منهن معا
بدخول الدار وانصرف الاستثناء الى الجميع لأن كلا من الاستثناء والشرط بيان
تغيير فينبغي أن يكون حكمهما متعديا ولان العطف يصير المتعدد كالفرد * ويجب
من طرف الحنفية بان الشرط لا يغير أصل الحكم من أن يكون عاملا وانما يتغير
به الحكم من التعجيل الى التعليق فيصلح أن يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود
شركة العطف ولا يخفى أن هذا مفروض في الشرط المتأخر ولما كان له صدر الكلام
فأقول الجزل المستطرفة صار موقفا بالشرط والبواقي معطوفة عليه فارتبطت كلها

بالشرط بخلاف الاستثناء فإنه يخرج الكلام من أن يكون عاملا في جميع ما يتناول
فيبطل عمله في الجميع بجملة ما منصرفا إلى الأخير تقريبا للإبطال وحذف الجمل
لا يوجب الاشتراك في الحكم بل الاشتراك في الذكر فقول الشافعية العطف يصير
المتعدد كالفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب
يجاب عنه بان ذلك مسلم في المفردات وما هو في حكمها وأما في الجمل فمتنوع
والاستثناء في المثال المذكور إنما يعود إلى السكك لكون الجمل في حكم المفرد
لعمقها على العلة وما ذكر محله إذا لم تقم قرينة على العود إلى الجميع فإذا وجدت
يسمى بها كما في المثال المذكور والاستثناء إذا ورد بعد مفردات يرجع للسكك اتفاقا
ومثاله وقفت داري على أولادي وأولادهم إلا إذا خرجوا وإذا كان العطف ثم رجع
الاستثناء إلى الأخير اتفاقا واختلاف إنما هو في مسيغ الاستثناء لأنها الواقعة في
الكتاب والسنة وأما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض أصولي

(الثالثة) من أقسام بيان التفسير الشرط والمراد به الشرط اللغوي وهو
التعليق نحو أنت طالق إن دخلت الدار * واتفق الإمامان أبو حنيفة والشافعي
رجحهما الله تعالى على رجوعه إلى السكك إذا وقع بعد جمل متعاطفة نحو عبده حر
وأمر أنه طالق إن دخل هذه الدار أما كونه مغيرا فلا لأن الشرط غير الصيغة عن أن
تصير اتفاقا في الحال هو بيان ذلك أن قولك أنت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق في
الحال بالاتفاق وإذا قيد بالشرط اللغوي مثل إن دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
أيضا لأن التعليق يمنع العلة عن العاية والمعلق بالشرط عندنا هو إيقاع الطلاق ونحوه
فلا يتصور قبلي وجود الشرط المعلق به وعند الشافعي المعلق هو وقوع الطلاق
ونحوه فلا مانع من انعقاد اللفظ علة وإن كان التعليق يمنع الحكم عنه بمعنى أنه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال وهو ذهب شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أن
الشرط بيان تبديل لأن مقتضى قوله أنت حر نزول العتق في الحال وأن يكون علة
للحكم بنفسه وبذلك الشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة للحكم قبلي
الشرط وصار تعليقا لا تنجيها * وأعلم أن الشرط قد يتعدد وقد يتعدد ومع التعدد
قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فإذا قال إن
دخلت وأكأت وشربت فانت طالق لم تطلق إلا بالدخول والأكل والشرب وإن
قال إن دخلت أو أكأت أو شربت فانت طالق طلقت بواحدة منها

(حكم الشرط)

إذا وقع بعد جمل متعاطفة وجوذه إلى السكتى وإذا وقع قبل جمل متعاطفة
فعلقت تلك الجمل به نحو أن دخلت الدار فاسرائته طالق وعبدته من فيةع الطلاق
والعقود بدخول الدار وإذا توسطت المتعاطفة بين الشرطين نحو أن دخلت الدار
فاسرائته طالق وعبدته من وعليه الخرج أن كملت فلانا تضم الجملة الوسطى إلى الأولى
في التعليق بالشرط الأول لأن الأصل تقديم الشرط على الجزاء فكان تعليق الجزاء
بالشرط الأول أولى بخلاف الجزاء الثالث لأن فيه ضرورة وهي صيانة الشرط الأخير
عن الإلغاء إلا إذا قدم أولى الجمل الواقعة جزاء على الشرط كما إذا قال اسرائته طالق
أن كملت فلانا وعبدته من وعليه الخرج أن دخلت الدار فإذا كام طلقت اسرائته فقط
والعقود والخرج يجب كل منهما بدخول الدار فلا يضم ههنا الجزاء المتوسط إلى
الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لأنه حينئذ يحتاج إلى التقديم والتأخير
واضمار الفعل فيجعل كأنه قال اسرائته طالق أن كام فلانا وعبدته من أن كام فلانا
ولو جعل متعلقا بالشرط الأخير استغنى عما ذكر فكان أولى

(الرابعة) من أقسام بيان التغيير الصفة كما تقدم والمراد بها الصفة المعنوية
قال الرازي في الحصول الصفة إما أن تكون منكورة عقيب شيء واحد كقولنا
رقبة مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيء فلما أن يكون أسدهما متعلقا
بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا تكون الصفة عائدة إليهما وإما
أن لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى
الجملة الأخيرة قال في التحرير وفي تعقب الوصف متعددا كتميم وقر يش الطوال
قدما وكذا خلاف في تقييده الأخير أو المجموع كالأستثناء والأوجه الاقتصار على
الأخير اهـ وأما إذا توسطت الصفة بين جمل ففي عودها إلى الأخيرة خلاف
كما قيل ولا وجه للخلاف في ذلك فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لعدم
جواز تقسيم الصفة على الموصوف

(الرابع بيان الضرورة)

وهذا نوع يتوضع بما لم يوضع للتوضيح يسمى هذا القسم بهذا الاسم لأن

الموضوع للبيان في الأصل هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت منه لأجل
الضرورة فقد وقع البيان بما لم يوضع للبيان

(وأقسامه أربعة)

﴿ الأول ﴾ ما يكون في حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم السكوت
عنه لسكونه لازماً للزوم مذكور كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلائمة
الثالث فان صدر الكلام وهو قوله وورثه أبواه أوجب الشركة في الميراث من غير
بيان نصيب كل منهما فتخصيص الأم بالثالث صار بياناً لكون الأب يستحق الباقي
وهو الثلثان فسكانه قال فلائمة الثالث ولأبيه الثلثان وطوى ذكره إيجازاً للعلم به
لأنه لازم لاختصاص الأم بالثالث المذكور بالضرورة والآن لم ينحصر أثره فيهما وبقي
نصيب الأب مجهولاً وسياق النص يأباه لأن بيان نصيب أحد الشريكين بيان
نصيب الآخر بالضرورة وهذا البيان لم يحصل بمجرد السكوت عن نصيب الأب بل
بدلالة صدر الكلام لأنه لو بين نصيب الأم من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب
الأب ومن هذا القسم ما لو قال أوصيت لزيد وبكر بألف درهم لزيد منها أربعمائة
فان هذا بيان أن ما بقي وهو مائة لبكر وكذا لو قال أوصيت بثلث مالي لزيد
وبكر لزيد من ذلك ألف درهم فانه بيان أن ما بقي من الثلث لبكر

﴿ الثاني ﴾ دلالة حال الساكت الذي وظيفة البيان بسبب سكوته عند
الاستجابة الى البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أوفعل
عن التغيير فهنا يدل على حقيقة ذلك الأمر كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها
والمأكول والمشرب التي كانوا يتعاملونها ولم يقع منه نهى عنها ولا تكبير على فاعليها
فان هذا دليل على جواز ذلك في الشرع لأنه لا يجوز عليه أن يقر الناس على منكر
لأن الله وصفه بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان أخرس
فسكوته صلى الله عليه وسلم أقيم مقام الأمر بالإباحة وفي حكمه سكوت الصحابة
كما روى أن أمة أبت وتزوجت رجلاً من بني عذرة فولدت أولاداً ثم جاء مولاهما
ورفع هذه القضية الى عمر رضي الله تعالى عنه ف قضى بها لولاهما وقضى على الأب
أن يأخذ الأولاد بالقيمة وسكت عن تقويم منافع الأمة المستحقة وكان ذلك

بمحض من الصحابة فكان مكرهم اجناعا ودليلا على أن قيمة المنافع غير
مضمونة لان الموضع موضع الحاجة الى البيان وهذا مشروط بشرطين القدرة على
الانكاز وكون الفاعل مسلما فسكوت صاحب الشرع عند كل الكافر خذيرا
لا يدل على اباحته وكذا عند ترك الصلاة وكذا عند مضي اليهود في الكنيسة
لا يكون بيانا لشرعيته ومن هذا القسم سكوت البكر البالغة اذا بلغها نكاح الولي
فسكوت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحي من اظهار الرغبة
في الرجال

(الثالث) ما ثبت لضرورة دفع وقوع الناس في الضرر كسكوت الولي
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته عن الشيء يجعل اذنا له في التجارة بدلالة
المعرف دفعا للضرر فمن يعلم في العبد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون اذنا له
لان سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه وأن يكون لفرض الضيق والمحتمل
لا يكون حجة

(الرابع) ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار
فان المعطوف بيان للمعطوف عليه لان حذف تمييز المعطوف عليه متعارف في
العدد اذا عطف مفسر له ضرورة طول الكلام بذكره لكثرة الاستعمال التي هي
من أسباب التخفيف كما في بعه بمائة ودرهم يراد بالجميع السراهم وعند الشافعي
رحمه الله تعالى يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مهمة والمعطوف لم
يوضع للتفسير لانه لان من شرط صحة العطف المغايرة وهذا فيما كان بينا بنفسه
كالدرهم والدينار وما كان مقدارا ثريا كالسكيل والموزون أما لو قال له على مائة
فبعه أو مائة وثوب فلا يدل المعطوف فيها عرفا على أن المائة من العبيد ولا من
الثياب فيلزمه عيب وثوب وتفسير المائة اليه اتفاقا لاتقاء كثرة الاستعمال فانه
لا يثبت دينا في النعمة مطلقا كثبت ما ذكرنا بل إنما يثبت دينا في النعمة في عقد
خاص وهو السلم أو ماقى معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة بوجاهة

(الخامس بيان التبديل وهو النسخ)

اعلم أن التبديل في اللفظة هو النسخ قال الله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية
والنسخ في اللفظة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أي ازالته وفي الاصطلاح رفع

حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه وهذا التعريف يعني على ان النسخ فعل
 الشارع والمراد بالرفع زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا النسخ
 لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكاف في المستقبل فالنسخ ازالة ذلك التعلق
 المظنون وهو التكليف الذي كان متعلقا بالفعل فلا يرد الاعتراض بان الحكم
 المرفوع اما أن يكون ثابتا أو غير ثابت والثابت لا يمكن رفعه لوقوعه والواقع لا يرتفع
 وغير الثابت لا حاجة الى رفعه لعدم ثبوته لانا نقول ليس المراد بالرفع بطلان عين
 المرفوع بل المراد به زوال الى آخر ما تقدم والمراد بالحكم ما ثبت على المكاف بعد ان لم
 يكن ثابتا وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرط التكليف فاننا نقول بان
 الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وهذا ليس بتقديم فالدفع
 الاعتراض بان الحكم قديم لانه كاذم الله تعالى وما ثبت قسمه امتنع عدمه فلا يتصور
 رفعه * وأجيب عنه أيضا بان المرفوع تعالى الحكم بالمكاف لاذاته ولا تعلقه الفاعل
 * ويخرج بقوله الحكم الشرعي الحكم العقلي وهو البراءة الأصلية فان رفعها بانتفاء
 إيجاب العبادة في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى
 نسخا * مثاله إيجاب صوم رمضان فانه رفع الإباحة وهي عدم صومه التي هي البراءة
 الأصلية التي كانت قبل إيجابه المأخوذة من العقل * ويخرج بقوله بدليل شرعي
 ما ارتفع من الأحكام الشرعية بالموت فلا يكون نسخا بل هو سقوط تكليف والمراد
 بالدليل الشرعي ما يشمل الكتاب والسنة قولاً أو فعلاً كنسخ الوضوء عما سمت
 النار بأكل الشاة ولم يتوضأ * ويخرج أيضا ما يكون بطريق الانشاء والازهاق عن
 القارب بالدلالة لدليل شرعي على الاختار عند المتأخرين من أن ما يكون بطريق
 الانشاء لا يسمى نسخا لقوله تعالى ما نسخ من آية أو ناسخها والعطف يدل على
 المفارقة ونسخ التلاوة فقط راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم من
 الحديث والحائض ونحو ذلك فهو داخل في التعريف ولا وجه للاحتراز عنه * واعلم
 ان النسخ في حقه تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل
 لانه كان معلوما عند الله تعالى أن ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ
 بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للامور لرفعها لأن الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه
 وهذا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل
 لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر * مثال ذلك أباح الله الخمر في أول

الاسلام وكان في علمه أن يجرمها بعقد مدة ولكن لم يقل لنا انه أيسر الخمر الى مدة
 فمينة بل أطلق الاباحة فكان في زعمنا بقاء هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جده
 المتطهر بمسألة ذلك كان تبديلا في حقا لا بالبحر بل بطرمة وبيانا في حق صاحب
 الشرح لمعاد الاباحة الذي كان في علمه * وخرج بقوله مترسخ عنه التخصيص
 والاستثناء والغاية لانها متصلة لا متراخية ولا متصلة كانت رفعا للحكم من الأصل
 لا رفعا بعد نبوته فلا يسمى كل منها نسخا * والنسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير
 فرق بين كونه في الكتاب أو السنة * وحكمة النسخ قيل حفظ مصالح العباد فلما
 كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة * وقيل
 ان هذا انطلق طبع على الملاحة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشروا
 في أدائها ولا منافاة بين كون الشيء مأمورا به شريعة منسوخة لقبحه في وقتين
 لا اختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح فكم من شيء يحسن في وقت لمصلحة
 ويقبح في وقت لمصلحة أخرى فقد يامر الحكيم بشرب الدواء في وقت وينهى
 عنه في وقت آخر

(شروط النسخ)

(شروط النسخ المتفق عليها خمسة)

(الأول) أن يكون المنسوخ حكما شرعيا فكنا لا واجبنا لذاته كالإيمان ولا
 متمناه لذاته كالكفر فان وجوب الإيمان وحرمه الكفر لا ينسخ في دين من الأدب
 فالحكم العقلي نحو العالم حادث والحكم الحسي كقولنا النار حارة والماء بارد والأخبار
 الماضية كالأخبار عما كان من الأنبياء والأمم والواقعة في الاستقبال كالأخبار عما
 يكون من قيام الساعة ودخول المؤمنين الجنة ودخول الكافرين النار لا يجوز نسخه
 لأنه يؤدي الى الكذب والخبر اذا كان في الاحكام الشرعية يجري فيه النسخ فله
 من الشارع انشاء كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله تعالى يترهون
 بأنفسهم أربعة أشهر وعشرا نسمع بقوله تعالى وأولئك الأجيال أجلون أن
 يضعن حملهن وكقول الشارع هنا حلال ثم أخبر عن حرمته وذلك حرام ثم أخبر
 عن حله لأنه في المعنى انشاء وحكم فيقبل النسخ كسائر الأحكام وجوز بعض
 النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل لجر يانه يجري الأمر والنهي فيه جواز

يرفع لان الكذب يختص بالماضي ولا يتطابق بالمستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تمري نسخ بقوله تعالى فبدت لها سواها

(الثاني) أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالوقت نسخا لانه حاصل بالعقل اذ هو قاض بانه لا تكليف لليت

(الثالث) أن لا يكون المنسوخ مقيما بوقت معاوم كقوله تعالى وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر وقوله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا فلا يكون انقضاء وقته الذي قيده به نسخا له وكذا يشترط أن لا يكون المنسوخ مقيما بما يدل على دوام الحكم مادامت دار التكليف اما نصا كقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة أو دلالة كشرية شمهه بحسبى الله عليه وسلم الى قبض عليها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه ظاهم النبيين ولا نسخ الا باسنان نبي ولا نبي بعده

(الرابع) أن يكون النسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان اتصل به كالمعصية والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا

(الخامس) أن يكون النسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لادونه في القوة لان الضعيف لا يزيل القوي فيجوز نسخ الأحاد مثلا وبالتواتر ومنع الجمهور نسخ المتواتر بالأحاد ويجوز به فضهم مستثلا بان أهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت بالسنة المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد سوت الى الكعبة فاستداروا فما في خلال الصلاة ولم يذكر عليهم النبي عليه الصلاة والسلام فهل على الجواز والجواب ان هذا خاص بحياته عليه السلام لا فقران خبر الواحد بالقرائن التي تفيد القطع بان يكون الخبر في مكان قريب منه عليه الصلاة والسلام بحيث لا يخفى عليه ما صنع الخبر فهو كالأوقع بحضوره عليه السلام

(وشروط النسخ المختلف فيها أربعة)

(الأول) كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة فالشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز عنده الانسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ولم يجوز نسخ القرآن بالسنة قولا واحدا لان الطاعن يقول خالف النبي ما يزعم انه

كلام ربه وكتاب الله تعالى ولأنه عليه الصلاة والسلام قال إذا روي لكم شيء من حديثي
ظاهر ضوء على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه
والناسخ مخالف فوجب رده * ويجوابه أن المراد من المخالفة عند التعارض إذا جهل
التاريخ ونحن نقول هكذا وإنما الكلام فيما إذا عرفت التاريخ بينهما وهذا الحديث
قائل الخطأ وضمنه الزنادقة * ولم يجوز أيضا نسخ السنة بالكتاب لأن الطاعن يقول
كثير ربه فلا يفسد ولا يهتدى تعالى قال وأتزلنا اليك الذكر لتبين لنا ما نزل الله
بجمل قوله بياناً للنزل فلو نسخت السنة بالكتاب لم يثبت عن أن تكون بياناً لما
تكون معلومة * ويجوابه أن النسخ بيان مدة الحكم فإذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع
أن يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحى غير متلو كما لم يمنع أن يبين
بوحى متلو وكما لم يمنع أن يبين حكم الكتاب بعبارة لم يمنع أن يبين مدة الحكم
بعبارة * والجواب عما قاله الطاعن بأنه عليه السلام علم بالمعجزات صحة رسالته وأنه
مبلغ وأن الجميع من عند الله تعالى فلا محل للطعن

(الثاني) اشتراط البديل للنسخ فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل كنسخ
تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم بلا بدل ونسخ تحريم
أصغار علوم الأضاحي بلا بدل * وقال بعض الأصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله
تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثله والجواب أن الآية لا تدل على
محول التعديل فإن المراد نسخ لفظ الآية كما يدل على ذلك قوله تعالى نأت بخير منها أو مثله
فليس بالنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلم لجاز أن يقال إسقاط ذلك الحكم المنسوخ
بلا بدل بخير من ثبوته في ذلك الوقت لمصلحة

(الثالث) كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله * اتفق الأصوليون على
أن حكم الناسخ يجوز أن يكون أخف من حكم المنسوخ كنسخ العدة حولاً بالعدة
أو بعتة أشهر وعشراً ويجوز أن يكون مساوياً له كنسخ استقبال بيت المقدس
بإستقبال الكعبة * واختلفوا في كون الناسخ أشق من حكم المنسوخ فذهب
الجمهور إلى جوازه كما في نسخ وضع القتال في أول الإسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ
التخصير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها * واستدلوا
عقلاً بأنه إن لم تعتبر المصلحة فالأمر واضح لأنه يفعل ما يشاء وإن اعتبرت فاعمل المصلحة
في الآتي وشرعاً بأنه لو لم يجوز لم يقع لكنه وقع في مواضع كما تقدم ومنعه الظاهرية

واستدلوا بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويقوله ما ننسخ من آية الآية والجواب ان النسخ والنسوخ هما من اليسر وكون النسخ أخصر منها هو بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف وليس « وأجيب أيضا بان الآية بالنسبة الى اليسر هو تكثير الثواب في الآخرة « وأجيب عن الآية الثانية بان النسخ الاصح ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الجهة

(الرابع) التمكن من الاعتقاد مع التمكن من الفعل الذي تعلق الحكم به بعد علمه بتسكيفه به وذلك بان يعنى من الوقت المعين بعد ما وصل الأمر الى المكاف زمان يسع الفعل المأمور به وهذا شرط عند المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية وبعض أصحاب الشافعي « واستدلوا بان النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر « قال اذا قال الله تعالى ادعوا عند غروب الشمس من هذا اليوم وكهنتي لم قال قبل الغروب لا تدعوا عند الغروب من هذا اليوم « وعندنا شرط جواز النسخ التمكن من الاعتقاد والعزم على فعل المأمور به وان لم يتمكن من الفعل لأن العمل لا يصير قرينة الابعنية القلب وقد يصير هذه قرينة بدون عمل لقوله عليه السلام نية المرء خير من عمله « فإذا أن يكون الاعتقاد مقصودا دون الفعل « والليل ما روى أنه عليه السلام أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا أنه بعد ذلك القلب عليه قبل وقوعه على الجواز « واغترض بان هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وأنتم لا تقولون به « وأجيب بان الرسول عليه السلام أحسن المكلفين وقد علم واعتقد غاية الأمر أنه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم جميع المكلفين ليس بشرط فان التسكيف استقر بعلمه صلى الله عليه وسلم ولا خلاف في جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به سواء عمل به كل الناس كماستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول فإنه لم يعمل به الا على رضى الله عنه تصديق بدينار وناجاه ثم فسخت ولم يتمكن غيره لقلة الزمن وكان على يقول آية في كتاب الله تعالى لم يعمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي وهي آية المناجاة

(مبحث الكلام على النسخ)

اعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يطالبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يطالبوا ألفاً من الذين كفروا نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يطالبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يطالبوا ألفين بأذن الله وكسخت آيات المسألة أي المسألة وهي أكثر من مائة آية نحو قوله تعالى فأنصف عنهم وأصفح بقوله تعالى فافتلوا المشركين حيث وجهتموهم ويجوز نسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولا فرق في ذلك عندنا بين السنة القولية والفعلية لأنه إذا كان كل واحد منهما شريعاً ثابتاً عن رسول الله عليه السلام فلا وجه للتمنع من نسخ أحدهما بالآخر فالفعل من السنة ينسخ القول كقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ما عزا ولم يجلسه فكان ذلك ناسخاً للجلد من ثبت عليه الرجم وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك ناسخاً وما ثبت في الصحيحين من قيامه صلى الله عليه وسلم للجنائزة ثم ترك ذلك فكان نسخاً وذهب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن الفعل لا ينسخ القول لكون القول أقوى من الفعل والشئ إنما ينسخ بمثله أو أقوى منه وقال الآمدي لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله بحيث يكون البعض منها ناسخاً للآخر أو مخصصاً له اهـ قال بعض الحنفيين فإنه لا يصح لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجرد أكوان متغايرة في أوقات مختلفة وهذا إذا لم تقع بيانات للأقوال اهـ أما إذا وقعت بيانات للأقوال فقد تتعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع إلى البيانات من الأقوال لا إلى بياناتها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فإن آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين لأن هذا الفعل بمثابة القول اهـ ويجوز نسخ الكتاب بالسنة كقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين فإنه منسوخ بالسنة المتواترة وهي قوله عليه السلام لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما وكقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه الآية فإنها منسوخة

بأنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخالب من الطيور * وأجيبا عنه من طرف المانع بأن المعنى لا أجد الآن والتعريض وقع في المستقبل والسنة شريع من الله تعالى كما أن الكتاب شريع منه تعالى وقد قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وأمرنا الله باتباعه عليه السلام فهذا يدل على أن السنة الثابتة عنه تبوننا على حد نبوت القرآن حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في الشرع ما يمنع من ذلك * ويجوز نسخ السنة بالكتاب كنسخ صلحه صلى الله عليه وسلم لتريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى فلا ترجعوهن إلى الكفار ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى إنما الخمر والميسر آية * والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا عند الجمهور لأن النسخ لا يكون إلا في حياته عليه السلام والاجماع ليس بحاجة في حياته عليه السلام والاجماع لا ينفقد إلا بعد وفاته عليه السلام وبعد وفاته انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون النسخ منهما ولا يمكن أن يكون النسخ للاجماع اجماعا آخر لأن هذا الاجماع الثاني ان كان لا من دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الأول خطأ والاجماع لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أو منسوخا ولا يصح أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لأن من شرط العمل به أنه لا يكون مخالفا للاجماع وقال غير الاسلام البردري يجوز نسخ الاجماع بالاجماع بأن يكون الاجماع لمصلحة ثم يقبل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر ناسخ للأول * والقياس لا يصح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لأن المضاربة أجعوا على تراءى الرأي بالكتاب والسنة حتى قال صلى الله عليه وسلم لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخلف أولى بالمسيح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخلف دون باطنه ولأن القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه ولأنه ان عارض نصا أو اجماعا يكون فاسدا وإن عارض القياس قياسا آخر فتلك المعارضة ان كانت بين أصل القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا اذ هو من باب نسخ النص لان القياس لما كان مظهرا كان النسخ والنسوخ في الحقيقة نفسه لا نفسه

(ويعرف كون النسخ ناسخاً بأمر)

(الأول) أن يعلم تقدم أحد هما في النزول وتأخر الآخر عنه فالعدة باربعة أشهر وعشر ناسخة لعدة بطول لتأخرها في النزول وإن كانت سابقة عليها في التلاوة ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم

(الثاني) معرفة ذلك منه صلى الله عليه وسلم بفعله كرجه ليعز ولم يجاهد فإنه يفيد نسخ قوله التيب بالتيب جلد مائة ورجه بالجارة أو قرأه صريحاً كان يقول هذا نسخ فلذا أو دلالة كحديث كنت نهيتكم عن ادخار علوم الاضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوها ما بدا لكم

(الثالث) اجتماع الصحابة على ان هذا نسخ وهذا منسوخ كمنسوخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وإذا لم يعرف النسخ من المنسوخ وتعدرا لجمع بينهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما وإذا أمكن الجمع بينهما كما في قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فإنه خاص بالمبدل عام في النساء والرجال وقوله نهيت من قتل النساء فإنه خاص في النساء عام بالنسبة الى المبدل فعندنا يقتل الرجل المرتد دون المرأة وعند الشافعية التنافي من وجه حكمه حكم المتنافي من كل وجه

(مبحث الكلام على المنسوخ من القرآن)

(اعلم أن المنسوخ من القرآن أربعة أقسام)

(الأول) ما يكون منسوخ التلاوة والحكم معا وهو ما نسخ في حياته صلى الله عليه وسلم من القرآن بالنساء أي الرفع عن العقاب كما روى ان سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة فجاز ذلك في حياته عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولم يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلام لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله حافظون وقد يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي فيكون نسخا وبدون دليل شرعي فلا يسمى نسخا

(الثاني) منسوخ في الحكم فقط دون التلاوة كقوله تعالى لكم دينكم ولي دين فان حكمها منسوخ بآية القتال

(الثالث) منسوخ التلاوة فقط دون الحكم مثل القرائات المشهورة التي لم تثبت بالتواتر كقراءة ابن مسعود فصيham ثلاثة أيام متتابعات وقراءة سعد بن وقاص وله أخ وأخت من أم فليس كل واحد منهما السند من نسخت التلاوة في حياة النبي عليه السلام بعصرف القلوب من حفظها الا قلوب ذينك الراويين ليبقى الحكم بتلاوتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم القبول المتواتر الذي يثبت القرآن

(الرابع) نسخ وصف الحكم بان ينسخ اطلاقه ويبقى أصله كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان لا بسا للخف أولا * والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فهذه الزيادة ترفع حكم اطلاق النص وهو نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيصه بالنسخ حتى أثبت زيادة النفي على الجدل بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل القيدة بالايمان وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس لان الكتاب مقطوع به فلا ينسخ الا بقاطع وخبر الواحد والقياس كل منهما يفيد الظن وقد رد الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعيين الفاتحة في الصلاة وما ورد في الشاهد واليمين وما ورد في اشتراط النية في الوضوء ولما لم يكن عند الشافعية نسخا قبلوه لان الزيادة عندهم لم ترفع حكم مقتضى المزياد وهو جواز الاختصار عليه فلا تكون نسخا بل هي بمثابة التخصيص لان الرتبة لفظ عام يتناول المؤمنة والكافرة فإخراج الكافرة تخصيصه بالنسخ فان النسخ رفع الحكم وفي الزيادة تقرير فان اطلاق الايمان بالرتبة لإخراجهما من استحقاق الاعتاق في الكفارة وكذا اطلاق النفي بالجلد لإخراجه عن كونه مشروعا ولنا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضي كون الجلد حدا ونفي التحقق النفي به لا يبقى حدا لانه صار بعض الحد وبعضه لا يكون حدا فكان نسخا وكذلك النص يقتضي التكفير بأي رتبة فتقيده بالمؤمنة يؤدي الى ابطال ما ثبت بالكتاب اذ المطلق بوجب العمل باطلاقه فاذا قيد صار شيئا آخر وصار المطلق بعضه وبالبعض لا يثبت حكمه فكان نسخا ولا يرد علينا اننا زدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لاننا لم نزداهما على وجه

يلزم منه نسخ الكتاب لأننا لم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل بل قلنا
بالوجوب فقط بمعنى أنهم تاركهما ولا يمكن مثل هذا في الرضوء حتى تكون النية
والترتيب فيه واجبين لأنه ليس عبادة مقصودة بل شرط للصلاة ولا يمكن أن يكون
شيء من أجزائه واجبا لمعناه بمعنى أنه ياتى تاركه وطنا جعل أبو حنيفة واجبات في
الصلاة ولم يجعل واجبات في الرضوء * وإنما خص هذا التقسيم بالكتاب لأنه يتعلق
بنظمه القادرة وجواز الصلاة به وبمعناه وجوب العمل بخلاف أن ينسخ أحدهما دون
الآخر وأن ينسخا معا وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته بخلاف المسئلة فإنه لا يتعلق
بنظمها أحكام فلم يحجر هذا التقسيم فيها

(بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ)

اعلم أن السور التي ليس فيها نسخ ولا منسوخ ثلاث وأربعون سورة وهي
الفاتحة ويوسف ويس والحجرات والرحمن والضحى والجمعة والتعظيم
والملك والحاقة ونوح والجن والمرسلات والنبأ والنازعات والانفطار وسورة
المطففين والانشقاق والبرج والفجر والبلد والشمس والليل والضحى وألم
فشرح والتين والقلم والقدس ولم يكن والزلزلة والعاديات والقارعة والتكاثر
والهمزة وقريش والماعون والكوثر والنصر وتبت والاحزاب والفلق
والناس * والسور التي فيها نسخ وليس فيها منسوخ ست وهي سورة الفتح
والشورى وسورة المنافقين والتفان والطلاق والاعلا * والسور التي فيها منسوخ
وليس فيها نسخ أربعون سورة الأنعام والأعراف ويونس وهود والرعد
والجحر والنحل والاسرا والكهف وطه والمؤمنون والأمل والقصص والعنكبوت
والروم ولقمان والسجدة وفاطر والصفحات وص والزمر وفصلت والزخرف
والدخان والجناسة والأحقاف والقتال وقب والنجم والقمر والامتتحان ون
المطارج والقيامة والانسان وعيسى والطارق والفاشية والتين والكافرون
* والسور التي فيها النسخ والمنسوخ خمس وتشرون سورة البقرة وآل عمران
والنساء والمائدة والأنفال والتوبة إبراهيم وصريم والأنبياء والحج والنور
والفرقان والشعراء والأحزاب والمؤمن والشورى والذاريات والطور والواقعة
والجاثية والمزمل والمدثر والتكوير والنصر * مثال ذلك في البقرة قوله تعالى

أثما حرم عليكم الميتة والدم الآية منسوخة بعض الميتة وبعض الدم بالسنة وهي قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين هذه الآية نفسها منسوخة وناسخها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن أراد الزيادة فعليه بكتاب أبي عبد الله محمد بن سخرم في معرفة الناسخ والمنسوخ

(الباب الثاني في مباحث السنة)

السنة معناها في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء العبادة النافذة وفي اصطلاح المحدثين والأصوليين ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والأول يختص بأعم الحديث فإذا أطلق لا يفهم منه إلا السنة القولية والمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام بأدلة بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد وعن حال الراوي أنه معروف أو مجهول عدل أو مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضمير والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وغير ذلك مما يأتي به واعلم أن من يعتمد به عليه من العلماء قد اتفق على أن السنة المظهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت أنه عليه السلام قال أوتيت القرآن ومثله معه أي وأوتيت مثله من السنة التي لم ينفك بها القرآن وذلك كتشريع طهيم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخاطب من الطير وغير ذلك وأما ما يروى من حديث ما أتاكم عنى فاعرضوه عنى ككتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف فلم أقله فهو من وضع الزندقة والخوارج كما نقله ابن عبد البر في كتاب جامع العلم وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله تعالى تخالفه لأننا وجدنا في كتاب الله وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ووجدنا فيه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ووجدنا من يطع الرسول فقد أطاع الله فثبتت حجية السنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الأمن لاحظ له في دين الاسلام به واعلم أن لفظ السنة عند الإطلاق مثل قول الراوي السنة كذا لا يفيد الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة ولا يتعين أحدهما

الأدليل عندنا لأن تقليد الصحابي لما كان واجباً كانت طريقته متبعة كطريقة
الرسول عليه السلام وقال الشافعي رحمه الله تعالى إنها عند الإطلاق تنصرف إلى
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا إلى غيره لأنه لا يرى تقليد الصحابي ولا
تطلق السنة على طريقة الصحابي إلا مجازاً فإن قيل كره العلماء قول من قال سنة
أبي بكر وشعر وإنما يقال سنة الله وسنة رسوله ويوجب أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال في الحديث الصحيح عليكم بسنني وسنة الخلفاء الراشدين

(والوحي في حقه عليه السلام نوعان)

﴿ الأول ﴾ ظاهر وهو ما سمعه النبي صلى الله عليه وسلم من جبريل عن الله
تعالى كالقرآن أو وضح له صلى الله عليه وسلم بإشارة الملك بلا كاذم منه كما قال عليه
السلام إن روح القدس نفث في روعي فقال إن نفساً لن تموت حتى تستكمل
رزقها أو يلقى الله تعالى بقلبه عليه السلام بطريق الأنعام بلا واسطة ملك بأن
أراه الله بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وجميع ذلك حجة على
أئمتهم فيجب عليهم اتباعه

﴿ والنوع الثاني ﴾ باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والاختار عندنا أنه عليه الصلاة
والسلام ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله ثم إذا خاف الموت في الحادثة يعمل
بالاجتهاد وهو وإن احتمل الخطأ إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يقر عليه والدليل
على ذلك قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم فإنه يدل على أنه أخطأ في الأذن
لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبغي عليه في الحال باستمراره عليه السلام
على اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه دليل الإصابة في اجتهاده ومنع الأشارة
وأكثر المقتلة اجتهاده عليه الصلاة والسلام لأنه يحتمل الخطأ ولا يجوز إلا عند
الجهز عن دليل لا يحتمله ولا يجوز بالنظر إليه صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي
القاطع ويجوز مالك والشافعي رحمه الله تعالى وهو مذهب أبي يوسف رحمه الله
لأنه عالم بطلان النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد

(بحث في عصمة الأنبياء)

اعلم أن مسألة العصمة هي مسألة كلامية ولكن جرت عادة بعض الأصوليين بإيرادها أول مباحث السنة لشدة التصاقها بها لتوقف حجية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم والتسكّم على عصمة جميع الأنبياء لزيادة الفائدة وإن كان الأليق ذكرها في المبادئ العامة لتوقف الأدلة كلها على عصمته عليه الصلاة والسلام واختلّفوا في معنى العصمة * ف قيل هو أن لا يمكن المعصوم من الانبان بالمعصية * وقيل هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية * وقيل هي شئ مانع عن ارتكاب المعصية غير ملجئ إلى تركها فلا يكون مضطراً في ترك المعصية وهو المختار عند الجمهور (التحقيق) أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يفسد عنهم ذنب لا كبيرة ولا صغيرة لا اجتماعاً ولا تسهوا قبل النبوة وبعدها وما ورد من ذلك يحمل على أنهم فعلم بما أوّل أو على ترك الأولى * ويجوز الخنثية والشافعية الزلة في الكبيرة والصغيرة قبل النبوة وبعدها بأن يقصد مباحاً فيلزم أمر يكون معصية توصّل عمداً كترك موسى عليه السلام قانون القبلى فبات فانه لم يقصد به فيه يده قتله بل أفضى به ذلك إليه كمن زل في الطريق لم يقصد الوقوع ولكنه قصد المشي فوق فزل بخلاف المعصية فانها اسم لفعل مرام مقصود لعينه المفاعل والشارع أطلق اسم المعصية على الزلة مجازاً في قوله وعصى آدم ربه فليس المعنى أنهم زلوا عن الحق بل زلوا عن الأفضل إلى الفاضل ويصحبون به لجلالة قدرهم وتقسترون الزلة بالتنبيه على أنها زلة أما من المفاعل كقوله هذا من عمل الشيطان أي هيج غضبي حتى عصرت به فوقع فتبلاً فإضافه اليه تسبباً أو من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أي أخطأ بأكل الشجرة التي نهى عن أكلها وطلب الملك وإخلد بذلك

(بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام)

(اعلم أن اتصال الحديث بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقسام)
 (الأول) ما يكون اتصالاً كاملاً بلا شبهة وهو المتواتر وهو في اللغة المتتابع على التراخي وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يتمتع عادة نوافقهم على الكذب عن

أما محسوس بالسمع أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة معينة كقولهم العالم حادث لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها بالشروط المتواترة بالنظر إلى الخبرين ثلاثة الأول أن يبلغ جميع الرواة في القرن الأول والثاني والثالث إجماع لا يجوز الاعتقال توافقه على الكذب فيروى ذلك العبد عن مثله أن يتصل بالخبر عنه في القرون الثلاثة المتتالية

(الثاني) أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لأن التواتر في الأمور العقلية يستحيل دخول الغلط فيه ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الخس كما في اخبار النصارى بحلب المسيح عليه السلام لأن خبرهم يرجعه إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة ولا تحيل المادة توافقه على الكذب على أن التهمة اختلفوا في الاخبار بقتله فأثبت بعضهم ونفاه بعضهم أو يقال إن المسيح شبه لم يقتله بناء على اعتقادهم أنه هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم

(الثالث) أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضروري به فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر والأفلا وهذا قول الجمهور وهو الحق وقيل يمين العدد واختلفوا في أقله فقال الجبائي أقله خمسة لأن الخمسة عدد أولى انعزم من الرسل ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف وقيل غير ذلك من الأقوال التي لا ترجع إلى نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وقد نقلها صاحب جمع الجوامع

(والشروط التي توجب للسامعين ثلاثة)

(الأول) أن يكون عاقلا لانه يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له
(الثاني) أن يكون غير عالم بمسئول الخبر قبل ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل
(الثالث) أن يكون خاليا عن اعتقاده بما يخالف ذلك الخبر لشبهة دليل أن كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فإن ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول خبره والاصفاء اليه مثال المتواتر نقل القرآن والصلوات الخس ونحوهما

(حكم المتواتر)

انه يفيد اليقين كما يوجب الحسن فيكفر جاحده

(الثاني ما يكون اتصالا فيه شبهة مصورة وهو المشهور)

وهو ما كان من الآحاد في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي الله عنهم ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم توافقههم على الكذب في القرن الثاني وهو قرن التابعين والثالث وهو قرن تابع التابعين ولا عبرة بالاشتهار في القرون التي بعده القرن الثالث لان عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة به ومثال المشهور حديث المسح على الخفين والتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لشهرتها أما كون اتصاله فيه شبهة مصورة لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لانه لما كان في الاصل من الآحاد بقي فيه شبهة الانقطاع لعدم تواتره في القرن الاول وليس فيه شبهة من جهة المعنى لان الأمة تلقته بالقبول وعند عامة الحنفية ان المشهور يوجب ظنا فوق ظن خبر الواحد قريبا من اليقين وهو ما سماه القوم علم ظمأ نيت

(حكم المشهور)

انه يوجب العمل به فيجوز تقييده مطلق الكتاب به كتقييد آية جلد الزاني بكونه غير شخص برجم ما عزم من غير جلد وآية فصل الرجلين بعدم ابس الخفين بحديث المسح ولا يكفر جاحده لان افكاره تخطئة أهل القرن الثاني في قوله وتخطئة العلماء لا تكون مكفرا ولا كنها بدعنه وضلال وليس في ذلك تكذيب للرسول عليه السلام لكونه آمدا في الاصل وجعل الجصاص من الحنفية المشهور قسما من المتواتر

(الثالث ما يكون اتصاله فيه شبهة مصورة ومعنى وهو خبر الواحد)

وهو ما يرويه في القرن الثاني والثالث من يتوهم توافقههم على الكذب فلا يخرج بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر رواه كحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب

ومطهر لا وضوء لمن لم يسلم الله تعالى أما كون اتصاله فيه شبهة من جهة الصورة
فلا أنه لم يثبت اتصاله بالرسول عليه السلام قطعا * وأما من جهة المعنى فلا أن الأمة لم
تألفه بالقبول

(حكم خبر الواحد وجوب العمل به)

الا اذا كان فيما يتكرر وقوعه ويعم به البلوى ويتضرر الرجال الكثيرون
كحديث الجهر بالتسمية فهو لا يوجب العمل والميل على وجوب العمل به
الكتاب كقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأسرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر فإنه يتناول الآحاد فصار الأمر من كل واحد أمرا بالمعروف ونهيا
عن المنكر فيوجب القبول منه والسنة فقد صح أن النبي عليه السلام بعث الأفراد
إلى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا إلى اليمن وعبد الله بن أبي سفيان إلى كسرى فلو
لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى بعث الواحد * والاجماع فإن
الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد لما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار
بقوله عليه السلام الأئمة من قرئش قبلوه ولم ينكر عليه أحد ورجعت الصحابة
إلى خبر الصديق في قوله عليه السلام الأنبياء يدفنون حيث يكفون وفي قوله نحن
معاشر الأنبياء لا نورث والحمد كتابه في معرفة نصب الزكاة وأجمعوا على خبر الواحد
في أمور الدين مثل الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ودخول وقت الصلاة والمعقول
وهو أن التواتر لا يوجد في كل حادثة فأورد خبر الواحد لتعطلت الأحكام وما ذكر
هو مذهب الجمهور وقال ابن داود الظاهري لا يجب العمل بخبر الواحد لأنه
لا يوجب العلم ولا يجب العمل الا اذا حصل علم أي يقين لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم أي لا تتبع ما لا تعلم وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يثبت على الحق شيئا فالآية الاولى دلت على النهي عن اتباع الظن
والثانية دلت على التمسك باتباع الظن وكل من النهي والتمسك دليل على الحرمة فإذا حرم
الاتباع بالظن بالعمل لزم الاتباع بالعلم له فهذا يدل على استلزام العمل للعلم واللازم
وهو العلم منتف في الالزام وهو العمل وقال بعضهم وهم أهل الحديث يوجب
خبر الواحد العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لاجماع الصحابة على العمل بخبر
الآحاد واجماعهم موجب للعلم * وأجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي

فوجب العمل بالفارق الغالب بالإجماع في البدئات والقياس وغير ذلك فدل أن الآية ليست على مفهومها بل هي محمولة على وجه خاص وهو ما روي عن الحسن لا نقل رأيه يفعل وسدقته ولم تر ولم تسمع ويندل عليه قوله تعالى إن المسمع والمبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا أي تسأل هذه الأعضاء عما قاله وليس المراد من الآية المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من أصول الدين وفروعه فيجوز أن يحتمل العلم في الآية الأولى على مطلق الأدلة الشامل للأجزاء وغير الجازم ويحتمل الظن في الآية الثانية على معنى الوهم للجزم بين الآيتين والأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد * وأعلم أن خبر الواحد لا يفيد بنفسه العلم بحقه كمن لا يفيد أصلا أو يفيد به بانقرئين الخارجة عنه * وقال أحمد بن حنبل خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وبهذا الخلاف مقيم بما إذا لم ينضم إليه ما يقر به أما إذا انضم إليه ما يقر به أو كان منهجوا أو مستفيضين فلا يجري فيه الخلاف * ولا خلاف في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل به فضاء فانه يفيد العلم لأن الإجماع عليه صبره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأدلة بالقبول فكانوا بين عاملي به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيح البخاري ومسلم فان الأمة تلقت ما فيها بالقبول ومن لم يعمل بالبيض من ذلك فقد أدله وانتأد به فرع القبول (وأعلم) أن بعض الأصوليين قسموا الخبر إلى متواتر وأحاد وقسموا الأحاد إلى خبر واحد وهو المتكلم وإلى مستفيض وهو من رواه ثلاثة فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقيل المستفيض ما يثبت في الناس شائعا وبين المستفيض والمشهور عموم وخصوص من وجه أصحهما على ما رواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر في القرن الأول ثم تواتر في القرن الثاني والثالث وينفرد المستفيض فيما إذا لم يتواتر في أحدهما وينفرد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الأول ثم تواتر في القرن الثاني والثالث

(بحث في تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة)

أعلم أن الراوي بما أن يكون معروفا بالرؤية وأما أن يكون مجهولا أي لم يعرف إلا بحديث أو حديثين فان كان الراوي معروفا بالثققة والاجتهاد كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وموسى

(٩٥ - تسهيل الوصول)

الاشعري وعائشة رضي الله عنهم كان حديثه حجة سواء وافق القياس أو خالفه فإن
 كان موافقا للقياس تأييده وإن كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بخبر الواحد
 لأن الخبر يقين بأصله من حيث أنه قول الرسول عليه السلام لا يشمل الخطأ وإنما
 الشبهة بعارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان أو الكذب من الراوي والقياس
 يحتمل بأصله اذ كل وصف يحتمل أن يكون علة فلا يعلم يقينا أن الحكم في المنصوص
 عليه باعتبار هذا الوصف لاحتمال أن يكون الوصف المؤثر غير ما ظنه المجتهد مؤثرا
 فكان الأئمة بما ليس في أصله شبهة أولى من مثل خبر الواحد المخالف للقياس
 حديث القهقهة وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال الأمن فحكك منكم قهقهة
 فليعد الوضوء فإنه رواه أبو دؤيب الاشعري وكثير من الصحابة كبار وأنس رضي
 الله عنهم فالقياس يقتضي عدم نقضها للوضوء لأنها صوت كالكلام وليست نجسا
 وقال الشافعي ومالك لا ينقض بها الوضوء وهو القياس فاندفع الاعتراض بأنكم
 عظام بخبر القهقهة المخالف للقياس مع أنه رواية معبد الجهنى وأنه لم يعرف بالقهقهة
 من بين الصحابة وإن عرف الراوي بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه والاجتهاد
 كأنس وأبي هريرة وسلمان وبطل رضي الله عنهم إن وافق حديثه القياس عمل به
 وإن خالفه لم يترك الحديث إلا بسبب ضرورة وهي انسداد باب الرأي فيما روى بأن
 يروى حديثا ينفي كون القياس حجة فيترك ويعمل بالقياس لأنهم كانوا يقولون
 الحديث بلفظي والوقوف على مراده صلى الله عليه وسلم عظيم والناقل ينقل بقدر
 فهمه فلمه لم يدرك مراده صلى الله عليه وسلم فلهذا كان الحديث مخالفا للقياس
 من كل وجه وإذا انسداد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
 فاعتبوا بالاولى الابصار به مثال ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة
 وهو أن النبي عليه السلام قال لا تصبروا الا بل والفم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
 بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
 والمصراة بضم الميم وفتح الصاد ونشيد الراء الشاة أو المناقة التي جمع لبنها في الضرع
 بالشد وترك الطلب ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن وقوله لا تصبروا بضم التاء
 وفتح الصاد فهو من التصرية وهي الجمع ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه
 بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ فهذا الحديث مخالف للقياس من كل
 وجه لان الضمان اما بالمثل في المثل أو القيمي في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشروب

ينبغي أن يكون اللبّن أو بالقيمة الأصلية وهي الفرامهم والسنابر فيجب الصالح من
 الثمر بلا تقويم قل اللبّن أو أكثر لا وجه له في الشروع ولأن اللبّن الذي يجلب به
 الشراء والتبضع لا يكون مضمونا على المشتري لأنه فرع ملكه الصحيح فوجب أن
 يكون له وليس عليه أن يرد عوضه إلى البائع * واختلف في حكم المصراة فذهب
 مالك والشافعي وأبو يوسف إلى أنه يردّها ويردّ منها صاعا من ثمر عملا بظاهر
 الحديث لأنه صحيح مخرّج في الصحيحين وإذا صح الحديث بترك القياس قال الشيخ
 عبد العزيز في كشف الأسرار وعندها التصريّة ليست بعيب ولا يكون للمشتري
 ولاية الرد بسببها من غير شرط لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وبقالة اللبّن لا تنضم
 صفة السلامة لأن اللبّن ثمرة وبسببها لا تنضم صفة السلامة فبقاؤها أولى ثم قال
 فثبت أنه مخالف للقياس من كل الوجه فوجب رده أي الحديث بالقياس أو حله
 على تأويل وإن بعد اعتقازا عن الرد وهو أن التصريّة في شاة محفلة فذهب النبي
 عليه السلام إلى الاسترداد صلحا لا حكما فأبى بصفة اللبّن في ثلاثة أيام فزاد
 النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من ثمر فقبلي البائع الشاة والتمر ورد الثمن
 صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فكان الراوي أنه كان حكما وكأوا
 يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بالمعنى اهـ (واعلم) أن
 اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن أبيان واختاره
 القاضي أبو زيد وتابعه أكثر المتأخرين وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا
 فليس فقه الراوي شرطا لتقديم بل خبر كل شئ مقدم على القياس إذا لم يكن
 مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لأن تغيير الراوي بعد ثبوت عدالته موهوم
 والظاهر أنه يروى كما سمع ولو غير غير على وجه لا يتغير المعنى واليه ما أن أكثر العلماء
 (والدليل) على ما ذكر أن عمر رضي الله عنه قبل خبر الضحّاك بن سفيان في توريث
 المرأة من دية زوجها والقياس خلافه لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت وهو
 لا يملك الدية قبله وإن أبابكر رضي الله عنه عمل بخبر المغيرة بن شعبه ومحمد بن
 مسلمة في توريث الجدة السادسة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مالك
 ويمنع أن أباهريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لأنه كان يفتي في زمان الصحابة
 وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد اهـ وإن كان الراوي مجهولا في رواية
 الحديث بأن لم يشتهر بأول صحبته مع النبي عليه الصلاة والسلام ولم يعرف

الإجماعين أو حديثين كواحدة بن سعيد فإنه يرى أن يرجح على غالب المصنفين
وحديثه فاصمه عليه الصلاة والسلام بالأعادة وحكمه عندنا الكراهة بغير عذر * وحال
الراوي المجهول على خمسة أقسام

(الأول) أن يروى عنه السلف ويساؤا بحديثه

(الثاني) أن يقبل حديثه بعض الثقات ولم يقبله بعضهم كحديث معقل بن
مسيان في بروع مات عنها ملال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر وقضى عليه
السلام لها عليه مهر نساها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله تعالى عنه فعملنا
بحديثه نوافقة القياس عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم
يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده لأن الموقوف عليه عاد إليها سالما فلا
تستوجب بمقابله عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وبروع
بفتح الباء

(الثالث) أن يسكتوا عن الطعن بعد ما بلغتهم بروايته لأن سكوتهم بقرينة
قبولهم لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان ففي هذه الأقسام الثلاثة يصير
حديثه كحديث المعروف بالعدالة فإن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالف لم
يترك إلا بالضرورة

(الرابع) أن يظهر حديثه ولم يظهر من السلف إلا الرد له فإنه يكون
مستنكرا لأن أهل الحديث والفقهاء لم ينفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به كخبر
فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة
والسكنى فردده عمر رضى الله عنه بمحضرة الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك
عليه أحد فثبت أن هذا الحديث مستكر عندهم روى أن عمر رضى الله عنه قال
حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى
أحدثت أم كذبت أحنظت أم نسيت فاتهمها بالكذب والفسيان لمخالفة الكتاب
والسنة قالوا عساه بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فإنه يدل على
إيجاب السكنى على الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة
فعلى هذا كان مخالفا للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة

(الخامس) أن لا يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول فيجوز العمل
برويته في القرون الثلاثة لأن الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة

الرسول عليه السلام وهذا ان وافقت روايته القياس ليخالف الحكم اليه فلا يمكن
ثاني القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً الى الحديث ولا يجب العمل به لتكرار
التهمة فيه باعتبار انه لم تستبر روايته في السلف به وأما بسند القرون الثلاثة فان
الفسق لما شاع فيها فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالة لادن
الفسق شاع بعدها ولم يذكر جواز أبو حنيفة رحمه الله تعالى القضاء بظاهر العدالة
من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث ولم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى
القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته

(صبحث في شروط العمل بخبر الواحد)

اعلم أن العمل بخبر الواحد له شروط منها ما يرجع الى الراوى ومنها ما يرجع الى
نظرا الخبر ومنها ما يرجع الى معارول الخبر به أما الشروط الراجعة الى الراوى وهي
الصفات القائمة به فهي خمسة

(الأول) العقل فلا يقبل خبر المجنون والمعتوه لان الشارع لما لم يجعلهم أهلاً
للتعريف في أمور أنفسهم ففي أمر الدين أولى

(الثاني) الباطح حين الأداء فلا يقبل خبر الصبي لانه وان كان ضابطاً فيما
لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لائم عليه وهذا اذا كان السماع والرواية قبل الباطح
أما اذا كان السماع قبل الباطح والرواية بعده يقبل قوله اذا لا يخل في تحمله لكونه
مبداً ولا في روايته لكونه عاقلاً

(الثالث) الاسلام فلا تقبل رواية الكافر لانه ساع في هدم الدين تعصبا فيه
قوله في أموره فلا تقبل روايته به وأما قبول أبي حنيفة رضي الله عنه شهادة بعض
الكفار على بعضهم فلم ضرورة حفظ الحقوق اذاً كثير معاملتهم بما لا يحضره مسلمان
فلا يقاس عليه الرواية لثبوته ضرورة

(الرابع) الضبط وهو في اللغة الحزم وفي الاصطلاح صرف هتمه الى سماع
الكلام لئلا يفوت منه شيء وفهم معناه الذي قصد به مع حفظه للكلام والثبات
على الحفظ الى حين الاداء بان يعمل بموجبه بلسانه مع مذا كونه بلسانه فان ترك
المذا كره يورث النسيان ولا يعتمد على نفسه كأن يقول أنا لا أنساه بل يكون سيئ
الظن بنفسه فلا تقبل رواية الذي اشتهرت غفلته بان غلب نسيانه على حفظه لعدم

المضبوط (والخلاصة) أن الأحوال ثلاثة: أن غلب حفظه وسبوه على حفظه فردود الأفياء علم أنه لم يخطئ فيه، وإن غلب حفظه على خطئه وسبوه فمقبول الأفياء علم أنه أخطأ فيه، وإن استويا قال القاضي عياض الجبار يقبل لأن جهة التصديق راجحة في خبره لثقله ودينه والراوى إذا كان ممن تعثر به الغفلة في غير ما يرويه بأن تلحقه الغفلة في كثير من أمور الدنيا فإذا روى كان من أحق الناس بالرواية لا يرد حديثه.

(الثالث) العدالة وهي الاستقامة وهي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة حتى تحصل ثقة النفس به، وله ويستبرئ فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصفات وعن المباحات القادحة في المروءة كالأكل في الطريق والبول في الشارع والافراط في المزاح ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لأن التحرز عن جميع الصفات متعذر عادة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية واشتراط العدالة ليستدل بها على رجحان صدق الراوى خبر القاضي فردود * والمستور الذي جهل حاله من العدالة والفسق لا تقبل روايته منسداً كثر العلماء * وروى الحسن عن أبي حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته ظاهراً عن الفسق (تبيينه) خبر الإعمى والمحسود في القنف والمراة والعبد مقبول لوجود الشروط المنقصة قال في شرح ابن ملك التائب من الفسق والكاتب تقبل روايته إلا التائب من الكذب متعمداً في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا تقبل روايته أبداً اهـ

(وأما الشروط الراجعة الى لفظ الخبر فخمسة)

(الأول) أن ينقل الراوى الحديث بلغظه على الوجه الذي سمعه من غير تغيير فيه وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قال جواباً عن سؤال سائل فإن كان الجواب مستغنياً عن ذكر السؤال كقوله عليه السلام في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحلال ميتته فالراوى مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وإن كان الجواب غير مستغنى عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص إذا جف فقبل نعم فقال فلا إذن فلا بد من ذكر السؤال

(الثاني) أن يرويه بلغظه آخر يؤدي معنى الحديث فإن كان الحديث محكماً لا يحتمل إلا معنى واحداً يجوز نقله بالمعنى لأن إله معرفة معاني الالفاظ وإن كان

ظاهراً يحتمل غير ما ظهر من معناه كما يحتمل الخصوص أروحية حقيقة يحتمل الجواز
 فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقهاء المجتهدين لأنه يقف على ما هو المراد فيحصل الأمن من
 الخلل * مثال ذلك قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فوجبه العموم لأن
 كلمة من تقارن الذكر والأنثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو
 الخصوص إذ الأنثى والصغير ليسا مرادين منه فالولم يكن الناقل معرّفة بالغة ربما
 نقله بالفظ لا يحتمل الخصوص بأن قال مثلاً كل من ارتد فاقتلوه ذكرنا كان أو أنثى
 فيفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا رضوة لمن لم يسم فإن حقيقة نفي الجواز
 ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد فالولم يكن الناقل بالمعنى فقيهاً ربما نقله بالفظ
 لا يبقى معه هنا الاحتمال بأن قال لا يجوز وضوء من لم يسم فيفسد المعنى وإن كان
 الحديث من جوامع الكلام وعلى ما كان لفظه وجيزاً تحته معان كثيرة لا يقدر غيره
 عليه الصلاة والسلام على تأديته تلك المعاني بمبارته كقوله عليه السلام اللهم بالغنم
 ففيه اختلاف عندنا فاختار نفي الإسلام منع روايته بالمعنى وهو الأسوط وجوز
 بعض مشايخنا نقله بالمعنى للفقهاء المجتهدين وإن كان الحديث مشكلاً كقوله عليه
 السلام الطلاق بالرجال فإن معناه يحتمل إيجاد الطلاق أو اعتبار الطلاق فكان بمنزلة
 المشترك لا يفهم معناه إلا بتأويل ونقله بأحد معنياه لا يكون حجة على غيره فلا يجوز
 نقله بالمعنى * وكذلك المشترك كقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يفترقا فإن
 التفرقة اسم مشترك يحتمل التفرقة في القول والبدن والمراد منهما لا يعرف إلا
 بتأويل الرأي وتأويله لا يكون حجة على غيره فلا يجوز روايته بالمعنى والمجمل
 والمتشابه لا يتصور نقلهما بالمعنى لأنه لا يوقف على معنهما إلا من الشارع وقبل
 الوقوف على المعنى لا يمكن النقل بالمعنى * أما بعد الاستفسار منه صلى الله عليه وسلم
 فإنه يجوز النقل بالمعنى لأنه يصير متضح المعنى ويكون في حكم الحكم

(الثالث) أن يحذف الراي بعض لفظ الحديث * وقع في ذلك خلاف
 والتحقيق أنه يجوز للراي الاختصار على رواية بعض الحديث لأسباب في الأحاديث
 المطولة بشرط أن لا يترتب على الاختصار على البعض مفسدة كقوله عليه السلام
 في الأنحية لمن قال ليس عندي إلا جذعة من المعز فقال تجزئك ولا تجزئ أحداً
 بك فكذلك فلا يجوز الحذف لأنه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزئ

عن جميع الناس

(الرابع) أن يزيد الراوى في روايته للحديث على ما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فهذا جائز بشرط أن يبين الراوى للسامع ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوى

(الخامس) إذا كان الحديث ظاهراً في شيء فعله الراوى من الصحابة على غير ظاهره بصرفه عن الوجوب إلى النسب مثلاً ولم يأت بما يدل على ذلك فذهب أكثر الحنفية إلى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابة لأنه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وسلم وذهب الجمهور إلى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابة أو فساده لا بما تشبهون بروايته لأبرأيه كحديث أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه السكاب أن يغسله سبع مرات أحدىهن بالتراب فإنه قد صحح من فتواه أن يظهر بالغسل ثلاثاً فعملناه على أنه علم أن مراد النبي عليه السلام النسب فيما وراء الثلاث * وإذا عين الراوى بعض ما احتمله الحديث فإنه لا يمنع العمل بظاهره لأنه إنما فصل ذلك بتأويل وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره كحديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فالحديث يشمل تفرق الأبدان والتفرق بالأقوال بان يوجب أحد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الآخر وحمله ابن عمر على التفرق بالأبدان فإذا تفرقا عن المجلس وقام واحد منهما عن المجلس بطل الخيار وأوله ابن عمر الراوى يتفرق الأبدان كما هو قول الشافعى رحمه الله تعالى وهذا لا ينافي أن يعمل بتفرق الأقوال

(وأما الشروط الراجعة إلى مدلول الخبر فاربعة)

(الأول) أن لا يستحيل وجوده في العقل فإن أحاله العقل رد

(الثاني) أن لا يكون مخالفاً لنص الكتاب والسنة المشهورة فلا يعمل بخبر الواحد إذا خالف الكتاب لأن الكتاب ثابت بيقين وانصالي خبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شبهة ورد ما فيه شبهة بما هو ثابت بيقين أحق من رد اليقين بما فيه شبهة فلا يعمل بحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية أو خالف السنة المشهورة مثل الحديث المتقدم فإنه يخالف المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام البينة على

المسمى واليمين على من أنكر أي عن المسمى عليه فهو نص على أن اليمين على غيره من عليه البيعة وخبر الشاهد واليمين جعل اليمين على من عليه البيعة فهو لأن المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى

(الثالث) أن لا يعرض عنه الأئمة من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام بأن يختلفوا في حكم حادثة بأرائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فاعراض الكل عن الاحتجاج به دليل على أنه غير صحيح ^{هو} مثله ما روي أن النبي عليه السلام قال ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على أنه غير ثابت أو مؤول تأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرأة على نفسها صدقة

(الرابع) أن لا يكون خبر الواحد واردا فيا اشتهر من الحوادث وعمت به النبوى لأن الحادثة اذا اشتهرت استعمال أن يخفى على المصطحية ما ثبت به حكم الحادثة لجرى العادة في استفاضة نقل مانع به النبوى لأنه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد في مثل بل كان يباهي إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة ولما لم يشتهر وشهد مع اشتهار الحادثة دل ذلك على عدم صحته فلا يعمل به ^{هو} مثله ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام كان يحجر باسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فإنه لما شهد مع اشتهار الحادثة لم يعمل به ومثله خبر الوضوء لما دسسته النار وخبر الوضوء من أجل الجنابة لأنه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام إلى معرفتها

(مبني على بيان الموضع الذي جعل خبر الواحد فيه حجة)

اعلم أن موضع الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر ينقسم إلى خمسة أقسام (الأول) ما يخص حقا لله تعالى من العبادات التي هي من فروع الدين وأثبتت شقوبة سواء كانت مقصودة كالصلاة والزكاة أو غير مقصودة لذاتها كالوضوء فخبر الواحد يكون مقبولا وحجة فيه لأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام ومنهم معاذ بن جبل فإذا أخبر العبد بنجاسة الماء يباح له التيمم والأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمها الوجوب وهو عبادة وقد عمل

المسحابة رضي الله عنهم بخبر الآحاد كخبر عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاوز الخنثان الخنثان وجب الفضل فقلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاشتغلنا فقبله ثم رضي الله عنه وسائر المهاجرين وإنما قلنا من فروع الدين لأن أصول الدين من الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد لا بقلتها على اليقين

(الثاني) ما يخلص حقا لله تعالى مما هو عقوبة سواء كان خالدا كحكم الزنا وشرب الخمر أو قطعاً به حق العبد أيضاً كحكم الفسق والتفاسد فعند الجمهور وأبي يوسف وأبي بكر الخصاص الرازي خبر العدل مقبول بشرطه المتقدمة في الرازي بلا شرط عدد وتعيين لفظ لأن خبر الواحد يفيد غالب الظن وهو كاف للعمل به في إقامة الحدود كما يثبت الحدود بالبينات فإن الإجماع منقاد على قبول البينة في الحدود وهي خبر واحد وإن كان من شهد بها أربعة كما في حد الزنا لعدم بلوغها حد التواتر والشهرة فالحاق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما في إفادة الظن لأن البينة لا تعيد اليقين قطعاً لكونها خبر واحد بل إنما شرعت لترجيح بجانب الصدق فلا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها وعند الشيعي أبي الحسن الكرخي وأكثر الحنفية لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد لأن في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة وهي احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره لقوله عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات ولهذا لم يوجب أبو حنيفة الحد في اللواط بالظهر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به * ويروى فارجوا الأعلى والأسفل وبحجاب بأن تحقق الشبهة فيه غير مانع كتحققها في البينات وبأن الشبهة المارة للحد شبهة تكون في تحقق سبب الحد كالزنا والسرقه وأما الشبهة التي تكون في دليل محكم الحد فليست بممانعة للحد * ألا ترى أن الحد يثبت بظاهر الكتاب مع تحقق الشبهة في الدلالة والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق نفسه بالعامة

(الثالث) ما كان من حقوق العباد فما فيه الزام محض كالبيع والإجارة يشترط فيه سائر شروط الإنعبار من العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والضبط إذا كان المشهود عليه مساهماً وكونه غير محسود في قذف ولا تجز شهادته منفرد ولا يدفع مفرماً ولفظ الشهادة والحرية ويشترط التعدد وهو رجلان أو رجل وامرأتان عند الامكان

عرفاً حتى إذا لم يمكن عرفاً كالولادة والبكارة وعيوب النساء اكتنفت بأمرأة واحدة
 (الرابع) ما كان من حقوق العباد ولا الزام فيه كالوكالة والرسالة في الهدية
 غير الواحد فيها حجة إذا كان الخبير غيرا سواء كان صبيا أو بالغاً كافراً أو مسلماً حتى
 إذا أخبره صبي أو كافر أن فلاناً وكاه فوق في قلبه صدقه يجوز أن يشتغل
 بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لأن الإنسان قد لا يجد في كل زمان
 ومكان من يستجمع الشروط ليرسله إلى وكيله والخبر غير ملزم لأن الوكيل مختار في
 قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فإذا لم يوجب الإلزام في هذا الخبر لم يشترط شرط
 الإلزام من العدد والعدالة وغيرهما كما تقدم ولأن النبي عليه السلام كان يقبل
 الهدية من البر والفاجر فقبل هدية سلمان الفارسي وهدية اليهودية لاشاة المسحومة

(الخامس) ما كان من حقوق العباد وفيه الزام بوجه دون وجه كعزل
 الوكيل فإن فيه الزاماً من وجه لأن الوكيل إذا عزل يقتصر الشراء عليه ومن
 وجه الإلزام فيه لأنه يشبه سائر المعاملات فالموكل يتصرف في حقه بالعزل فإن
 كان الخبير وكيلاً أو رسولاً لم يشترط فيه العدالة اتفاقاً لأن عبارة الوكيل والرسول
 كعبارة الموكل والمرسل وإن كان فضولياً يشترط فيه إما العدد أو العدالة عنده أبي
 حنيفة لأن الموكل يلزم الوكيل بالعزل وعنهما لا يشترط العدد والعدالة بل يكفي
 كون الخبر غيرا والمراد من حقوق العباد ما كان نفعه عائداً إلى واحد بخصوصه

(بحث في بيان تقسيم نفس الخبر)

اعلم أن خبر الواحد سواء كان خبر الرسول عليه السلام أو خبر غيره ينقسم
 إلى أربعة أقسام

(الأول) ما يعلم صدقه بخبر الرسول عليهم السلام لأنه ثبت بالليل القطاع
 عنصمهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به

(الثاني) ما يعلم كذبه كدهوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه
 وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده

(الثالث) ما يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق يحتمل الصدق
 باعتباره دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتباره فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
 الجانبين لقوله تعالى أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وبعض الأصوليين جعل خبر

الفاسيق عما يترجح كذبه على صدقه ومثل لنا يحتمل الصدق والكذب على السواء
خبر المجهول

(الرابع) ما يترجح فيه الصدق على الكذب كغير السبل المستجمع للشرائط
المتقدمة وسلكه السبل به وهذا القسم هو المقصود هنا لأنه يتعلق به استنباط
الأحكام الذي هو غرض الأصول

(بحث في ألفاظ الرواية عن الصحابي)

اعلم ان الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أخبرني
أو حدثني أو شافني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو رأيته يفعل كذا فهذا لا يحتمل
الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حجة بلا خلاف وإذا قال
الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا
أو قضى بكذا فذهب الجمهور الى ان ذلك حجة سواء كان الراوي من صفار الصحابة
أو من كبارهم لان الظاهر انه رواه عنه صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير ان هناك
واسطة فراسمى الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وإذا قال الصحابي كذا
فعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو كذا معاشر الناس ففعل كذا في
عهد صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون في عهد صلى الله عليه وسلم كذا
فأكثر الأصوليين على أنه حجة وإذا قال الصحابي أو التابعي من السنة كذا فالرأى
سنة النبي صلى الله عليه وسلم فان اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج والتبليغ الى
الناس يدل على انه أراد سنة صاحب الشريعة

(بحث في بيان وجوه الاخذ بالحديث وتأديته)

اعلم ان وجوه الاخذ بالحديث وتحملة عن الشيوخ ثمانية (الأول) الاستماع
الحقيقي وهو قسيان به أو لها أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ من كتاب أو حفظ
وهذه أعلى الوجوه لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو الذي كان
يحدث أصحابه وهم يسمعون ويقول السامع عند الأداء في هذا الوجه حدثنا فلان
أو أخبرنا أو أنبأنا أو سمعت فلانا يقول كذا وإن كان وحده يقول حدثني أو أخبرني
أو أنبأني * ثانيها أن يقرأ التاميز على المحدث من كتاب أو حفظ والشيخ يسمع

ويسمى أ كثر المحدثين العرض لأن القارئ يرضى على الشيخ ما يشرؤه سواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك أو من كتابك أو سمعت بقراءة غيره على الشيخ ولا خلاف أن هذا الوجه صحيح وذهب أبو حنيفة إلى ترجيح هذا الوجه على الأول لأن قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لأن السامع إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن لأنه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره وفيه المحافظة من الطرفين هوذهب مالك والشافعي رحمهما الله وغيرهما إلى التسوية بينهما لوجوب المحافظة من الشيخ والتلميذ في الوجهين وهذا كاه في حق غير النبي عليه الصلاة والسلام من المحدثين ويقول التلميذ في هذا الوجه عند الأداء قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه (والثاني) في الإجماع الحكمي وهو قيمان الأول الكتاب من الغائب المفسر بالاجازة بأن يكتب الحديث إلى التلميذ كتابا مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان إلى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حديثي فلان عن فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد فهذا الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية ويكفي أن يكون المكتوب إليه عارفا بخط الكتاب فإن تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالاجازة فقد تضمن الاجازة معنى وبه يعلم أن الاجازة في الوجه الأول والثاني ليست شرطا فلا يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلام ولا يقول التلميذ في هذا الوجه عند الاداء أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا لأن التحديث يختص بالمشافهة وقيل أنه لا يقول أخبرنا لأن الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب إلى فلان أو أخبرني فلان كتابا (والثاني) في الرسالة إلى الغائب فاسمها كالكتاب في جواز الرواية وذلك بأن يقول الحديث للرسول بلغ عنى فلانا أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر الاسناد فإذا بلغ رسالتى هذه فارز عنى بهذا الاسناد فإذا ثبت عنده أنه رسالة فلان حصلت له الرواية لأن الرسول أقوى من الكتاب لأنه ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق وكل من الكتاب والرسالة كالخطاب مشافهة شرعا لأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة ولا يتصور

الإباحة وعرفا لأن الخلفاء والملوك قدسوا القضاء بهما كما قلنا بالشافعية وعسوا مخالفهما مخالفا للأئمة ويقول المرسل إليه هذه الآداء في هذا الوجه أخبرني فلان أو أرسل إلى فلان كذا (واعلم) أن قسمي الوجه الأول وقسمي الوجه الثاني هي أنواع المزمعة أي الأسس في الرواية عن المحدث فالزمنة ما يكون من جنس الاسماع * والوجه الأول في نهاية الزمنة لأن فيه الاسماع حقيقي * والوجه الثاني الاسماع فيه حكمي وفيه شبهة الرخصة لأنه خلف عن الأول والرخصة مالا اسماع فيه من الشيخ المحدث لاحقية ولا حكما كلا وجه الباقي الآتية

(الثالث الاجازة وهي تسعة أنواع)

(الأول) أن يجيز لمعين في معين بأن يقول أجزت لك أن تروى عنى كتاب البخاري أو هذه الكتب وهذه الطريقة أصلا طرق الاجازة * واعلم ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين جؤزوا طريق الاجازة للضرورة لأن كل محدث لا يجد رغبة إلى سماع جميع ما عنده فلو لم تجز لزم تعطيل السنن وانقطاع أسانيدنا فيكون قول الشيخ أجزت لك أن تروى عنى في العرف جاريا مجرى ماصح عنده من أحاديث قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا وأبطالها جماعة منهم أبو طاهر الدباس من أصحابنا وغيره لأن ظاهرها اباحة التعديث والاخبار عنه من غير أن يحسنه أو يجنبه وهذا اباحة للكتب وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكتب إذا أبيع له

(الثاني) الاجازة عن غير معين بأن يقول أجزت لك أولكم جميع مسموعاتي جؤز هذا الجمهور ومنعه جماعة منهم امام الحرمين

(الثالث) أن يجيز غير معين بغير معين بأن يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي وقد جؤز هذا جماعة منهم أبو الطيب الطبري

(الرابع) الاجازة للجمهور في معين نحو أجزت لمن أدركني رواية مسلم

(الخامس) الاجازة لمعين في مجهول نحو أجزت لك جميع مسموعاتي

(السادس) الاجازة للعدم نحو أجزت لمن يوجد من نسل فلان

(السابع) الاجازة لمن ليس بأهل حين الاجازة للأداء والاخذ عنه كالصبي ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي أجاز به روايته تصح الاجازة وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق

(الثامن) إجازة ما سيجده الجوز مما لم يسسبه قبل ذلك ولم يتوصل له رويته المجاز له بعد أن يتوصل له الجوز وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه عياض لأن هذا يجوز ما لا علم عنده به فتحة هو المواب

(التاسع) إجازة المجاز له كاجزت لك مجازي فالصحيح أنه جائز ويقول المجاز له عند الأداء أخبرني وأجازني ولا يقول حدثني لأن ذلك يختص بالاستماع ولم يوجد (الخامس المناولة) وهي أن يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد أجزت لك أن ترويه عنى والمناولة تأكيد للإجازة لأن مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبرة لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء وبعضهم يجوز الرواية بها كابن الصباغ والرازي وعلى القول الصحيح المناولة هي قسم من أقسام الإجازة (السادس) الكتابة إلى التلميذ المجردة عن الإجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين لأن الكتابة بمنزلة السماع قال ابن السمعاني إنها أقوى من مجرد الإجازة (السابع) الإجماع من الشيخ للطالب بأن هذا الحديث أو الكتاب سماعه من فلان من غير أن يأذن له في روايته عنده وجواز الرواية بالأعلام هو قول كثير من الأصوليين والفقهاء والمحدثين وقال النووي وابن الصلاح الصحيح أن لا تجوز الرواية به (التاسع الوصية) كان يرمى بكتاب إلى غيره عنده سطره أو مونه (الثامن الوجادة) بكسر الواو كان يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف فله أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان فطرح بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجرح في هذا الزمان غيره ومعهظم المحدثين والفقهاء من المالكية قالوا بعدم جواز العمل بالوجادة قال النسفي في شرحه على المنار إذا وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثوق به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط أبي أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك أنه

(وأما تأدية الحديث فهي نوعان)

(الأول) عزيمة وهي أن يحفظ المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء ويؤديه بالفظه ومعناه كما سمع ونقل الحديث بالمعنى قد تقدم الكلام عليه

فهو الشروط الراجعة إلى حفظ الخبر

(الثاني) رخصة وهي أن يعتمد الراوي على كتابه فان ذكر في الكتاب وقد ذكر ما كان مسموعا له صار مكانه حفظه الى وقت الأداء فان التذكر كالحفظ يكون حجة سواء كان خطه أو خط رجل معروف فان لم يذكر حين النظر فيه لا تحمل الرواية والعمل به عند أي حليفة قال في التوضيح وأما الكتاب فقد كان رخصة فانقلب عريضة في هذا الزمان صيانة للمسلم اهـ

(بحث في بيان الطعن في الحديث)

اعلم أن الطعن في الحديث على قسمين { الأول } أن يكون الطعن من جهة الراوي له بان ينكر الرواية ويقول ما رويت لك هذا الحديث أو كذبت على وقد اتفقوا على سقوط الرواية في هذا لأن كلا منهما مكذب أو يقول لا أقول كذا رويت لك هذا الحديث أولا أعرفه وقد اختلفوا في هذا فاخترنا نفي الإسلام وغيره السقوط للرواية وقيل لا تسقط * مثاله ما روى ربيعة عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ربيع فقيل تسهيل إن ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به أو يعمل الراوي بخلافه بعد الرواية بما لا يحتمل أن يكون مرادا من الحديث كما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير إذن زوجها فذلكها باطل ثم زوجت بعاده حفصة ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب بالشام وكذبت ابن عمر وهو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى تكون حذو منكبيه ثم كبر فإذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك وإذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك فقد قال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فان العمل بهذا الحديث يسقط لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا سقطت روايته لانه لم يكن عدلا وان كان العمل بخلافه قبل الرواية أولم يعلم تاريخ أنه عمل قبل الرواية أو بعدها لم يكن طعنا لأن الظاهر ان ذلك كان مذهبه وأنه تركه بالحديث وكذلك ان لم يعلم التاريخ لأن الحديث حجة في الأصل ووقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشبهة

(الثاني الطعن من غير الراوى وهو نوحان)

(الأول) طعن من الصحابي بان يعمل بخلاف الحديث اذا كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء مثل حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه أنه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فتمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة سفر من تمام الجلد ولم يعمل عملناؤنا به لان عمر بنى رجلا فلدحق بالروم مرتدا فلما كان لا ينفي أحدا فلو كان النفي عاما لما حلف واحد مجناه على الشهرة فلو صح هذا الحديث لما خفي على عمر رضى الله عنه فسرنا ان ذلك يوارى السياسة وعمل عمر رضى الله عنه بخلافه طعن فيه بـ أما ما يحتمل الخفاء لم يكن عمل الصحابي بخلافه طعنا كحديث القهقهة وهو مروي عن أبي معبد الخزاز عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال ينها عن الصلاة اذا أقبل كعبي يريد الصلاة فوقع في زانية فاستنضجت القوم ففوتوها فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقهة فليهد الوضوء والصلاة روى ان أبا موسى الأشعري لم يعمل بحديث القهقهة وهذا لا يوجب طعنا لانه من الحوادث النادرة فاستعمل الخفاء على أبي موسى

(الثاني) أن يكون الطعن من أئمة الحديث بان يقال ان الراوى عند جميع أئمة الحديث متروك الحديث (وان حقيقته عند أئمة الحديث منكر فلهذا جرح مفسر بجرح الراوى) والطعن منهم من أئمة الحديث لايجرح الراوى عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح أو منكر فلهذا جرح به لان الجرح ربما يستند مالا يصلح سببا للجرح جارحا بأن رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح منفي عليه فلو كان مجتهدا فيه كالتطعن بشرب النبيذ ان يعتقد اباحته لا يقبل الطعن وكذلك الطعن من الخلفى على الشافعي بأكل متروك التسمية عمدا فان مذهبه الحل فيه فلا يقبل ويشترط أن يكون الطعن اشتهر بالنصيحة دون التعصب فان المتعصبين الذين من عادتهم التشديد يسدون الجرح القليل كثيرا ويجعلون ما ليس بجرح جارحا كان الجوزي ولا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح أهل الحديث كتمان انقطاع أو خلل في اسناد الحديث كأن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمونه ههنا فقد عيب بعض الناس المعنعن من قبول المرسل والمنقطع (١١ - تسهيل الوصول)

حتى يشبان اتصاله بغيره والمصحيح انه ليس يطعن لانه يعرفهم شبهة الارسال وحقيقته
ليس يخرج فشبهته ارفده ولا يقبل الطعن بالتقليد وهو ان يذكر الراوى شبهة
بالسكنية التي يذكر فيها غيره حتى لا يترك فان هذا محمول عن صيانة الراوى من
أن يطعن فيه من لا يبالى وذلك مثل أن يقول سفيان الثوري حدثني أبو سعيد
وهو مسكنية الحسن البصري والكافي وقد يروى عنهما جميعا ولا يقبل الطعن
بالارسال لانه دليل تأكد الخبر وسماحه من غير واحد ولا يقبل الطعن بركض
الدابة لانه أمر مشروع من أصحاب الجهاد كما يطعن بذلك على محمد بن الحسن
وهو المزاج لا يصلح طعنا لانه عليه السلام كان يمارح ولا يمارح الا حقا كما روى أن
رجلا استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى حالك على ولد ناقة فقال
ما صنع بولد الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل تاء الابل الا النوق
وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لا تصاح طعنا لان كثيرا من الصحابة كانوا
يزرون في حديثه منهم ابن عباس وابن عمر وعنه الاحتياط في الرواية
لا يصلح طعنا لان المعتبر هو الاتقان والصدق رضى الله عنه ما احتاد الرواية ولا يظن
أحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب والاستكثار من مسائل الفقه لا يصلح طعنا
لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح طعنا

(بحث في بيان انقطاع الحديث عنه صلى الله عليه وسلم)

اهم أن الانقطاع نوعان ظاهر وباطن

(النوع الاول الظاهر)

وهو المرسل من الأخبار والمرسل في اصطلاح الأصوليين ما لم يذكر راويه
واسطة بينه وبين الرسول بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند
بخلافه والمرسل أربعة أقسام

(الأول) أن يكون المرسل بكسر السين صحابيا فرسله بفتح السين حجة
مقبول اجماعا لاجماعهم على عدالة الصحابة فان قلت الصحابي ظاهر أمره السماع
من النبي عليه السلام فمن أين يعلم أنه مرسل يجاب بأنه يعلم باخباره انه لم يسمعه
من النبي عليه السلام وأن بينه وبينه رجلا ولما روى ابن عباس عن النبي صلى الله

عليه وسلم إنما الربا في النسيئة وروى فيه قال أنصاري به أسامة بن زيد
 (الثاني) أن يكون المرسل من أهل القرن الثاني والثالث وعدم التابعين
 وثابوا التابعين فرسلهم بحجة مقبول عندنا وعند مالك رحمه الله تعالى لأن عدالتهم
 ثبتت بشهادته عليه السلام وكان أكثرهم يرسل الحديث كابن المسيب والشعبي
 وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا بين الصحابة والتابعين من غير تكثير فكان إجماعا
 وقال الشافعي لا يقبل إلا إذا تأيد بأية أو سنة مشهورة أو موافقة قياسا صحيحا
 أو قول صحابي أو تلقته الأمة بالقبول

(الثالث) مراسيل العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة مقبولة عند
 الكرخي لأن حلة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فإذا وجدوا قبل
 المرسل قال الآمدي والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا

(الرابع) الحديث المرسل من رجس والمسد من وجهه فهو مقبول عند
 الأكثر لأنه لا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل ومن لم يقبله به مثاله حديث
 لأنس كاج الأبول ورواه إسرائيل بن يونس مسندا ورواه الشعبي مرسلا وقال بعضهم
 لا يقبل لأن سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح واستناد الآخر بمنزلة
 التعديل وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

(النوع الثاني الباطن)

وهو ما يكون الانقطاع لفوات بعض شرائط الراوي المتقدمة فلا يقبل أو
 لمخالفته الكتاب كقوله عليه السلام لأصالة إلا بفاتحة الكتاب فإنه مخالف لعموم
 قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن أو السنة المشهورة مثل ما روى عن ابن عباس
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدين وعين فإنه مخالف للحديث المشهور
 وهو قوله عليه السلام البيعة على المصطفى واليدين عن من أنكر أو خالف الحادثة بان
 ورد فيها اشتهر من الحوادث كما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه كان يجهر
 باسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة لأن شهرة الحادثة تقضي شهرة ما به يثبت حكم
 الحادثة فإذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على أنه منقطع أو أعرض عنه
 الصحابة مثل حديث ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وتقدم
 الكلام على جميع ذلك في الشروط الراجعة إلى مدلول الخبر فالحديث يكون في هذه

المسور منتزعا غير مقبول لأن الكتاب ثابت بيقين والسنة المشهورة فريق خبير
الواحد واشتهر الجامعة يستعمل أن يثنى عليهم ما ثبت به حكمها وأما ما مضى عن
الاحتجاج به مع الحاجة دليل على انقطاعه عن النبي عليه السلام

(مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم)

أما أن فعله عليه السلام الجبلي كالقيام والتعبد والأكل والشرب فلا نزاع
في كونه على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته وفعله الذي يصدر منه في النوم أو في
اليقظة سهوا لا يصلح للاقتداء به بالاتفاق وما علم اختصاصه به عليه السلام كإباحة
الوصال في الصوم ودخول مكة بغير أسرام والزيادة في النكاح على أربع نسوة فهو
خاص به لا يشاركه فيه غيره إجماعا فلا يقتدى به فيها صريح لما بأنه خاص به ومافعله
عليه السلام بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء يتعين علينا للقضاء بمثل
ما قضى به وما فعله مع غيره عقوبة له قيل هو بالاجتماع موقوف على معرفة السبب
فإن رضع لما السبب الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عنده وجود مثل
ذلك السبب وإن لم يظهر السبب لم يجرى وما عرف كون فعله بيانا لما فهو دليل
من غير خلاف وذلك أما بصرح قوله كقوله صاوا كما رأيتوني أصلي أو بقرائن
الاحوال كقطعه يد السارق من الكرم بيانا لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما وكنتمهم
إلى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم والبيان تابع للمبين في
الوجوب وغيره كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف
وفعله صلى الله عليه وسلم الاختياري الذي يصدر منه قصدا ويصلح للاقتداء به
حكمه بالنسبة إليه ينقسم إلى ثلاثة أقسام مباح ومستحب وفرض لأن الدلائل كلها
قطعية في حقه فلا يتصور الواجب الاصطلاحي في حقه وحكمه بالنسبة إلينا
ينقسم إلى أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا ما اختاره
أبو بكر الجصاص الرازي أن ما استأنه من أفعاله صلى الله عليه وسلم واقعا على صفة
من الوجوب ونحوه تقتدى به في إيقاعه على تلك الصفة فإذا كان واجبا عليه يكون
واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما يكون مباحا له يكون
مباحا لنا وما لم نعلم على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة
لأنه لم يفعل حراما ولا مكروها فلا بد أن يكون مباحا لقوله تعالى لقد كان لكم

في رسول الله اسوة حسنة فيه تنصيص على جواز التأني به في أفعاله فيعمل به حتى يقوم الدليل المانع الواجب للاختصاص به كوجوب التبرع به وقيل مسافة فله عليه السلام بالنصر كقوليه هذا واجب مثلاً أو مثلاً الفعل متناوذاً في حكمه وهو معارضة الصفة من الوجوب ونحوه وقال الكرخي يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والندب فيثبت يقع فيه على تلك الصفة لأن الأصل في الأفعال كلها الإباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الأماد الدليل على تغييره والأصل عدم المغير وتقريره أي سكوته عليه السلام على أمر يعاينه من مسلم من غير إنكار عليه دليل على الجواز فإذا فعل واحد بين يدي النبي عليه السلام فعلاً أو في عصره وهو عالم به قادر على إنكاره فسكت عنه وأقره عليه من غير تكبر عليه ولم يكن سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته صلى الله عليه وسلم يدل على جوازه أما إذا كان لئلا عمل غير مسلم وعلم تحريم الفعل كاجتماع اليهود والنصارى في كتمانهم وبيعتهم فسكوته صلى الله عليه وسلم على ذلك لا يدل على جوازه وإباحته لأنهم معصرون على عدم اتباعه عليه السلام مع تبليغه ولا يستقيمون تحريم ذلك حتى يقال يتوهم نسخ ذلك سكوت النبي عليه السلام عن الإنكار عليهم أما إذا كان الفاعل مسلماً متبهاً للنبي عليه السلام وكان عالماً بالتحريم وأصر على فعله فلا بد من تنبيهه لأنكاره حتى لا يتوهم نسخه وإذا تنبهر شخص بغيره بغيره عليه السلام ولم ينكر عليه كان تقريره عليه السلام ظاهراً في صدق الخبر لأنه لو كان كاذباً لأنكره عليه لأن تقريره على الكذب الحرام يمنع منه عليه الصلاة والسلام

(بحث فيما يراه التأني من قول النبي عليه السلام وفعله)

اعلم أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق لأن الشيطان لا يمثله به لكن التأني ليس من أجل التحمل آدمي حفظه فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي لأن الشرع الذي شرعه الله لنا قد كلفه الله تعالى وقال اليوم أكملت لكم دينكم ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم إذا قال فيها بقول أو فعل فيها فمأذون يكون دليلاً بل قبضه الله إليه بعد أن كمل منه الأمة ما شرعه لنا على لسانه فأوفد إن التأني ضابطاً لم يكن مراًه من قوله وفعله صلى الله عليه وسلم حجة عليه ولا على غيره من الأمة وقال بعضهم يكون

(مبحث في شرائع من قبلنا)

اعلم أنه وقع الخلاف في لزوم العمل بالشرائع المختصة فذهب كثير من أصحابنا
وعامة الشافعية إلى أن كل شريعة تثبت لشيء فهي باقية في حق من بعده إلى قيام
الساعة حتى يقوم السليبي على الذبح فإلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على أنها
شريعة ذلك النبي إلا أن يثبت نسخها واستدلوا بقوله أولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وأطعوا اسم للإيمان والشرائع وقوله تعالى أنا أنزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا والنبي صلى الله عليه وسلم من جملتهم
فوجب عليه الحكم بها وهو قيل إن شريعة كل نبي تنتهي بوفاة أو بعشة نبي آخر
فقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أي لكل أمة جعلنا منكم شرعة
يبحث الأنبياء ومنهاجا أي طريقا وانها يجزون عليه وهذا يقتضي أن يكون كل نبي
داعيا إلى شريعته وأن تكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم ولأن الأصل
في الشرائع الماضية الخصوص إلا بدليل لأن بعث الرسل ليس إلا لبيان ما بالناس
حاجة إلى بيانها فإذا لم تجوز شريعة الرسول منتهية بعشة رسول آخر ولم يأت الثاني
بشرع مستأنف لم يكن في بعثه فائدة ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء
السالفة بمكان معين كشعيب وموسى عليهم السلام بعثا في زمن واحد في مكانين
معينين فإن شريعة شعيب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى
مختصة ببني إسرائيل ومن بعث إليهم وعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل
على بقاءه والصحيح أنه يلزمنا العمل بها إذا قصصها الله تعالى أو رسوله صلى الله
عليه وسلم من غير أن نذكر على أنه شريعة لرسولنا عليه السلام أما لزومها فللقوله
تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فأنشأ الموروث يكون مختصا
بالوراث والاختصاص هنا من جهة الزمن ولذلك احتج أبو يوسف في جريان
القصاص بين الذئب والأثني بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن
ذلك كان فيمن تقسم وما قصه علينا أهل الكتاب وما يفهم المسلمون من كتب
أهل الكتاب لا يجب علينا اتباعه لتعريفهم كتبهم ولأن شرط قص الله أو رسوله
عليه السلام وما أنكره علينا بعبد القصة قوله تعالى فيظلم من الذين هادونا

سوّمنا عليهم طبيقات أحلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا سؤمنا كبري ذي طائفتين
 من البقر والغنم سؤمنا عليهم متخوضيهما الامم حجت ظهورهم أو الخوفا أو الاختلاف
 بعظم ذلك حتى ينالهم ببعضهم فلهذا لم يكن سؤمنا علينا لأن صريح قوله تعالى فبظلم
 من الذين اتبعوا على أن حكم سؤمنا عليهم إلخ ليس باقيا علينا فإنه كان بسبب
 ظلمهم كقتل الأنبياء وأكل الربا وغيره واختلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان
 قبل البعثة متعبدا بشريعة أحد من الأنبياء فنفاه قوم لأنه لم يشتهر رجوعه إلى
 علماء شريعة ولا افتخار أهل شريعة به وأثبتته قوم لأن دعوة من تقسمه كانت
 عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض وعامة أهل الأصول على أنه كان
 على شريعة إبراهيم عليه السلام

(بحث في بيان الصحابي)

اعلم أن الشخص الذي يطلق عليه اسم الصحابي عند جمهور الأصوليين من
 طائفة صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبع له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان
 عرفا من غير تحديده بمدة في الأصح وقيل أقلها ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة
 مع الفزوه وعند أحمد ثمان وبعض الأصوليين من اتى النبي صلى الله عليه وسلم
 مسلما ومات على إسلامه أراقبه قبل النبوة ومات قياما على الخليفة كزيد بن عمرو
 ابن نفيل أراقبه مسلما ثم ارتد وعاد إلى الإسلام في حياته صلى الله عليه وسلم كعبد
 الله بن أبي سرح « وأما إذا لقيه مسلما ثم ارتد وعاد إلى الإسلام بعد وفاته عليه
 السلام كالأشعث بن قيس فلا يظهر في صحبته لأنها من أشرف الأفعال والردة
 محبة لا تدخل عند أبي حنيفة ردعهم بعضهم إلى بقائها وهذا التعريف ابن يسمي
 صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا ولا لزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته
 ولا يقول به أحد قال بعضهم لا وجه لاشتراط المدة ستة أشهر أو سنة لاستلزام ذلك
 خروج جماعة من الصحابة الذين روي عنه ولم يبقوا لديه إلا ذون ذلك ولم يبق على
 ذلك دليل من لغة أو شرع ولا تستلزم الرؤية للنبي عليه السلام لأن من كان أهمي
 كابن أم مكتوم - وقع الاتفاق على أنه من الصحابة ويترتب على هذا الخلاف أن
 من استحق إطلاق اسم الصحابي عليه لا يثبت عن حياته لما علم أن الصحابة
 كانوا جازلين ومن شرط في الإطلاق شرط لا يطلب التعديل مع وجود الشرط وطلبه

مع نفسه ويعرف كون الصحابي صحابياً بالاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من
الأنصار ويختبر صحابي آخر معلوم الصحبة بقوله أنا صحابي مع وجود القرائن الدالة
على صدقه

(بحث في مذهب الصحابي)

اعلم أن قول الصحابي المجتهد سواء كان اماماً أو قاضياً أو مفتياً ليس بحجة على
صحابي آخر مطلقاً ولا خلاف في ذلك وحمل الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
بعدهم كل حكم ثبت عن الصحابي ولم يعلم اتفاقهم عليه ولا اختلافهم فيه ولم يظهر
له دليل من كتاب أو سنة فتبيل يجب تقليد الصحابي والعمل بما عليه مطلقاً سواء
كان قوله بما يدرك بالقياس أولاً لأن الظاهر من حاله أن قوله عن السماع من النبي
صلى الله عليه وسلم وإن سلم أنه عن رأي فرأيه أقوى من رأي غيره لأنه شاهد
الرسول عليه السلام والأحوال التي تنبئ بها الاستحكام واستمال الخطأ لا يوجب المنع
كالقياس فصار كالل دليل الرابع في تركه به قياس التابعين ومن بعدهم وهذا قول أبي
سعيد البردعي وجماحة من أصحابنا وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي فمهما
وقد يستعمل هذا القول بقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
وقال الشافعي في قوله الجديد ومالك أنه لا يجوز تقليد الصحابي مطلقاً لأن مذهب
الصحابي لو كان حجة لتناقضت الجميع لأن الصحابة يخالف بعضهم بعضاً وليس قول
بعضهم أولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وعند السرخسي يجب تقليد
الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا روجه له إلا السماع من النبي عليه السلام
أو الكذب والكذب لا يظن بالصحابة لأن الدين ثابت بنقلهم وأما ما يدرك بالقياس
فلا يجب تقليده فيه لأنه يحتمل أن يكون رأياً له وهو يحتمل الخطأ لسكونه غير
معصوم عن الخطأ كسائر المجتهدين ويجب عن حديث أصحابي كالنجوم الخ بأن
المراد الاقتداء في بعض المواضع بأن تقليدهم وناسخه بقولهم وفي بعض المواضع
بأن يجتهدوا كما اجتهدوا وقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومن تابعهم على تقليد
الصحابي فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في تفسير أقل الخيض فإن تفسيره
لا يعرف بالعقل فعملنا بما قالته عائشة رضي الله عنها أقل الخيض للجارية المبكر
والثيب ثلاثة أيام ولأليها رأياً كثره عشرة ~~في~~ واختصوا في تقليده فيما يدرك بالقياس

فبعضهم عمل بالقياس وبعضهم عمل بقول الصحابي * مثال ذلك ضيق الاجير
المشترك كالتياط فأتى الصالحين ضيقه ما ضاع من يده بما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة ونحوها وروى وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فإنه كان يضمن التقيات
صيانة لأموال الناس وخالفه أبو حنيفة رحمه الله تعالى المروى عن علي رضي الله
عنه فقال أنه أمين فلا يضمن كالأجير المختص وإذا لم يمكن الاحتراز عنه كالخربق
النائب فلا ضمان اتفاقا * ويجب اجتماعا تقليد الصحابي إذا بلغ قوله محاييا آخر
وسكت مملعا له وظهر نفل هذا القول في التابعين ولم يرو خلافه عن غيره فإنه
يكون اجتماعا فيجب تقليد الاجماع وإن لم يسكت الصحابي الآخر وخالفه كان ذلك
بغزلة المجتهدين فلا يجب تقليده اتفاقا بل لاختلاف أن يعمل بأيهما شاء * روي أن
اختلفت الصحابة فاطلقوا الأربعة أولى وإن اختلفوا فالشيخان أبو بكر وعمر أولى
وفي باقي الصحابة يرجح بكثرة العلم وبغيره من أسباب الترجيح الآتية وأما التابعي
فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم فكشريح والنخعي ومسروق
كان مثل الصحابة في وجوب تقليده في رواية عن أبي حنيفة * روي أن عليا
رضي الله عنه لما تم إلى شرح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شرح اليهودي ما تقول قال درعي روي بدي فطلب شاهد من علي رضي الله عنه
فجاء فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شرح أما شهادة هؤلاء فقد
أجزتها لك وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك وكان من رأى علي جواز شهادة الابن
لأبيه فسلم الفرع إلى اليهودي فقال اليهودي أمير المؤمنين شئني هي إلى قاضيه
فقتضى عليه فرضي به ثم قال لعلي صدقت والله أنها لصدقات وأسلم اليهودي وخالف
مسروق ابن عباس فبعض نشر ذبح رأسه فأفتاه ابن عباس بدينج مائة بدنة وأفتاه
مسروق بدينج شاة فرجع ابن عباس إلى فتوى مسروق وشرح ومسروق كانا تابعيين
والشهور أن مريعا كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وهو مستقضىه عمر
رضي الله عنه على الكوفة وأقرره بعده واستعفى عن القضاء من الخراج فأعفاه فلم
يقض حتى مات سنة تسع وخمسين وكانت مدة قضائه اثنتين وسبعين سنة وعاش مائة
وعشرين سنة كما ذكره ابن مالك

(الباب الثالث في مباحث الإجماع)

الإجماع في اللغة يطلق على العزم على الشيء والتصميم عليه يقال أجمع فلان على كذا أماعزم عليه ويطلق على الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وهو بالمعنى الأول بتدوير من راسد والمعنى الثاني لا يتصور إلا من متعدد فهو أنسب بالمعنى الاصطلاحي وفي اصطلاح الأصوليين هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعده وفاته في عصر من الأعصار على حكم شرعي والراء بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل فلا يخرج عن هذه الثلاثة ولا مبرة باتفاق بعض المجتهدين وقيل بالمجتهدين ليخرج العوام لأنه لا مبرة باتفاقهم وحسبهم ولا بخلافهم للمجتهدين لأن العزم يلزمه المصير إلى أقوال العلماء بالإجماع فلا تكون مخالفتهم معتبرة فيما يجب عليه التخليد فيه ولأن قول السامى في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمطلوع بطلانه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته وهذا مذهب الأكابر من وقيل بمعتبر موافقة العوام لأن قول الأمة إنما كان حجة لاعتبارها عن الخطأ ولا يتلزم أن تكون العصبية من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا مانع من حكون موافقة السامى للعلماء في أقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم ولا مبرة باتفاق بعض المجتهدين في عصر وهذا خارج لأن المجتهدين من صنف العموم كما تقدم واحترز بقوله من أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة فإنه ليس مما يدل لأن داليله الإجماع مختصة بهذه الأمة لقوله عليه السلام لا يفتخروا بشئ على الأئمة ولا يفتخروا بشئ على الكافر لأن قوله غير مقبول فلا يكون معتبراً في إثبات حجة شرعية واحترز بقوله بعده وفاته عن الإجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فإنه لا اعتبار به لأنه إن وافقهم فالمخلة في قوله وإن خالفهم فلا اعتبار بغيرهم واحترز بقوله في عصر من الأعصار عما يروى من أن مراد بالمجتهدين جميع مجتهدى الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فإن هذا توسع بطلان لأنه يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع لأنه لا إجماع قبل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لا حاجة إلى الإجماع والمراد بالعصر زمان من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه الحادثة فلا يستلزم من صار مجتهداً بعده حداثتها وإن كان المجتهدون فيها أسباطاً وقوله على حكم شرعي يخرج به الاتفاق

على حكم خبر شرعي نحو التعمير لما سبق فإن الاتفاق على هذه القضية ليس بالاجماع شرعي فلا يكفي منكره وابن السبكي وغيره أطلقوا في المجمع عليه فقال على أي أمر كان بطل قول منكر الشريعة وغيره على حكم شرعي للسلالة على أنه يجب اتباع المجتهدين في الحكم الذي ليس بشرعي مستند به الجيوش ومن اعتبر موافقه العوام فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي وشروط فيه اجتماع الكل فالتعريف الصحيح عنده أن يقال هو الاتفاق على أمر من الأمور من جميع من هو أهل من هذه الأمة يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كغير نفس الصدقات دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي كالأجتماع على وجوب الفسل وتحريم الربا وشرب الخمر ونقل القرآن وعدد الركعات واستقراض الظن فإن اجماع العوام فيه كالاجماع المجتهدين

(بحث في بيان ركن الاجماع وأقسامه وأهله وشروطه)

ركن الاجماع هو اتفاق الكل على الحكم وينقسم إلى ثلاثة أقسام (الأول) الاجماع القولي وهو أن يتكلم أهل الاجماع بما يوجب الاتفاق كقولهم أجمعنا على كذا وكذا عليهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فإن الصحابة بايعوه بأيديهم وأقرروا بالسنة ويصدق به الاجماع المركب فإنه قول كاسبياني (الثاني) الاجماع العملي وهو عمل أهل الاجماع كما هو من باب الفعل فإذا شرع أهل الاجتهاد في الشركة أو المزارعة كان ذلك اجماعا على شريطة ما علموه والاجماع العملي يفيد الجواز سواء كان مستحبيا أو مباحا ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة دل على الوجوب لما روي عبادة الساماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر فإنه دل على أن اجماعهم العملي لا يدل على الوجوب لأن الأربع قبل الظهر سنة بالاتفاق وكل من القسم الأول والثاني عزيمة لأنه الأصل في الاجماع والقسم الثالث الآتي رخصة لأنه خلاف علمهما

(الثالث) الاجماع السكوتي وهو أن يتفق بعض المجتهدين على قول أو فعل وينتشر ذلك في عصره ويستكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد معنى ما يقابل التأمل وهي ثلاثة أيام وعند أكثر الخنفية لم تقدر مدة التأمل بشئ بل لا بد من

مبرر أوقات يعلم عامة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ولم يكن هناك خوف
 فتنة فإن هذا السكوت دليل الاتفاق عندنا لأن عدم النهي عن المنكر والسكوت
 عليه مع القسوة عليه لا يمكن من العمل لأنه فسيق فهذا إجماع ضروري ولأن
 الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة خرج ظاهر فينبغي أن يجعل اشتها
 الفتوى والسكوت من الباقيين ككافي في انعقاد الإجماع ولأن المعتاد أن السكابر
 يتولون أمر الفتوى والمصار يتبعونهم ويسمعون قولهم والسكوت إنما يكون دليلا
 على الموافقة قبل استقرار المذهب لأن الساكتين إن كان سكوتهم رضا فقد تم
 الإجماع بموافقتهم وإن كانوا كتموا الحق وسكتوا ففسقوا فقد خرجوا عن أهلية
 الإجماع فتم الإجماع بالقاتلين فقط وهو من المعلوم أن من عادة الصحابة اظهار الحق
 كقول ابن مسعود لابي موسى الأشعري حين حكم بفرقة زوجة الاعرابي بشربه
 لبنها ان مدة الرضاع ستان بالنص وأما السكوت بعد استقرار المذهب فلا يدل
 على الموافقة حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما يوافق
 مذهبه وسكت الباقيون لم يكن إجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر اختلاف
 والمشهور عند الشافعية أن لا يكون إجماعا لجواز أن يكون سكوت الباقي للمهابة
 ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه خالف عمر رضي الله
 تعالى عنه في القول بفيل له هلا أظهرت جنتك على عمر فقال مهابة منه وأجيب
 بان حديث ابن عباس لم يصح لأن عمر كان أشد اتقيادا لاستماع الحق والعول
 ثابت بإجماع عامة الصحابة باطل عند ابن عباس * مثله زوج وأم وأخت شقيقة
 فعند العامة المسئلة من ستة وتقول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه
 للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان والأخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت
 في خلافة عمر رضي الله عنه فإشار العباس رضي الله عنه الى أن يقسم المال على
 سهامهم فقبلا منه ولم يشكره أحد وكان ابن عباس مبيها فلما بلغ خالف * وأهل
 الإجماع من كان مجتهدا عادلا مجانبيا للبدعة فلا عبرة باتفاق العوام الذين لا يعرفون
 الأصول والفروع ولا بالعوام الذين يعرفون الأصول لا الفروع أو الذين يعرفون
 الفروع لا الأصول فيما يحتاج فيه الى الرأي كما تقدم هو يشترط في المجتهد الذي يشهد
 به الإجماع أن لا يكون فاسقا لأن النسق يسقط العدالة والأهلية إنما هي بالعدالة
 ويشترط أن لا يكون صاحب بدعة فإن كانت مكفرة لا يثبت لأن المستبر إجماع المسلمين

وان لم تسكن مكفرة ودعا الناس اليها سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل فلا
يعتبر قوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض لنا في امامة أبي بكر رضي
الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه ولا يشترط كون المجتهد
من الصحابة لان الأدلة الدالة على ككون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر
وعصر لان اجماع مجتهدى كل عصر يصدق عليه انه اجماع الامة من أمة محمد صلى
الله عليه وسلم واشترط ذلك داود الاصفهاني لان الاحتجاج بالاجماع انما يكون بعد
الاطلاع على قول كل من أهل الحل والعقد وذلك انما يتصور في حق الصحابة لان
أهل العقد والحل منهم كانوا مشهورين محصورين لقلتهم بخلاف التابعين ومن بعدهم
لكثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة ولا يشترط كونه من نسله وأهل قرابته واشترط
ذلك الزيدية لقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به ان تضلوا كتاب الله
وعترتي ويوجب بان ما ذكر يدل على فضاهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم
ولا يشترط كونه من أهل المدينة وشرطه مالك رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام ان
المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبير خبيث الخبيث واخطأ خبيث فبكون منفيين عن
أهلها فيكون قولهم صوابا «وأجيب عنه بان المراد من الخبيث من كره الإقامة فيها
أو بانه محمول على نفي الخبيث في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا يشترط موت جميع
المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم وشرطه الشافعي رحمه الله تعالى لان ثبوت الاجماع
باستقرار الآراء واستقرارها بالانقراض اذ الرجوع محتمل «ولما ان الأدلة الدالة على
حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه فشرط الانقراض زيادة على النص
وهي نسخ فلا يجوز ثمرة الخلاف فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء فعند الشافعي
يصح وعندنا لا يجوز «واختلاف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط
وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق «مثاله أن يختلف أهل عصر في
مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار أحد القولين مذهبا لبعض والآخر مذهبا لبعض
كبيع أم الولد فانه لا يجوز عند عمر رضي الله عنه ويجوز عند علي رضي الله عنه
فهنا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده ذهب أكثر الشافعية
الى أنه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لا تجعها عليها واختلاف مشايخنا في
ذلك فقال أكثرهم وهو الأصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف بالاجماع وتكون
المسئلة مجمعا عليها عندنا لثلاثة لان الاعتبار اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد

وقيل فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند أبي حنيفة يمنع الخلاف السابق انعقاد
الاجماع الاذحق وعند محمد لا يمنع وأبو يوسف مع أبي حنيفة في رواية ومع محمد في
رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس بشرط عند محمد وقد قال محمد ان قضاء
النفاض يبيح أئمة الأولاد باطل لكونه بخلاف الاجماع الاذحق انتهى اجماع
التابعين بعد خلاف الصحابة فيه « ويتلوه لا انعقاد الاجماع اتفاق الكل فلا خلاف
واحد صالح للاجتهاد كان خلافه معتبرا بخلاف الأكثر لان لفظ الامة في قوله
عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أئمة على الضلالة يتناول الكل واجتهاد كل مجتهد
يحتل الخطأ والصواب فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة
ينعقد الاجماع باجماع الأكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع
الجماعة فمن شذ في النار ويحجب بانه محمول على الرجوع بعد الموافقة لانه من
شذ البعير اذا توحش بعد أن كان أهليا « ولا يشترط في الاجماع عدد التواتر عند
الجمهور لان الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد قال الامام
السرخسي والاصح عندنا أنهم اذا كانوا جماعة وانفقوا قولا أو فتوى من البعض
مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر اهـ « وقيل أقل
ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لانه أقل الجماعة « وقيل لولم يبق من المجتهدين الا واحد
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان
ابراهيم كان أئمة « واذا اختلفت الامة في عصر من الاقاصار في حكم حادثة على
قولين لم يجوز احداث قول ثالث لان اختلافهم على قولين اجماع منهم على بطلان
ما عداهما من القول الثالث وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين
فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر « مثال ذلك ميراث الجد أب الأب مع الأخ
فقال أبو بكر وعمر وابن الزبير وابن عباس رضي الله عنهم يحجب الجد الأخ من
الميراث ويكون الميراث كله للجد « وقال علي وزيد بن ثابت بمقاسمة الجد للأخ فقد
اتفق الكل على أن للجد ميراثا واختلفوا في مقداره فلا يجوز القول بحرمان الجد
من الميراث لانه خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها ذهب ابن مسعود
وأبو هريرة رضي الله عنهما الى أنها تعتد بالوضع وذهب علي وابن عباس رضي الله
عنهما الى أنها تعتد بالبعد الأجلين من الوضع والأشهر فلا يصح احداث قول ثالث
وهو أنها تعتد بالأشهر فقط لانه خلاف ما أجمعوا عليه وهذا قول أكثر العلماء

فلا يجوز أحداث قول ثالث مطلقا * وقال بعض أهل الظاهر وبعض الشيعة يجوز أحداث قول ثالث مطلقا لأن اختلاف الأمة في حكم حادثة على قولين دأبل على جواز الاجتهاد * والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا * وقال بعض المحققين من أصحاب الشافعي ومالك كالأندلسي وابن الحاجب المختار التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع كما في مسألة الجدة الصحيح مع الأخ فقد اتفقت الصحابة على قولين وهما استقلال الجد بالبراث ومقاسمته للأخ فقد اتفق الفريقان على ارث الجد فلا يجوز أحداث قول ثالث بحرمته لسكونه مخالفا للاجماع وان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان كما في مسألة متروكة التسمية من المسلم عند الذبح فقيل بحله مطلقا سواء تركها سهوا أو عمدا وإلى ذلك ذهب الشافعي وقيل بحرمته مطلقا وإلى ذهب ابن سيرين وطائفة من المتسككين فأحداث قول ثالث بالتفصيل وهو الحل في ترك التسمية سهوا والحرم في تركها عمدا وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة جائزا لأنه لم يرفع ما اتفق عليه القولان بل وافق كل واحد منهما من وجه وخالفه من وجه * وقال بعض الحنفية إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجوز أحداث قول ثالث * وأما إذا اختلف من بعدهم فيجوز أحداث قول ثالث * قال صاحب مسلم الشبوت ولا يظهر فارق اهـ

(بحث في سند الاجماع ومراتبه)

اعلم أنه لا بد لأهل الاجماع من سند يستخرجون منه حكما ويجمعون عليه لأن الاستقلال بآبائنا الأحكام ليس للبشر ولو جاز الاجماع بلا دليل قطعي أو ظني انقلب الأباطيل صوابا بالاجماع لأن الاجماع قول كل من المجتمعين وقول كل منهم بلا دليل محرم فكونه بلا سند باطل وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمته المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * والسند قد يكون من الكتاب كالاجماع على حرمة الجذات وبنات البنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقد يكون من أخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض * وسندهم في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا يبيعوا الطعام قبل القبض وقد يكون قياسا كالاجماع على جريان الزا في الأرض والدعى اليه

القياس على الأسماء الستة وكالاجماع على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه
قياسا على امانته في الصلاة حيث قالوا رضيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر
ديننا أفلا نرضاه لأمر ديننا * وإذا نقل اليها اجماع السلف بتواتر كل عصر على
نقله كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وعلى فرضية صوم رمضان ونحوه
كان كنفيل الحديث المتواتر فيوجب العلم والعمل قطعا * وإذا نقل اليها الاجماع
بالآحاد بان روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا فانه يكون كنفيل السنة بالآحاد
فيوجب العمل دون العلم * مثاله قول أبي عبيدة بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر
والاستقرار بالصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت * وقال بعض أصحاب
الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد
لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع القطعي

(والاجماع باعتبار الجمعين على مراتب)

أقواها اجماع الصحابة نصريها من الكل مثل أن يقولوا جميعا أجمعنا على
كذا لانه لا خلاف فيه بين الامة لان العبرة وأهل المدينة يكونون فيهم والاجماع
على حشد الشرب الخمر ثمانون للحجر قياسا على النصف لان عمر رضي الله عنه
استشار في الخمر يشربها الرجل فقال علي رضي الله عنه نرى أن نجعله ثمانين فانه
إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلي المقتري ثمانون * وروى أن
عبد الرحمن بن عوف قال لعمر رضي الله عنه أرى أن نجعله ثمانين كأخف الحدود
نجلده عمر ثمانين فهو قطعي كالأية أو الخبر المتواتر فيكفر جاحده * مثاله الاجماع
على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثم اجماع بعضهم نصا وسكوت الباقيين كاجماع
الصحابة على قتال ما نبي الزكاة فان أكثر الصحابة قد قالوا به وبعضهم كانوا
ساكتين مسلمين وهذا هو الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده لوجود خلاف
الشافعي رحمه الله تعالى فيه كما تقدم وان كان من الأدلة القطعية ثم اجماع من بعد
الصحابة من أهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة
فهو بمنزلة الحديث المشهور يوجب العمل دون اليقين لأن من قال لا اجماع الا
بالصحابة أورد شبهة سقط بها اليقين ثم الاجماع على قول سبقهم فيه يخالف بان

اختلفوا أولا على قولين ثم أجمع من بعدهم على قول واحد فيها دون الكل فهو بمنزلة أخبار الآحاد يوجب العمل دون اليقين ويكون مقسما على القياس ومثاله إجماع الحنفية على إرث الجدة وتجب الاخوة به

(حكم الاجماع)

حكمه في الأمور الشرعية أنه حجة شرعية مثبت للحكم قطعا بحسب وضعه كرامة لهذه الأمة وإن كان في بعض المواضع لا يفيد القطع بسبب العارض كالاجماع السكوتي * والدليل على حجية الاجماع قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فالظيرية إنما تكون باعتبار كالم في الدين فيمكنون اجماعهم حجة لأنه لو لم يكن اجماعهم حقا وحجة لكان ضلالا فكيف تكون الأمة الضالة خير الأمم * وقوله عليه السلام لا يجمع أمتي على الضلالة * فإن قلت هو محمول على الكفر * يجاب بأن عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة أي في الإيمان والشرائع جميعا فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلال في الأول فيمكننا في الثاني * ولما مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحيرة يتعاطاها الجيران قال عاراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المشركون فبيها فهو عند الله قبيح * فإن قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة بخبر الآحاد * يجاب بان الاخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجب الكل واحد ثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما في شجاعة علي * وجود حاتم * وانما الاجماع في الأمور النبوية كترتيب أمور الرعية والعمارات وتدريب الجيوش فالصحيح أن الاجماع ليس بحجة فيها لأنه ليس بأكثر من قوله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن قوله إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا قال عليه السلام أتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم في قصة التلخيص وهي تعاقب ذكر النخل على أنشأه ليثمر وقد كان نهامهم عنه فقل الثمر وقد قال صلى الله عليه وسلم إذا أتيتكم بشئ من أمر دينكم فاعملوا به وإذا أتيتكم بشئ من أمر دنياكم فاتمم أعلم بدنياكم وكان صلى الله عليه وسلم إذا رأى رأيا في الحرب يراجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم وقيل أنه حجة فيها واختاره الكمال وغيره لأن قوله صلى الله عليه وسلم في أمر الحرب وغيره إن كان عن رضى فهو الصواب وإن كان عن رأى وكان

خطأ فهو لا يقر عليه ويظهر الصواب بالوحى أو بإشارة من أصحابه فيقر عليه
والاجماع بعد وجوده لا يمتثل لخطأ ثم على قول من جعله اجماعا يجب العمل به
في العصر الثاني ان لم يتغير الحال وان تغير لا يجب وتجاوز المخالفة لان الدنيوية
مبنية على المصالح العاجلة وهي تحتل الزوال ساعة فساعة

(الباب الرابع في مباحث القياس)

اعلم أن القياس في اللغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع أى قسرت بذلك
وهو مصدر قاس وقاسى وفى الاصطلاح اختلاف الأصوابون في تعريفه فقال ابن
السبكي في جمع الجوامع هو حمل معام على معام لمساواته في علة حكمه عند
الطامل اه * والمراد بحمل المعام على المعام جعله مثله وانظيره في حكمه باثبات
مثل حكم أحدهما وهو المقيس عليه الذى هو الأصل للمقيس الذى هو الفرع
فالقياس فعل المجتهد جعله الشارع مظهرا للحكم فهو دليل عليه * وأول ما يحصل في
القياس العلة المقتضية للمساواة كلاسكار في الخمر والنبيذ فيحصل في ظنه المساواة
بينهما في الحكم فالقياس هو ظن المجتهد الذى هو ثمرة المساواة أو هو نفس
المساواة وهذا سبب اختلاف الأصوابين في القياس * فنظر الى أن القياس هو أثر
المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم مالا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه
لأحدهما في العلة غير منه بفعل المجتهد فعرفه بأنه حمل معام الخ أو بأنه اثبات
حكم معام الخ أو بأنه تعدية حكم معام الخ * ومن نظر الى أن القياس هو أحد
الادلة التى أقامها الشارع لمعرفة الأحكام وهو موجود قبل اجتهاد المجتهد عرفه بأنه
مساواة فرع للأصل الخ * والجل منه مشاركة أحد المعامين للآخر في حكمه
وانما عبر بالمعام لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عديمة كقياس
عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصغر في الولاية عليه بعلة العجز عن فهم
الخطاب وربما كانت وجودية كقياس القتل بالثقل الشبيه بالعمد على القتل العمد
بالحد في القصاص والعلة فيه العمد العدوان فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما ولو عبر
بلفظ الموجود لخرج منه المعلوم ولو عبر بلفظ الشئ لاختص أيضا بالموجود على
رأى أهل الحق * وانما قل حمل معام على معام لان القياس يستدعى المقايسة
وذلك لا يكون الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير

مستفاد من القياس * فالقصور منه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من أحكام
الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليأحق كل فرع بأصله والمراد بالمساواة
إذا أطلقت المساواة في نفس الأمر فيكون التعريف شاملاً للقياس الصحيح
والفاسد فإذا أريد جعل التعريف قاصراً على الصحيح بخلاف قيد عند الحامل
وهذا على قول المخطئة فانهم يقولون المجتهد يخطئ ويصيب فالمساواة الواقعية قد
ينالها فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فتحمل المساواة في العلة على المساواة المطلقة
وهي الموافقة للواقع * وأما عند المصوبة الذين يرون أن كل مجتهد مصيب فلا
يحتاجون إلى زيادة قيد عند الحامل فإن ما يحصل بنظره من المساواة فهو واقعي
وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ والمراد بالحامل المجتهد
والقياس الفاسد قبل ظهور فساده يجب العمل به لأنه يكفي في العمل به ظن صحته
وهذا التعريف أحسن من تعريف بعضهم للقياس بأنه اثبات الحكم في الفرع
لأن اثبات الحكم في الفرع مهمل بالقياس والعلة لابد وأن تكون خارجة عن
المعول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع
في العلة لنثبت المساواة بينهما في الحكم لأنه يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا
في الأرض هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه * وقيل هو مساواة
فرع للأصل في علة حكمه كما في التلويح وقال صدر الشريعة هو تعدية الحكم من
الأصل إلى النوع بعلة متحدة لا تترك بمجرد اللغة * والمراد بالأصل المقياس عليه
وبالفرع المقيس وقوله لا تترك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص لاتفاق العلماء
على الفرق بين دلالة النص والقياس لأن دلالة النص المسماة بفهم الموافقة ما يفهم
منها ثابت لغة يفهمه كل من كان من أهل اللسان فقيها كان أو غيره ولا حاجة فيه
إلى تعدية المجتهد كما تقدم بيانه من فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف الدال
عليه قوله تعالى فلا تقل لها أف * والمراد بالأصل محل الحكم المعوم بثبوته فيه
وبالفرع محل الحكم المطاوع اثباته فيه ولا يمكن ذلك في كل معلوم بل إذا كان
بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم * مثال ذلك إذا
قينا القدرة على البر في حرمة الربا لعلة السكيل والجنس فالأصل هو البر والفرع هو
الذرة لا بقائها عليه وكونها مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم المثبت بالقياس ونمرته
ويشمل على ذلك بالمساواة التي هي القياس * قال النسفي والصحيح أن يقال القياس

إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علمته في الآخر واختير لفظ الإبانة دون الإثبات والتحصيل لأن الإثبات من الله تعالى لا من القائس إذ لا ولاية له في الإثبات والتحصيل لأن القياس فعل القائس وهو اعلام وإبانة منه بأن حكم الله تعالى في الأصل كذا وعلمته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتاً أيضاً واختير لفظ مثل الحكم ومثل العلة لأن عين الحكم من الحل والحزمة والوجوب والجواز وصف الأصل فلا يتصور في غيره ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحل واختير لفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم اهـ مع زيادة من التلويح أقول تعريف القياس بإبانة مثل الحكم الخ هو تعريف بالغاية والثمره المتوقفة عليه لأنه يقال دليل إبانة حرمة الربا في الارز هو القياس فيلزم الصور لتوقف كل منهما على الآخر * بحجاب بان ثمره الشيء إنما يتوقف على وجوده لا على تعمله فلا دور * وقيل القياس هو التعليل أي تبين العلة في الأصل ليثبت الحكم في الفرع فإثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والفرض منه اهـ من التوضيح وشرحه * وقال الآمدي في الأحكام والمختار في حد القياس أنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل اهـ * وأعلم ان التعاريف المذكورة إنما هي لقياس العلة وهو المراد عند الإطلاق وهو المسمى عند المنطقيين بقياس التمثيل وهو حمل جزئي على جزئي آخر في حكمه لجامع مشترك بينهما كحمل النبذ على الخمر في الحرمة للإسكار

(بحث في حجية القياس)

اعلم انه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية بان يقاس الشئ المخاوط من البر والنرة على الخبز من البر في التغذية يجمع أن كلا منهما يقوم به بدن الانسان وكالادوية لأنه ليس المطاوب به حكماً شرعياً بل ثبوت نفع دنيوي * واتفقوا على القياس الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم كقوله لما سأله الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيئا زمننا لا يستطيع أن يحج ان حججت عنه أيذفعه ذلك فقال لها رأيك لو كان على أبيك دين فقضيت به أكان يذفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فقد ألحق دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس * وقوله

عليه السلام لرجل سألَه فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها فقال أرايت لو وضعها في حرام أ كان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر * وقوله لعمر رضى الله عنه وقد قبل امرأته وهو صائم أرايت لو تضايفت بقاء ثم محجته أ كان يضرك فقال عمرا لا فقال عليه السلام ففم اذن أى فى أى أمر هذا الاسف فقياس عليه السلام احدى مقدمتى الشهوة بالأخرى اذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطاوب من المقدمتين * وقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب * وقوله عليه السلام لأُم سامة وقد سئلت عن قبلة الصائم هل أخبرتني أنى أقبل وأنا صائم وإنما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه * واتفقوا أيضا على العمل بالقياس اذا كانت علة الأصل منصوصة مثل قوله عليه السلام فى الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم يثبت فى الفأرة اعتبارا بالهرة * أو مجمعا عليها أو كان القياس مقطوعا فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع فانه فى معنى المنصوص على العلة كالحاق الامة بالعبد فى تقويم النصيب على الشريك المعتق لانه لا فارق بينهما سوى الذكورة والأنوثة فى الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك فى أحكام العتق خاصة * والقياس الجلى كقياس تحريم ضرب الوالدين على تحريم التأفيف على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد تقدم أنه من الدال بدلالة النص عند الحنفية ومن مفهوم الموافقة عند الشافعية * واعلم أن نفاة القياس جعلوا ما يسمى قياسا ان كان منصوصا على علة أو مقطوعا فيه بنفى الفارق مدلولاً عليه بدليل الأصل فالخلاف فى هذا النوع لفظى لانه متفق على الاختلاف ووقع الاختلاف فى القياس الشرعى المغاير لما تقدم فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التى يرد بها السمع والى أنه يجوز التعبد بالقياس فى الشرعيات عقلا وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وجمهور ائمة تعالى وهو المختار (واستدلوا) على ذلك بوجوه * منها أن العاقل اذا صح نظره واستدلالة أدرك بالأمارات الحاضرة الامور الغيبية كمن رأى انسانا خارجا من بيت فيه فتيل ويده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا فاذا رأى الشارع قد اثبت حكما فى صورة من الصور ورأى هناك معنى يصلح أن يكون داعيا الى اثبات ذلك الحكم ولم يظهر له

ما يثبت به بعد البحث التام فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت لأجله وإذا وجد هذا المعنى في صورة أخرى ولم يظهر له أيضا ما يعارضه فإنه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى بسبب العقاب فالعقل يرجع فهل ما ظن فيه المصلحة ودفع الضرر على تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك وورودها أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا يحصل بهونه وهي ثواب المجتهد على اجتهداده وإعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر وما كان طريقا إلى مصلحة المسكين فالعقل لا يحمله بل يجوز * واعتراض على الأول بأن قول الشافعي الواحد وقول النساء في الشهادة بالأموال وقوله الفساق مغلب على ظن التامضي الصديق ومع ذلك لا يجوز له العمل به * وأجيب عنه بأن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به كان ذلك مانع من الشارع لا لعدم الجواز العقلي قال في التلويح أن الشارع لو قال إذا وجدت مساواة فرع الأصل في علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه وأعمل به لم يلزم منه محال لا نفسه ولا غيره اهـ واستدل القائلون بالقياس الشرعي على ثبوت التعبد به بالكتاب والسنة والاجماع * أما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار أمرا الله تعالى أولى الأبصار بالاعتبار قال الآمدي والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع اهـ والاعتبار في الآية عبارة عن رد الشيء إلى نظيره والمبرة لعموم اللفظ لا لمخصوص السبب والمراد برد الشيء إلى نظيره أن يعطى للشيء حكم نظيره سواء كان تعاطيا بالأمر السابقة أو قياسا عقليا أو ضربيا فإن أريد منه العموم تكون الآية دليلا على أن القياس حجة بعبارة النص وإن أريد بالاعتبار في الآية الاعتنا فقط فهو أيضا دليل على أن القياس حجة بدلالة النص لأنه ثبت بطريق اللزوم لأن كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها أمر يشارك به غير اجتهد حصول الوقوف عليه بطريق اللزوم فكان أن الله تعالى قال فاعتبروا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس فالقياس الشرعي مأمور به لأن الاعتبار المأمور به في الآية إنما يكون بالتأمل فيما أصاب من قبلنا من العقوبة وهي الإخراج من جزيرة العرب إلى الشام بسبب كفرهم فالتأمل يحترز عن مثل ما فعلوا أو قويا عن مثل ما نزل بهم لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعاول * والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فإن التأمل

في حال الاستحكام المنصوصة يؤدي الى العلم بوجود أحكامها فيها يشاركوا في تلك الجهة
غيت مدى الحكم من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجة لانه لو لم يكن حجة لكان
عبثا والله تعالى منزعه عن الامر بالعبث (وقال) نفاء القياس هذه الآية لا تدل على
القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا انزام ولو كان القياس مأمورا به في هذه
الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار مأمورا به ولم يقل أحد انه يجب
على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان مع أن هذا أدخل في معنى
الاعتبار من القياس الشرعي واستدل ابن حجة على القياس بقوله تعالى ان الله
يأمر بالعدل والاحسان لان العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين متاهين
في الحكم فيتناوله عموم الآية واعترض عليه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب
ولو سلمنا ذلك لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل فيها على نفي الفارق فيها فانه
لا تسوية الا عند القطع بنفي الفارق لا في الأقيسة التي هي محل النزاع وأما السنة
فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لما نادى حين عزم على بعثته الى اليمن
قاضيا بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال أجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يوجهه الله
ورسوله فالو لم يكن القياس حجة لانكره النبي صلى الله عليه وسلم ولما جاء الله عليه
قال الأصوليون هذا الحديث مشهور وقال الفراء في هذا حديث نقلته الأئمة بالقبول
وأما الاجماع وهو أقوى الجميع في هذه المسئلة فهو أن الصحابة اتفقوا على
استعمال القياس في الوقائع التي لانص فيها من غير تكبير من أحد منهم من ذلك
ان أبا بكر ورضي أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من
ميت لو كانت هي الميثة لم يرثها وتركك امرأة لو كانت هي الميثة ورث جميع ما تركت
فرجع الى التمر يك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القتل
الذي اشترك في قتله سبعة فقال له علي يا أمير المؤمنين أرايت لو أن نفرا اشتركوا
في سرقة أكنت تقطعهم قال نعم قال وكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن
ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم الى رأي أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني
حنيفة على أخذ الزكاة اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا على خليفة رسول الله على
الرسول في ذلك بواسطة أخذ الزكاة فانقرأ وأرباب المصارف ونحو ذلك من
الوقائع التي لا تخصي وهذا يدل على ان أهل الاجتهاد من الصحابة قالوا بالرأي

والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار فكان
اجماعا سكونيا وهو حجة كما سبق بيانه في مباحث الاجماع * وذهب النظام
والشمسية وجماعة من المعتزلة الى استحالة التعبد بالقياس وأول من أباح بانكار
القياس النظام وقال لا لب العقل يقتضي التسوية بين التماثلات في أحكامها
والاختلاف بين المختلفات في أحكامها والشارع قد رأينا فرق بين التماثلات وجمع
بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير
وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له أما تفرقه بين التماثلات فإنه
فرض التسلسل من المنى وأبطل الصوم بآزاله عمدا دون البول والمشي ونقص من
عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية وأوجب الصوم على الحائض
دون الصلاة مع ان الصلاة أولى بالمحافظة عليها وحرم النظر الى الحجوز القبيحة
المظنر وأباح في حق الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير * وقبل
في القتل شاهدين دون الزنا وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال
الرحم فيهما مع أن القياس كان مقتضيا التسوية في جميع هذه الصور واما تسويته
بين المختلفات فإنه سوى في إيجاب القتل بين الزنا وسوى في إيجاب الكفارة
بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف وذلك مما يوجب امتناع
العمل بالقياس * ويجب باننا لانسلم أن الحكم ثبت في هذه الصور بالقياس لان ما لم
يظهر تعليله ومحمية القياس عليه لعدم صلاحية الجمع أو لتحقيق الفارق أو لظهور
دليل التعبد فلا قياس فيه أصلا وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معطلا
فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتهى الفارق * (وامتدل) نفاة القياس بقوله تعالى
اليوم أكملت لكم دينكم فإنه لا معنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه
أهل الشرع اما بالنص على كل فرد أو بالدراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة
ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبينا لكل شيء أي بيانا لكل أمر من أمور الشرع * والجواب
ان المراد بالكتاب في الآية الثانية اللوح المحفوظ وبيان ما ثبت بالقياس مضاف الى
الكتاب لان القياس منزل في كتاب الله نصا أو دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار
الأموريه فالعمل بالقياس عمل بالكتاب في الحقيقة ولان الكتاب دل على وجوب
قبول قول الرسول وقول الرسول دل على حجية القياس فكان كتاب الله دالا على

الأحكام الثابتة بالقياس والقول به حق فالقرآن نزل بدياننا لكل شيء والقياس شيء من تلك الأشياء فالمراد به أن الكتاب يبان لكل شيء أما بدلائل المناظرة من غير واسطة وأما بواسطة الاستنباط منه أو دلالاته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه وما ورد في ذم الرأي يجب حمله على الرأي الفاسد

(بحث فيما ينبغي معرفته للقائس)

اعلم أن الله تعالى كافنا العمل بالقياس كالعمل بالبينات فجعل الأصول وهي الكتاب والسنة والاجماع شهوداً لله على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى ومعنى النصوص وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع بمنزلة شهادة الشاهد ولا بد من صلاحية الأصول وهي كونها صالحة للتعليل كما سيأتي ولا بد من طالب للحكم وهو القائس ولا بد من مطاوع له وهو الحكم الشرعي ولا بد من محكوم عليه وهو القلب بالعقد عليه ضرورة والبدن بالعمل هذا إذا حاج نفسه * أما إذا حاج غيره فهو الخصم فمثال المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولا بد من حاكم وهو القلب فهو حاكم قصد أو محكوم عليه ضرورة ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فإنه إذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع الناس قصداً ويلزم القاضي ضمناً وإذا تقرر ما ذكر كان للشهود عليه ولاية الدفع كما في الدعاوى لأن تمام الإلزام إنما يلزم بالجنز عن الدفع * مثال ذلك الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء عندنا والشاهد عليه قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض إذا خرج الغائط من ثنية تحت السريرة عند السبيلين فلا يعادى بدليل الوصف صالح أيضاً لأن الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبراق والخياط وكذلك النجاسة بدون الخارج والأركان منتقض الطهارة في جميع الأحوال وقد ظهرت عسالة الوصف لأن النبي صلى الله عليه وسلم علم بهما حيث قال إنها دم عرق انفجر فتوضئ لكل صلاة فليس يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم أبو حنيفة والمطالع انتقاض الطهارة والمقضى عليه المخالف له في المسئلة أو القلب والقاضي القلب والأصل في الأصول المتضمنة للأحكام وهي الكتاب والسنة والاجماع أن تكون معاملة بملة

توجد في الفرع لأن أحكام الله تعالى مبنية على حكم ومصالح للعباد ولا بد في حجة القياس من معرفة الآلة أمور

(أولها) أن الأصل في كل نص أن يكون معاولا إلا لما دفع

(ثانيها) أن يدل دليل مستقل على أن هذا النص معاول حال القياس ولا

يكفي كون الأصل في النصوص التعليل لاحتمال أن يكون هذا النص غير معاول لأن من النصوص ما هو غير معاول مثل المقدرات كأعداد الركعات

(ثالثها) لا بد من دليل يميز الوصف المؤثر الذي هو علة عن غيره وبين أن

هذا هو العلة دون ما عدلها لأنه لا يجوز التعليل بأى وصف كان وهذا ضد خبر

الاسلام وأما منه غيره فلا حاجة إلى الأمر الثاني لأن الثالث مفعول عنه والصحابة

رضي الله عنهم كانوا يقيسون باستخراج علة الحكم في بدء الأمر ابتداء ولو لم

يجدوها تركوا القياس ولا يقيمون الدليل على أن هذا النص معاول في الحال حتى

قاس بعضهم أنت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على العيّن من

غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول معالة فقال أبو بكر

وعمر هو عيّن وقال عليّ وزيد هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو طلاق واحدة

وقال ابن عباس هو ظهار ولقد ذكر لما تقدم مثالا فنقول في الذهب والفضة حكم الربا

ثابت فيهما بالنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر

والمالح بالمالح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثالا بمثل يدا بيد والفضل ربا ويروي

كثيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثالا بمثل الذي هو حال مما تقدمه مراداه

المماثلة في الكيل والوزن في الكيل والموزون لأن الحال في معنى الشرط ظاهري

بيعوا الحنطة بالحنطة الخ بشرط التساوي بين البادئين والنص معاول عندنا بعلة

الوزن أو الكيل والجفس ه وأنكر الشافعي رحمه الله تعالى هذا التعليل فلا يصح

مما الاستدلال بأن الأصل في النصوص التعليل بل لا بد من إقامة الدليل على أن

هذا النص في الحال معاول والدليل على أن هذا النص معاول أن هذا النص تضمن

حكما هو التعيين أي التقاض بقوله عليه السلام يدا بيد إذ المراد منه التعيين

فإن اليد آلة التعيين والربا يتحقق بفوات التعيين لما أن للنقد والدفع بالجلس

مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا يؤيده قوله

عليه السلام إنما الربا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعبدا

عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التبيين كما شرطناه جديدا في بابي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه كذلك ثبت ان النص معسول بالاجماع فيتعدي وجوب المائنة الى سائر الموزونات بعلة الوزن مع الجنس لان هذه الاموال الستة اذا بيعت بمنسبها يجب أن تكون أمثالا متسارية احترازا عن ربا الفضل وقوله في الحديث الحنطة يروى بالرفع فيقدر المضاف وبعد حذفه أقبح المضاف اليه مقامه والتقدير بيع الحنطة ويروى بالنصب أي بيعوا الحنطة الخ

(بحث في أركان القياس)

اعلم أن ركن الشئ في اللفظ جانبه الاقوى وفي اصطلاح الفقهاء مالا وجود تلك الشئ الا به كالكوع والسجود للصلاة واعترض على هذا بأنه يصدق على القياس والملة والشرط فان القياس لا يوجد بدون القياس والمساو لا يوجد بدون الملة والمشروط لا يوجد بدون الشرط وليست أركاناً * وعند الأصوليين الركن هو الذي لا يتحصل حقيقة الشئ بدون كالكوع والسجود للصلاة وكلا المعنيين موجود في الملة الجامعة لان القياس لا يتحقق الا بها وهي جانبه الاقوى لان الملة اذا لم تتحقق لا يتحقق أصل ولا فرع ولا حكم فكانه هو الركن ادعاء ولهذا ذهب بعض الأصوليين الى أن ركن القياس هو الملة أي الوصف الصالح المؤثر في اثبات الحكم في الأصل ومساواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لأركان فيراد بالركن نفس ماهية الشئ وذهب بعض المحققين الى أن المراد بالركن الجزء الداخل في حقيقة وان أركانه أربعة

(الأول) الأصل واختلفوا فيما يصدق عليه الأصل فقال أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر الأصل هو المقيس عليه وهو محل الحكم المنصوص عليه وهو محل المشبه به كالحنطة اذا قيس عليها الارز لان الأصل يطلق لغة على ما يمتنى عليه غيره وهو مالا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين المذكورين لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة واعترض عليه بأنه اذا كان الأصل المحل كالحنطة فلا معنى لمحل الفرع بمعنى محل الحكم كالأرز عليه لانه لا يعمل الذات على الذات ولا معنى أيضا لمحل الفرع بمعنى حكمه على الأصل بمعنى المحل اذا لا معنى

حل حكم الأرز على ذات التجمع » أجب بان المراد بالأصل هو المحل المشبه به باعتبار حكمه والفرع هو المحل باعتبار حكمه فيرجع الأصل الى محل الحكم على الحكم هو قال بعض المتكلمين الأصل هو الدليل الذي على الحكم في المقيس عليه كحديث الربا المتقدم ومناسبته للعنيين المتقدمين ظاهرة فان الحكم يفتنى على الدليل ويفتقر اليه وقال الفخر الرازي الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار ترجيح العلة عليه لان اثبات علة حرمة الربا في الحنطة متوقف على الحكم لانا اذا لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علة وحكم الأصل حرمة الفضل

(الثاني) الفرع وهو المحل المشبه بالأصل وهو المقيس كالأرز وقيل حكمه حرمة فضل الأرز عند بيعه بمثله ولا يتأتى القول بان الفرع دليل حكمه لان دليل الفرع هو عين القياس فلا يصح جعله ركنا لنفسه لانه يستحيل كون الشيء جزءاً لنفسه

(الثالث) حكم الأصل وهو ما ثبت بالكتاب أو السنة أو الاجماع كتحريم الربا في الحنطة الثابت بالسنة وتحريم الخمر الثابت بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه

(الرابع) الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو المسمى بالعلة الذي جعله الشارع علامة على حكم المنصوص وصار الفرع بسبب وجود ذلك الوصف فيه أيضاً نظيراً للمنصوص عليه في حكمه وانما جعل علامة لانه علة للحكم الشرعي ان وجد وجد الحكم وعلى الاحكام أمارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والأسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتاً في الحقيقة بأجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد بان يقال شرعاً الملك حكم البيع وليست العلل مؤثرة في وجود الاحكام اذ الموجد هو الله تعالى فرتب بالنيابة القديم الوجوب على أمر حدث يسمى بالعلة كالبدلولة للصلاة والقتل للقصاص فحكم الله القديم غير معال والمعلل أثره وهو الوجوب الحادث ومعنى تأثيرها جر بان سنة الله تعالى مخلقة عقوبتها ثم انها أمارات على الحكم في الفرع فقط وذهب الى هذا مشايخ العراق لان النص دليل قاطع واطافة الحكم اليه في الأصل أولاً من اضافته الى

الملة وإنما أضيف في الفرع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص يوردها مشايخ
معرفة وجهه الأصوليين إلى أن الحكم مضاف في الأصل والفرع إلى الملة لأنه
إذا لم يكن لها تأثير في الأصل كيف تؤثر في الفرع * وأعلم أن الملة في اللغة اسم
لما يتغير الشيء بمحصله أخذنا من الملة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم
كتأثير الملة في ذات المريض * وفي الاصطلاح اختلفوا فيها على أقوال
(الأول) أنها المعرفة بالحكم بأن جعلت علامة على الحكم في الفرع واختاره
صاحب المنهاج وغيره

(الثاني) أنها الموجبة للحكم بذاتها فهي وصف ذاتي لا يتوقف على جعل
جامل وهذا قول المعتزلة المبني على التحسين والتفويض العقلين
(الثالث) أنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها
وبه قال الغزالي

(الرابع) أنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مستمدا
على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب نفع إلى
العباد أو دفع ضرر عنهم وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معاملة بمصالح العباد
عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى بخلاف المعتزلة * والملة أسماء
باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعي والمستدعي والباعث
والحامل والمناط والسبيل والمقتضى والواجب والمؤثر ولكل من هذه الأركان شرائط
لا يكون القياس صحيحا إلا بها وسيأتي بيانها * ثم أعلم أن الأصوليين لم يذكروا
حكم الفرع في الأركان حتى تكون خمسة لأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم
الأصل وإن كان غيره باعتبار العمل ولأن حكم الفرع متوقف على صحة القياس فإذا
صح القياس أنتج حكم الفرع فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه وهو محال
* وأورد بعضهم على جعل أركان القياس أربعة مع تعريفه بأنه محل معلوم الخ
اعتراضا بأن تعريف القياس بما ذكر تعريف بآثره المترتب عليه وبأن هذه أركان
خارجية فلا تجعل عليه * فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محولا عليها فيقال محل
معلوم الخ وأجاب البناني بأنه يراد بالركن ما لا بد منه

(مبحث في شرائط القياس)

اعلم أن شرائط القياس لا تخرج عن شرائط أركانه المتقدمة * فيها ما يعود الى الأصل * ومنها ما يعود الى الفرع وما يعود الى الأصل منها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته

(فشرائط الأصل ثمانية)

(الأول) أن يكون حكم الأصل ثابتاً لأنه لو لم يكن ثابتاً بان كان منسوخاً لم يمكن بناء الفرع عليه لأنه بعدم اعتبار الوصف الجامع فيه للشارع لزوال الحكم المرتب عليه * ومثله ما اذا أمكن توجيه المنع عليه فإنه لا يفتفع به قبل تمام الدليل على ثبوته

(الثاني) أن يكون الحكم الثابت في الأصل حكماً شرعياً لا لغوياً وهذا ما ذهب جمهور العلماء فلا يصح القياس في الاسامي لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء من المسميات فلم يصح التعديل حتى اذا وضع لفظ اسمي مخصوص باعتبار معنى بوجه في غيره لا يصح لنا اطلاق هذا اللفظ على ذلك الغير حقيقة فلا يطلق اسم الزنا على اللواطة بان يقال الزنا اسم لجامع يقصد به صب ماء محرم في محل منتهى محرم واللواطة مثله في هذا المعنى فيطلق عليها اسم الزنا ويجزى عليها حكم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وافرقت بين هذا وبين اجراء حكم الزنا في اللواطة لاجل اشتراك العلة كما ذهب الى ذلك أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لان اعطاء اللواطة اسم الزنا قياس في النسبة واجراء أحكام الزنا على اللواطة قياس شرعي فيشترط في القياس الشرعي كون حكم الأصل حكماً شرعياً لأن المطالب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك وقال جماعة من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها بان يقال سمي الخمر خمر لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمر لتحقق ذلك المعنى فيه قياساً حتى يدخل في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيجوز بشرب القليل والكثير منها كلخمر ويسمى السارق سارقاً لأنه يأخذ مال الغير خفية وههنا العلة في وجوده

في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليستعمل تحت قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما

(الثالث) أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الإجماع فلو كان ثابتا بالقياس لا يفتاس عليه غيره لأن العلة ان التحديد في القياسين كان القياس الثاني ضائعا * مثال ذلك اذا قيس الأرز على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس الذرة على الأرز كان ذكر الأرز ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وإن اختلفت العلة في القياسين لم يصح القياس لانتفاء علة الحكم * مثاله قياس الأرز على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل ثم قياس التفاح على الأرز في حرمة الربا أيضا فإن العلة في التفاح الطعم عند الشافعي رحمه الله تعالى وفي الأرز الكيل عندنا فلم توجد علة الفرع في الأصل المقيس عليه

(الرابع) أن لا يتغير حكم الأصل في الفرع لأنه لو وقع في الحكم تغيير لا يكون الحكم الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل فلا يجوز القياس * مثاله قياس صحةظهار الذي على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا لا يصح ظهاره فلا يحرم الوطء لأن حكم ظهار المسلم الذي هو الأصل ينتهي بالكفارة وظهار الذي يكون مؤبدا لأنه ليس أهلا للكفارة التي لا تمأدى إلا بنسبة العباداة والكافر ليس باهل للعبادة فلا يثبت بهذا القياس حكم الأصل بعينه وهو الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل يثبت حرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة إذ الواجب على المظاهر إذا لم يقدر على الاعتاق الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحريمه بخلافه الصوم والكافر ليس باهل له وإن كان أهلا لمطلق الاعتاق * واستدل الشافعي بأن الذي مكافأني بالقول الزور ويصح ملاقفه وموجب الظهار حرمة الوطء والكافر أهل لها

(الخامس) أن يبقى حكم الأصل بعد القياس على ما كان قبل التعليل فلا يصح اشتراط التعليل في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة كتعليل الشافعي رحمه الله تعالى في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فإنه علق الاطعام بالتعليل والاطعام لغة جعل الغير طاعما سواء كان شئى وجه الاباحية أو التعليل وهذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحية فلما علق بالتعليل قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله بحيث لا يخرج المكفر عن عبادة

الكفارة بالإباحة وهو غير صحيح * فإن قلت القياس لا بد أن يغير حكم النص من
التصريح إلى العموم فلو كان صاسم التفسير شرطاً لزم بطلان القياس بالسكينة
* يجب أن المراد أن لا يغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التفسير من التصريح
إلى العموم فإنه من ضرورة التعليل * ورد على اشتراط هذا الشرط ما ذكره الشافعية
من قولهم أنهم غيروا حكم الأصل بالقياس في مسائل فقد وقع فيها أيتم منها أن
نص الربا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبوهوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فخصم القليل وهو ما دون نصف الصاع من الخفنة والخفنتين القنن لم يدخل
تحت السكيل بالتعليل بالقياس والجنس وقلتم يجوز بيع الخفنة بالخفنتين فابطلت حكم
الأصل وهو عموم * فكان القياس تغييراً له لأنه صار خاصاً بالكثير الذي يدخل
تحت السكيل من نصف صاع فأكثر * والجواب أن المساواة في السكيل
بالاجماع فآخر الحديث وهو قوله الاسواء بسواء دال على أن أول الكلام لم يتناول
القليل لعدم دخوله تحت المعيار الشرعي وهو السكيل وتعليلنا بالسكيل يدل أيضاً على
أن القليل ليس بمحل للربا فلم يقع التخصيص بالتعليل * ومنها أن الله تعالى أوجب
الصدقة للفقراء بحجة وفسرها النبي عليه الصلاة والسلام بقوله في خمس من الابل شاة
في أربعين شاة صدقة أو مشاطاً فصار كأن الله تعالى قال إنما الشاة للفقراء فصار الشاة
مستحقة بصورتها وأتم بطلان التعليل بأن الزكاة لدفع حاجات المحتاج ودفع الحاجة
في القيمة أشد فقد يجوزتم قيمتها وغيرتم حكم النص الدال على وجوب عين الشاة
* الجواب قد دل على جواز أداء القيمة أص معاذ رضى الله عنه آتوني بخميس
أوليس مكان النرة والشعير أمون عليكم وخبر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالديقة والخميس ثوب طوله خمسة أذرع واللبيس الثوب اللبوس وكتاب أبي
بكر رضى الله عنه من بابت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة
فأتمها تقبل منه أسقة ويجعل معها شاتين أن استيسرنا له أو عشرين درهما الخ
فظهر من هذا أن ذكر الشاة لتعيين مائة الواجب لا أن الواجب صورة الشاة
(السادس) أن لا يكون الأصل منفرداً بحكمه بسبب نص آخر دال على
الاستصحاب لأن القياس في معارضة النص باطل * مثلاً ذلك قبول شهادة خرم
لأن ثابت وحده بقوله عليه السلام من شهد له خرم فهو حسمه * وقصته ما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من أعرابي وأرقاه الثمن فانكر الاستيفاء

جعل يقول لهم شهيدا فقال من يشهد ولم يخضرني أحد فقال خزيمة أنا أشهد يا رسول الله انك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تخضرني فقال يا رسول الله أنا نصدقك فيها تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أدناه ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه جعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له على غيره مع أن النصوص أوجببت العمد في حق العامة فلا يقاس على غيره وكالاتحكام المخصوصة به عليه السلام وكتحليل تسع زوجات

(السابع) أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس كبناء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا فان القياس فساد الصوم إذ الشيء لا يبقى مع منافيه لكن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام ثم على صورك فأما أنعملك الله وسعالك فلا يجوز قياس الخطأ عليه لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه مما هو جليل الانسان عليه وثبت الحكم في الجائع ناسيا بدلالة النص لا بالقياس لان الأكل والجائع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما وورود النص في أحدهما وورود في الآخر لان أحدهما المتساويين إذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة واللام يكونا متساويين وهما عدل به عن سنن القياس ما لا يدرك العقل علمه كاعتماد الزكوات وتقدير نصب الزكاة ومقابر الحدود والكفارات فإنه يمتنع فيه القياس وكتقويم المنافع في الاجارة لان التزوم يعتمد الاحتراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للأعراض فليقاس تقوم المنافع في الغصب على تقوئها في الاجارة ومنه ما شرع ابتداء ولا تقبله في الشرع سواء كان معقول المعنى كرخص السفر فإنه لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمسح على الخفين أهله دفع المشقة أو غير معقول المعنى كضرب خمسين يمينا في القسامة وضرب اليد على العاقلة ولا جناية لهم فلا يجري فيها ذكر القياس لعدم النظر

(الثامن) أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع لانه لو كان شاملا له كان اثباته بالقياس دون دليل الأصل حكما «مثاله» إذا قاس الارز على الذرة بجامع السكيل في حكم الربوبية ثم أثبت ربوبية الذرة بحديث لا تبسوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن أن يثبت ربوبية الارز بالحديث ويكون القياس فاطورا بلا فائدة

(وشروط الفرع خمسة)

﴿ الاول ﴾ ان لا يقدم حكم الفرع على حكم الأصل كقياس الشافعية الوضوء على التيمم في وجوب النية بجماع الطهارة التعبدية لان الوضوء شرع قبل الطهارة والتيمم شرع بعدها لانه يلزم عليه ثبوت الحكم قبل عنته فيكون ثابتا بلا مثبت لان مثبتته العلة وهذا غير صحيح

﴿ الثاني ﴾ كون الفرع نظيرا للأصل في العلة والحكم لانه لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق بأصل وهو باطل * مثله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية لانه طهارة فلا يتأدى الا بالنية وبذلك قال الشافعية وعندنا هذا القياس باطل لان الفرع ليس نظيرا للأصل لان التيمم تأريث في ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر حسا وشرعا فلم يتساوا فلم يصح القياس

﴿ الثالث ﴾ أن لا يكون في الفرع نص لانه لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز أن يكون مبطلا لحكم النص فلا يصح قياس الشافعية كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط الايمان في الرقبة المعتقة فان اطلاق الرقبة في نص كفارة اليمين والظهار يقتضى أن تكفى الرقبة الكافرة وبالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد وابطال النص بالقياس باطل ولا يصح إيجاب الكفارة في القتل العمدة قياسا على القتل الخطأ ولا قياس اليمين الغموس على اليمين المعقودة في وجوب الكفارة لوجود النص فيها وهو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشرار بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس يتبر حق

﴿ الرابع ﴾ أن تكون العلة الموجودة في الفرع مساوية لعلة الأصل اما في نوعها كقياس النية على الحر في الحرمة بجماع الشدة المطالبة فانها موجودة في النية بنوعها أو في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في القتل العمدة بجماع الجنابة على البنية على سبيل التعمد المشتركة بين القطع والقتل

﴿ الخامس ﴾ أن يكون الحكم في الفرع مما لا يحكم الأصل في نوعه كقياس

القتل بالثقل على القتل بالخنك في وجوب القصاص فإنه فيهما واحد بالنوع والجامع
 كون القتل مجزأ ظاهراً أو في جنسه كقياس بضع الصغيرة على ما لا في ثبوت الولاية
 للأب بجامع الصغر فإن مطلق الولاية جنس تحت ولاية المال وولاية النفس
 (تنبيه) أعلم أن جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة إلى شرط واحد مركب
 من أمرين وهو التعدية من غير تغيير وإيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود
 مثل حكم الأصل الشرعي في الفرع بمثل علقه * والمراد من التفسير أهم من
 أن يكون في حكم النص أو في علة الحكم أو في الفرع كما يستفاد ذلك من التقرير
 شرح التحرير

(شروط العلة خمسة وعشرون)

(الاول) أن تكون العلة مؤثرة في الحكم بأن يكون الحكم حاصلًا عند ثبوتها
 لاجلها دون شيء سواها لاشتغالها على مصادقة للمبدأ كحفظ النفس المحترمة والانزجار
 عن قتالها المحرم في كل حالة لوجوب القصاص في الشريعة المحمدية وكلاهما حرمة
 الجرح فيمكن بوجودها تعدية الحكم من الأصل للفرع لأن المعتبر في استنباط العلة
 عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية فتوهم تكون مؤثرة لا يصح التعليل بها عندنا
 كما إذا كانت قاصرة كتعليل الشافية حرمة لونه بالعلم أنه لا يجوز في الذهب والفضة
 مع حرمة الربا فيهما لأنهما من الأشياء الستة المنصوص عليها في حديث الربا ومنها
 الشرط حصل الفرق بين الشرط والعلة لأن العلة لها أثر في إيجاب الحكم ولا أثر
 للشرط في إيجاب بل وجود الحكم عند الشرط اتفاق كما إذا قال لا مراهنة إن دخلت
 الدار فانت طالق فإذا وجد دخول الدار وجد الطلاق مع أنه شرط

(الثاني) أن تكون العلة وصفاً ظاهراً ضابطاً بأن يكون تأثيرها لحكمة
 مقصودة للشارع كتعليل وجوب القصر بالسفر لاشتغالها على الحكمة المناسبة له وهي
 المشقة وكحل الرأفة لوجوب الحد لاشتغالها على حكمة مناسبة له وهي اختلاط
 الأنساب فإذا لم تكن العلة ظاهرة لا يعمل بها كالحض في العقود فإنه أمر خفي فاقم
 الإيجاب والقبول مقامه وإذا كانت غير مضبوطة لا يعمل بها كالمشقة لقصر الصلاة
 لكونها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ولذا لم يرخص للتعامل المشقوق

obeykandi.com

obeykandi.com

لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة على الكتاب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة على الكتاب الذي أدى بعض البدل في عدم صحة اعتناقه فإنه لا يصح لأن أداء بعض البدل مانع من جواز التكفير وهو موجود مع العلة وهي كونه مكاناً دون الفرع (الثامن) أن لا يكون مانعته في الفرع حكماً يخالف النص والاجماع كان يمانح حكم بسهولة فيقاس عليه أن الملك المترفع لا تجوز له الكفارة بالاعتناق بل يتعين عليه الصوم لأن هذا يخالف الكتاب والسنة والاجماع وفيه إبطال النص الموجب تسمية من الاعتناق في اليقين عن أحد الأمور الثلاثة مثال مخالفة النص قول الحنفى المرأة مالهكة لبعضها فيصيح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعها فإنه مخالف حديث أئمة امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجماع السفر المشق فإنه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه

(التاسع) عدم النقض لها وهو تخالف الحكم من العلة في محل ولو بمانع أو عدم شرط بأن توجد العلة ولا يوجد الحكم وهو قول الامام الشافعى وأبى منصور الماترى يندى وشمس الأئمة وغيرهما من مشايخ ما وراء النهر من الحنفية واستدلوا بأنه لو جاز تخالف الحكم يلزم التناقض لأن وجود العلة يقتضى وجود الحكم والمانع يمنع وجوده وأيضاً لو جاز تخالف الحكم وتخصيص العلة يلزم تصويب كل مجتهد لأن كل واحد منهم يقول عند انتقاض علته تخالف الحكم لمانع والصحيح من مذهب أبى حنيفة وصاحبيه وهو قول الأكثر وهو المختار أن عدم النقض ليس بشرط في صحة العلة لأن تخالف الحكم من العلة هو تخصيص العموم العلة ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى القول بتخصيص العلة * وقد قال الامام وصاحبه رحمه الله تعالى بالاستحسان ومعناه وجود العلة مع عدم الحكم لمانع حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة والخلاف لعظمى فن أجاز التخليق أجاز عن العلة التي لم تستجمع شرائط التأثير ومن منع منع عن العلة التامة المؤثرة لأن العلة في غير موضع التخليق صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخليق معدوم إلا أن العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع * مثاله النائم اذا صب في ملته ماء فسد صومه لو صول الماء الى جوفه فوصل الماء الى جوفه علة مؤثرة في فساد الصوم وقد تخلف الفساد عن العلة المذكورة في صوم الشارب ناسياً لأن بشره

ناسيا لا ينفسد صومه فالمجيز يقول تخلف احكامك المانع وهو ما قد سفا في شروط حكم الاصل
انه يشترط في حكم الاصل أن لا يكون معدولا به عن سائر القياس كما روى أن رجلا
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال
عليه الصلاة والسلام أتم صومك فإن الله اعطاك مع وجود العلة وحى قوت
الامساك عن المفطرات والمنايع يقول تخلف الحكم لعدم العلة فيه حكم لان فعل الناسي
نسب الى مستحق الصيام وهو الله تعالى فسكان شربه كالأكل والشرب والناسي المصوبوب في
جوفه الماء ليس مثل الناسي لئلا يفسد من الاستمرار بالغوم تحت مسقف وان كان
الصب من انسان يضاف الى غير صاحب الحق

(تنبيه الموانع المخصصة للعلة خمسة)

(الاول) ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لان البيع علة لثبوت الملك في المبيع
للمشتري وفي الثمن للبائع والحرية مانعة من كونه بيعا لان البيع مبادلة مال بمال
بالتراضي والحر ليس بمال

(الثاني) ما يمنع تمام العلة وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع ملك الغير بغير
اذنه ولا ولاية له عليه فان بيعه علة صالحة لايجاب الحكم لكنه غير تام لتوقف التمام
على اجازة المالك

(الثالث) ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع المالك في المبيع للمشتري
وان انعقد البيع في حقهما على التمام لان تأثيره متوقف على انتفاء الخيار قبض
انتفائه يثبت الملك من الاصل

(الرابع) ما يمنع تمام الحكم وان ثبت أصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع الحكم
وهو الملك ولا يتم بالقبض مع خيار الرؤية بل يجوز له الرد بلا قضاء ولا رضا فهو
غير لازم لعدم التمام

(الخامس) ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط ولا
يمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لم لما انفسخ جبرا
بالقضاء ولو لم يتم لم يحتج الى الفسخ اليها

(السادس) من شروط العلة عند بعض الأصوليين أن تكون العلة سالمة
من الكسر وهو بخلاف الحكم المعلق عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من

الحكم بان توجد حكمة العلة في محل ولم يوجد الحكم * مثاله اذا قال الخنزير المسافر
 العاصي بسفره علة الترخيص بقصر الصلاة للمسافر سواء كان طائعا بسفره أو عاصيا
 به هي السفر لما فيه من المشقة المفتضية للتخفيف بالقصر فالحكمة في رخصة
 القصر دفع المشقة فيعترض عليه بان المشقة توجد في الخنزير بصنعة شاقة تكمل
 الاتقان الاحمال وما يوجب قرب النار في شدة الحر في القطار الحمار للحداد ولا يوجد
 الحكم فقد تخلف الحكم وهو رخصة القصر عن الصنعة الشاقة مع وجود الحكمة
 فيها وهي المشقة ولم توجد العلة التي هي السفر والحكمة هي المعتبرة قطعا والعلة معتبرة
 تبعاً لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم
 ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذلك العلة معتبرة بتبعيتها فيجب بان الحكمة وان
 كانت هي المقصودة من العلة الا أنه لما عسر ضبطها لاختلاف مراتبها وليس كل
 قدر منها يوجب الترخيص ضبطت بالعلة التي هي السفر لانه وصف ظاهر منضبط
 فالحكمة التي هي العلة في الحقيقة مشقة السفر لا مطلق المشقة وعند أكثر الأصوليين
 عدم اشتراط ذلك فالعكس لا يبطل العلية عندهم واختاره الآمدي وابن الحاجب
 لان العلة هي السفر ولم يرد النقص عليه فوجب العمل به ولا يلزم من كون العلة
 معتبرة لأجل الحكمة كون الحكمة علة للحكم لان الحكمة لا اعتبار لها الا اذا
 كانت مضبوطة فان البكارة علة لا اكتفاء بالسكوت من البكر البالغة عند استئذان
 الولي طم في الشكاح * والحكمة غلبة الحياء فيها والتيب الباعة ولو كانت أكثر
 حياء لم يعتبر سكوتها اجماعاً فتخلف الحكم الذي هو الاكتفاء في الاذن بالسكوت
 في التيب البالغة ولو ثبت ان حياءها أكثر لا يبطل هلية البكارة لان مراتب
 الحكمة وهي الحياء غير مضبوطة في نفسها فلم تكن علة بل العلة حياء البكر ولو
 كانت الحكمة مضبوطة بان كان لها مراتب مختلفة وكان لكل قدر منها وصف
 مناسب لشرع حكم لائق به كانت معتبرة كوجوب قطع اليد بقطع اليد عمداً عنواً
 فانه ضابط القدر من الجنابة وحكمة اللائق به القطع قصاصاً لحكمة الزجر ووجوب
 القتل بالقتل عمداً ظاهراً فانه ضابط القدر آخر من الجنابة أعلى من الاول وحكمه اللائق
 به القتل قصاصاً تحصيلاً للحكمة وهي الزجر الذي هو أكثر من الاول لانه يحصل
 بالقتل ما يحصل بالقطع من ابطال اليد وسائر الأعضاء فأصل الزجر موجود في صورتي
 القطع والقتل الا أنه في القتل أقوى

(تنبيه) لك أن تجعل الشرط التاسع والعاشر شرطاً واحداً بان تقول يشترط أن تكون العلة مطردة أي كلها وجدت ووجد الحكم اسلامتها من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت عند بعض الأصوليين كما تقدم

(الحادي عشر) أن تكون العلة ساللة من النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي بان تكون العلة مركبة من أجزاء فيبين كفاية بعض الأجزاء في العلة وبقي الباقي ثم ينقض البعض الذي جعله كافياً في المناسبة بأن يقول الحكماء المعتمدة فحصل باعتبار هذا البعض ه وقد وجد في الحل ولم يوجد الحكم فيه فاختار ان العلية تبطل به الا عند ظهور مانع وعليه أكثر الأصوليين لان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الانقضاء والاول باطل لانفاء ما عدا البعض الذي جعله كافياً في العلة والثاني منقوض واختار عند السكال بن الهمام والآمدي وابن الحاجب انه لا يمنع العلية لان العلية المجموع ولم ينقض لانه لا يلزم من عدم علية البعض علية الجميع لجواز أن يكون للجميع ما ليس للجزء * مثال ذلك أن يقال في اثبات صلاة الخوف على صلاة يجب قضاؤها اذا لم تفعل فيجب أدائها كصلاة الأمن فيقول المعارض كونها صلاة ملغى لان الحج واجب الأداء كالفداء فلم يبق علة الا قولك يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي فان الخائض يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه وما يسمى بالنقض المكسور يسمى أيضاً بالنقض من طريق المعنى وباللزام من طريق الفقه

(الثاني عشر) اشترط بعض الأصوليين في العلة الانكاس وهو انتفاء الحكم بانتفاء العلة لمنع تعدد العلل المستقلة لما يلزم عليه من الحائل لانه لو كان الحكم معللاً بعلمتين وكانت كل واحدة مستقلة بالحكم يلزم عليه امتناع استقلال كل واحدة منهما لان معنى كون العلة مستقلة بالحكم انها علة له دون غيرها قال بعض المحققين هذا في العلة العقلية وأما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعميل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه القصاص بقتله وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرد فذهب الجمهور الى الجواز لان العلل علامات على الأحكام لا موجبة لها فلا يستحيل ذلك اه وقال الجمهور لا يشترط في العلة الانكاس لجواز تعدد العلل المستقلة بالحكم الواحد وقد وقع ذلك فان البول والغائط والذي كل يوجب الحدث باستقلاله ومعنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتاً بها ولا أثر لانتفاء غيرها والكلام في الحكم الواحد بالنوع كالحديث فان له

وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على علة وباعتبار آخر على أخرى فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته ثم ان وجدت موجبات الحدث على الترتيب فالعلة الاول وفي المعية بان بال ورعف في وقت واحد فالعلة قيل المجموع وقيل واحدة لا بعينها وهو الحق

(وأما العكس) وهو تعليل حكمين بعلة واحدة فهو جائز اتفاقا كالفرع فانه علة لجواز الفطر وجوب صلاة المغرب والقذف فانه علة للجحد وعدم قبول الشهادة (الثالث عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا ترجع على حكم الاصل بالابطال لانها فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله لان بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع * مثله قال عليه السلام في أربعين شاة شاة فليل الحنفية يدفع حاجة الفقراء - فوزوا قيمتها فقد اقتضى هذا التعليل عدم وجوب الشاة وأوجب ثبوت التخخير بينها وبين القيمة وقد تقدم الكلام على ذلك في شروط الفرع

(الرابع عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل غير ما أثبتته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه * مثاله قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فتعليل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له فاشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس

(الخامس عشر) يشترط في العلة المستنبطة ان لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها وهي موجودة في الاصل وايست موجودة في الفرع كقياس الشافعي حلى البالغة على حلى الصبية في عدم الزكاة بجماع انه حلى مباح فان الحنفى يقول هذه العلة معارضة بصيا الصبية فانه علة في عدم وجوب الزكاة في ما لها لان الزكاة عندنا عبادة لا مخاطب بها الصغيرة وهذه العلة ليست موجودة في حلى البالغة الذي هو الفرع وان اتفق كل من الشافعي والحنفي على عدم وجوب الزكاة في حلى الصبية ولكن الشافعي بناء على كونه حليا مباحا والحنفي بناء على علة كونها صغيرة وهذه المسألة من القياس المركب في الأصل وتقدم نظيره في الشرط السادس

(السادس عشر) ان لا يتأخر ثبوت العلة عن حكم الاصل لان العلة لو تأخرت عن الحكم لم يكن الحكم مشروعا لاجلها * مثال ذلك تعليل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ليتفرع عليه اثبات ولايته على البالغ

الجنون قياسا عليه لان ولاية الاب على الصغير ثابتة قبل عروض الجنون له بالصغر
وكتعليل نجاسة عرق الخنزير بانه مستفاد كإصابه فيكون نجسا مثله فالاستفاد
طبعيا متقدما على نجاسة اللعاب والاستفاد شرعا متأخر عن النجاسة لان الطاهر
لا يستفاد شرعا ولا مقارنة بينهما كما قبل وهذا مبني على امتناع التعليل بعلمين
وقال قوم يجوز تأخير ثبوت العلة عن حكم الاصل لجواز أن يكون الحكم معللا
بعلمين يرجد باحدهما ثم يوجد الآخر

(السابع عشر) أن يكون دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا
حيث لم يثبت علمه الشرع

(الثامن عشر) اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة
لإزالة ذلك الشرط * مثاله قياس الشافعي على البالغة على حلي الصغيرة في عدم وجوب
الزكاة بعلة كونه حليا مباحا فقد أبطل شرط الاصل وهو كونه لصغيرة لان الحلي
لازكاة فيه ان كان لصغيرة

(التاسع عشر) قال بعض الاصوليين يشترط في العلة ان لا تكون حكما
شرعيا لانه لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فإن تقدم الحكم الشرعي
الذي جعل علة على المأول بالزمان لزم النقص بتخلف المأول عن العلة وان تأخر
الحكم الذي جعله علة عن المأول لم يجز لما مر في السادس عشر وان قارن مآوله
لزم التحكم لان كل واحد منهما حكم شرعي ولا أولوية لجعل أحدهما علة دون
الآخر * واختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو قول الجمهور * مثله
قول الحنفية في المبرع مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يباع كأم الولد فان
فيه قياس عدم جواز بيع المبرع على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين
تعلق عتقهما بموت المولى وكل منهما حكم شرعي * ويجاب عما استدلل به النافون
بالجواز باختيار الشق الثالث ومنع التحكم لان أحدهما قد يكون باعنا على شرع
الآخر فيتمين للعلة كبطلان بيع الخمر لنجاسته فان النجاسة حكم شرعي مناسب
لبطلان إحرازها بالبيع

(العشرون) اشترط بعض الاصوليين في العلة أن تكون وصفا لازما
لأصل المقيس عليه لانها هي الباعثة على الحكم فلا يجوز أن تكون وصفا عارضا
لان انفكاكه يوجب افتقار الحكم وعند جمهور الاصوليين يجوز ان تكون العلة

وصفا لازما للأصل كالثنية فانها لازمة للذهب والفضة لا تنفك عنهما بحال من الأحوال فجعلناها آلة لوجوب الزكاة في الحلي وقلنا تجب الزكاة في الذهب والفضة سواء صيغ صياغة تحمل كحلي النساء أو تحرم كالإواني كما تجب في غير المصوغ منهما بملة الثنية بأصل الخلقة والثنية وصف لازم لا يبطل بجعلهما حليا فهي وصف للضرورب منهما وإخيره والمراد بالثنية أن يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مائة الأشياء فتجب الزكاة في حلي النساء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فإنه يقول الزكاة لا تتعلق بكونهما ثمتا بل بكونهما مال التجارة لأن السراهم والدنانير إذا جعلت حليا لا يجب فيها زكاة لعدم مال التجارة وكونها مال التجارة وصف عارض من جهتنا فإذا جعلت حليا سقطت العلة فسقطت الزكاة كما إذا جعلت السائمة عارضة فيجوز بانه لا فرق بين قولنا هو ثمن وبين قولنا هو مال التجارة إذ التجارة تكون بالاثمان والثنية تكون نصبا لا باستعمالها ويجوز أن تكون العلة وصفا عارضا كالسكيل المراد عندنا فالسكيل وصف عارض لا محبوب يختلف باختلاف عادات الناس والأماكن والأزمان فقد تباع في بعض الأزمان والأماكن وزنا كما هو حاصل الآن في بيع التجار للقمح وغيره من المحبوب لبعضهم بالوزن في مصر القديمة وقد تباع جزافا فليس السكيل وصفا لازما لها قال في التلويح وقد ثبت بالدلة صحة القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض اهـ

(الحادي والعشرون) اشترط بعضهم أن لا تكون العلة اسم جنس لأن التعليل بالاسم الجامع ثبت بوضع أرباب اللغة فيختلف باختلافها فلا يصح التعليل به لعدم اشتباهه على الحكمة التي يترتب عليها الحكم ولأنه يكون قياسا في اللغة وقيل يصح التعليل باسم الجنس باعتبار معناه فيتمتلك الحكم بمعناه فيكون تعليل بالوصف بمثاله الدم في قوله صلى الله عليه وسلم للاستحاضة فاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصى فإنه دم عرق انفجر عليل بالدم الموصوف بالانفجار والدم اسم لا وصف والظاهر أن الدم ليس بعلة لوجوب الوضوء بل العلة خروج الدم فإن اعتبر في الحديث لفظ الدم كان مثالا للاسم وإن اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض لأن الدم موجود في العرق بدون صفة الانفجار ومثل له المحلى في شرح جمع الجوامع بتعليل الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي اهـ فالتعليل بالنظر لشماته وهو العين المستفجرة شرعا

المقتضية لنجاسته فتجانب هذه النجاسة والحكمة هي النظافة بعلم عامة هلما
للمستقار

(الثاني والعشرون) شرط بعضهم ان لا تكون العلة خفية لانها مسرفة
للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن تكون وصفا جليا لان الخفي لا يعرف انطلق
وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه وجوزوا أن تكون العلة وصفا خفيا لانه وان كان
خفيا في نفسه لكن قد يكون جليا بحسب أمر خارج كالتعليل برضا المتعاقدين لثبوت
حكم البيع فان الصيغ الظاهرة من الايجاب والقبول دالة على الرضا فيجوز التعليل
به ومثله السكيل والجنس فانهما علة للربا عندنا والطعم في المطعمات والنفيسة في
الذهب والفضة عند الشافعي رحمه الله والافقيات والادخار عند مالك رحمه الله
وتعيين خصوص العلة من ذلك للربا خفي يحتاج الى نظر واجتهاد والعلة الجلية بان
تكون وصفا جليا لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الطرة في قوله صلى
الله عليه وسلم الطرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم فاطواف وصنف جلي
جعل علة لسقوط نجاسة الطرة ويقاس عليها سواكن البيوت كالفأر
(تذييل) علم مما ذكر ان العلة تارة تكون فردا وتارة تكون عددا وتكون
جلية وتكون خفية

(الثالث والعشرون) ان تكون العلة وصفا معينا لان تعدية الحكم الى
الفرع لا يكون الا بواسطتها فلا بد ان تكون معينة وقيل يكفي بعلمية مفهوم من
أمرين مثلا كان يقال يحرم الربا في القمح للسكيل والجنس أو لا نعم
(الرابع والعشرون) اشترط بعض الاصوليين ان لا يكون دليل العلة
بمومه أو بخصوصه متناولا لحكم الفرع لانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بهذا
الدليل فالمدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم
بيان ثبوت حكم الفرع تطويل بلا فائدة وفي الرجوع الى الدليل المتناول لحكم
الفرع رجوع عن القياس الى النص لان الحكم يثبت بدليل العلة لا بها والرجوع
عن دليل الى آخر اعتراف ببطلان الدليل الاول والمختار عدم الاشتراط بهذا الشرط
لجواز تعدد الأدلة والفرض حاصل بكل منهما فلا موجب لتعيين أحدهما وهذا قول
أكثر الاصوليين ومثاله في العموم قول الشافعية ان قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء دال على علية الطعم للربا فلا حاجة في اثبات

ربوية التفاح مثلاً الى قياسه على الخنطة بجامع الفاهم للاستغناء عنه بمعوم الحديث
وهو مثله في الخصوص قول الحنفية ان قوله عليه السلام من قام أو رعب فليتوضأ
دال على أن الخارج النجس ناقض للوضوء فلا يحتاج الى قياس القيء أو الزعفران
على الخارج من أحد السبيلين في نقض الوضوء للاستغناء عن القياس بالحديث
المذكور

(الخامس والعشرون) اشترط بعض الأصوليين ان لا تكون العلة مخالفة
لمذهب صاحبها وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابي لا عند الجمهور وقد تقدم
الكلام على ذلك في مباحث السنة وان الخلاف انما هو فيما يدرك بالرأى * مثله
ان أبا يوسف ومحمد اضمنا الاجير المشترك كالصباغ والصائغ فيما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة عملاً بقول علي رضي الله عنه * وأبو حنيفة رحمه الله تعالى نفي الضمان منه
بالقياس على المودع بجامع ان كلا منهما أمين

مبحث في الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسالك العلة

اعلم ان الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية هي الطرق التي تعرف بها الاحكام
الشرعية لان كون الوصف علة شرعاً ودليلاً على حكم الله تعالى أحد الاحكام لثبوته
بالشرع لان الارصاد كانت موجودة قبل الشرع وليست مللاً فتعرف بالطرق
التي يعرف بها الاحكام الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد ولا يكتفي
في القياس بمجرد وجود الوصف الجامع في الاصل والفرع بل لابد في اعتباره من
دليل يدل عليه ولذلك احتاج الأصوليون الى بيان مسالك العلة وقد اختلفوا في
عددها وسند كثر منها عشرة

المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة

بأن يذكر ما يدل على اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف
معين علة للحكم المأمور * مثله الصغير في ولاية المال لانه علة بالاجماع في قياس ولاية
النكاح على ولاية المال بجامع الصغير في كل * واعلم ان ولاية نكاح الصغير معاملة
بالصغر اتفاقاً وأما ولاية نكاح الصغيرة فمعاملة بالصغر عندنا وعند الشافعي رحمه الله
تعالى معاملة بالبكارة فالبكر الصغيرة تثبت لها الولاية اتفاقاً واليتيم البالغة لا ولاية

عليها اتفاقا والثيب الصغيرة عليها الولاية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والبكر البالغة
 لا ولاية عليها عندنا وعند الشافعي عليها الولاية واستندت الحنفية بان الصغيرة عاجزة
 عن التصرف في نفسها ومالها وقد ظهر تأثير الصغير في ولاية المال بالاتفاق فكانا في
 ولاية النكاح لان الصغير مقلنة الحجز دون البهانة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج
 الاب البكر البالغة من غير كفؤ من غير رضاها فانه لا ينفذ عندنا خلافا له وفي ان
 الاب يملك تزويج الصغيرة الثيب بدون رضاها عندنا خلافا له فان قيل ان الاجماع
 على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس بحجابه بان
 الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظاهريا كالاجماع الثابت بخبر الواحد والاجماع السكوتي
 ويجوز ان يدعى الخصم مهارضا في الفرع فكان لا خلاف والقياس في الفرع مساغ
 في الاجتهاد وأما اذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا وكانت موجودة في الاصل والفرع
 مع القطع بعليتهما فلا يسوغ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد والاجماع على نوعين
 الاول الاجماع على علة معينة كتمثيل ولاية المال بالصغير الثاني الاجماع على أصل
 التعليل مع الاختلاف في عين العلة كاجماع الساف على ان الربا في الاضفاف الاربعة
 وهي الحنفية والشافعية والنكح والملاح معالي وان اختلفوا في العلة ما هي فقال الحنفية
 القسر والجفاس وقال الشافعية الطهر وقال المالكية الاقتيات والادخار قال بعض
 المحققين التحقيق في كون الاجماع من مسائل العلة لان القياسيين ليسوا كل الامة
 لان المخالفين للقياس بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدورهم وقول امام الحرمين
 ان منكرى القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حجة الشريعة فان معظم الشريعة
 صدرت عن الاجتهاد والنصوص لا تأتي بمشعر معشار الشريعة بحجابه لان كون منكرى
 القياس ليسوا من علماء الامة من أقبح التعصبات ودعوى ان نصوص الشريعة
 لا تأتي بمشعر معشارها لا تصدر الا ممن لا يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها اهـ

المسالك الثاني النص على العلة

اعلم أن النص الدال على كون الوصف علة صريحا غير وارد ولكنه قد ورد أنما
 تقوم مقام لفظ العلة والنص على العلة ينقسم الى قسمين صريح وظاهر الاول
 الصريح والمراد به ما دل على العلية بالوضع بان كان لا يحتمل غيرها ثم الصريح
 ينقسم الى أقسام أعلاها ما صرح فيه بالعلية كان يقال لعله كذا أو لسبب كذا

وبعد في الرتبة ان يقال لاجل كذا أو من أجل كذا كقوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن ادخار لحوم الاضاحي لأجل الدافة أي القوافل السيارة أو من أجل كذا
كقوله عليه السلام إنما جعل الامتنان من أجل النظر لأن لفظ العلة نعلم به العلة
من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فإنه يفيد معرفة العلة بواسطة ان العلة مالأجابه
الحكم والعلل بلا واسطة أقوى وبعدها لفظ كي مجردة عن حرف النفي كقوله تعالى
كي تفرع عنها أو متصلة به نحو كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم أي وجب
تفليس النفي كيلا الخ والذي جعل كي من الصريح هو امام الحرمين في البرهان
وخالفه الرازي * وبعده اذن كقوله عليه السلام لما قال دحية رضي الله عنه أجعل
لك صلاتي كلها اذن تكفي همك وينفرد ذنبك وبعده المفعول له * نحو ضربته
تأديبا * والصريح دلالة على العلة قطعية * الثاني الظاهر وهو ما يكون بحرف
دال على العلية ويحتمل الدلالة على غيرها احتمالا صريحا * وينقسم الظاهر الى
أقسام * أعلاها اللام كقوله تعالى أقم الصلاة لذالك الشمس أي زوال الشمس فإن
اللام ظاهرة في التعليل * وقد تستعمل في غيره كقولك أصلي لله وقول الشاعر
هلا والموت رابوا للخراب * لأن ذات الله تعالى لا يصلح ان تكون علة للصلاة والموت
لا يصلح علة للولادة والخراب لا يصلح علة للبناء لأن علة الفعل ما يكون باعثا عليه
هو بعدها الباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
فإنها ظاهرة في التعليل وقد تأتي للمصاحبة كقوله تعالى اهبطوا سلاما فمناهم الفاء
الداخلية على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في
الحرم الذي وقضته نافته لا تخمروا رأسه فإنه يبعث مبليا * أو الداخلية على الحكم
وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لأن التقدير من زنا فاجلدوه ومن
سرق فاقطعوه لأن الفاء بحسب الوضع للتعقيب ودلالها على العلية إنما تستفاد
بطريق النظر والاستدلال من الكلام * ولما كان الباعث مقدما في العقل متأخرا
في الخارج جاز ملاحظة الاصرين فدخلت الفاء على الحكم لترتبه على العلة المتقدمة
عليه عقلا وعلى العلة لترتبه على حكمها الذي يتقدمها في الوجود ودلالة الظاهر
على العلة محتملة وليست قطعية

المسلك الثالث الأئمة والتنبية

اعلم أن بعض الأصوليين كابن الحاجب لم يجعل الأئمة والتنبية قسما مستقلا بل ادخله في مسالك النص وبعضهم جعله مسلكا مستقلا قسما للنص نظرا إلى أن دلالة ليست بحسب الوضع لأنه مادل على العلية بقرينة بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا وضابطه كل اقتران وصف مدعى كونه علة بحكم لو لم يكن هو أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره لكان الاقتران بعيدا من الشارع لا يليق بفصاحته فيحمل على التعليل منها للاستبعاد لأن ذكر الوصف يتعين أن يكون لفائدة وهي إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً والاظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرفات الشارع * مثال كون عين الوصف علة للحكم قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن فنبه فيه على أن النقصان علة لمنع البيع والعلية مفهومة من الفاء وكلمة إذن فهو نص ظاهر وإيحاء أيضا لأنه لو قدرنا انتفاءهما قلنا لا بد من الفاء واذن لكانت الدلالة على العلية بالنقصان بقرينة كما كانت معهما والحديث المذكور مثال أيضا لما اجتمع فيه الصريح والأئمة * ومثال كون نظير الوصف علة لنظير الحكم * ما روى عنه عليه السلام أنه لما سأله الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله إن أبي أدر كته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيت به أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى * وفي رواية أحق بالقضاء فالخثعمية إنما سألت عن الحج وهو دين الله تعالى والنبي عليه السلام ذكر نظيره وهو دين الآدمي فذكره لنظير المسئول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على كونه علة للنفع ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها أن يكون المسئول عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع ومثل هذا يسمى الأصوليون التنبية على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع المسئول عنه بواسطة العلة الموحى إليها

(ومسلك الأئمة والتنبية أقسامه ستة)

(الأول) مقارنة الوصف بالحكم فانها تشر بالعلية كقوله صلى الله عليه وسلم

(١٤ - تسهيل الوصول)

لا يقتضي القاضي وهو غضبان فهذا يورث الى أن العلة لوجوب التكف عن القضاء
الغضب لأنه يشغل القلب فلا يحصل الفرض من القضاء وهو إيصال الحق الى مستحقه
لأنه قد يخطئ في الحكم يشغل قلبه بغيره وقران الوصف بالحكم إيماء بالاتفاق فإن
ذكر الوصف فقط كقوله وأحسن الله البيع فإن الوصف وهو حل البيع مصرح به
والحكم وهو الصحة غير مذكور بل مستنبط من الحل لأن الشيء إذا كان حلالا
كان صحيحا إذ يلزم من الحل الصحة لعدم الحل مع انتفاء الصحة أو ذكر الحكم
فقط كقوله عليه السلام حرمت الخمر لغيرها فالله كور الحرمة وهو الحكم دون
الوصف وهو الشدة المطربة في كونه ما ذكر يسمى علة إيماء تقدم على العلة المستنبطة
بلا إيماء عند التعارض فثلاثة مذاهب أولها أنه إيماء بناء على أن الإيماء هو اقتران
الوصف بالحكم مع ذكرهما أو ذكر أحدهما وثانيها لا يكون بناء على أن الإيماء
لا يكون إلا مع ذكرهما وثالثها التفصيل وهو أن العلة تكون إيماء إذا ذكر
الوصف لأنه هو المستلزم للحكم وإذا ذكر الحكم فقط لا يكون إيماء

(الثاني) ربط الحكم باسم مشتق فانه مشعر بعملية المشتق منه نحو أكرم العلماء
فإن ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الأكرام لاجل العلم واعلم أن الأصوليين اختلفوا في
اشتراط المناسبة الوصف المسمى اليه لصحة علة الإيماء فذهب بعضهم الى اشتراطها لأن
الغالب من تصرفات الشارع أن تكون موافقة لتصرفات العتلاء ولو قال واحد
أكرم الجاهل وأهن العالم فغنى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باهانة العالم
لعلمه وإن ذلك لا يصلح للتعليل وذهب بعضهم الى عدم اشتراط المناسبة بناء على
أن العلة بمعنى المحرف وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الأكرام والعلم
علامة على الاهانة إذا لم يكن هو الباعث بل الباعث شيء آخر

(الثالث) ترتيب الحكم على العلة بالفاء وهو على قسمين أحدهما أن تدخل
الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد
لا تغسولهم فإن كل دم يفوح مسكا يوم القيامة ثانيهما أن تدخل الفاء على الحكم
وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه
السلام من أحيأ أرضا ميتة فهي له وتقدم عد هذا من مسالك النص الظاهر بالنظر
الى الفاء ويعد أيضا من الإيماء بالنظر الى أن العلية مستفادة بطريق اقتران
الوصف بالحكم

(الرابع) ان يقع الحكم موقع الجواب كما اذا حدثت واقعة فرفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم حكم عقربا بحكم فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم كما روى ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له هلكت وأهلك فقال له النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال له عليه السلام أعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة العتق لانا نعلم أن الاعرابي انما سأل النبي عليه السلام عن واقعة ليبين له حكمها شرعا والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له فيكون السؤال مقسرا في الجواب فكأنه قال واقعت فكفر * وقد علم ان الوصف اذا رتب عليه الحكم بقاء التعقيب تحقيقا فانه يكون علة فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بالقاء تقديره كما هنا وذهب جماعة من الأصوليين الى أن شرط فهم التعايل من هذا القسم أن يدل التعايل على ان الحكم وقع جوابا لأنه من الممكن أن يكون الحكم ذكر ابتداء لاجواب كما يقول الخادم لسيدته طلعت الشمس فيقول السيد اسقني الماء فانه لا يدل على سقي الماء بطالع الشمس بل الفرض ترك ما لا يعنيه والاشتغال بما هو بصدد من الخدمة

(الخامس) الفرق بين حاكمين بوصفين * اما بصيغة صفة فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر مع ذكرهما كقوله عليه السلام للراجل سهم ولل فارس سهمان فهذا يدل على أن الفروسية علة لاستحقاق سهمين والرجولية علة لاستحقاق سهم أو مع ذكر احد الوصفين كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل فوقع الفرق بين القاتل والمذكور وبين الوارث المعلوم الذي لم يذكر ولم يتعرض لارثه حيث لم يقل وغير القاتل يرث * واما بصيغة غاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن فتفريقة بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر يدل على ان الطهارة علة لجواز القربان والنجاسة بالحيض علة للحرمة * واما بصيغة استثناء كقوله تعالى فتنصف ما فرضتم الا أن يعفون أي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لمن فتعفيقه بين ثبوت النصف لمن وبين انتفائه عند عفوهم يدل على ان العفو علة لسقوط المفروض الذي علة العقد * واما بصيغة الشرط كقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمالح بالمالح مثلا مثل سواء بسواء

يهايبه فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا يده فالتفريق بين منع بيع جنس بجنسه متفاضلا وبين جوازه بغير جنسه يدل على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع وهذا المثال من قبيل ما اجتمع فيه النص والايماء لوجود الفاء الداخلة على الحكم

(السادس) أن يذكر الشارع عقب الكلام أوفى سياقه شيئا لولم يدل به الحكم المذكور لم يكن له تعلق بالكلام لأبأوله ولأبآخره وهذا مما يبعد نسبته الى الشارع كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لان الآية انما سميت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فالولم يدل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن المشي اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لا يمنع منه مطلقا

(تنبيه) المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد ومقصودهم هنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس أو لم يمكن لا يبين ما يصح به القياس فان بعض هاتيه العمل لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لان السرقة ان كانت علة فكما وجدت ثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا

(المسلك الرابع)

(الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم)
مثاله أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا بعد وقوع شيء فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشيء الذي وقع كأن يسجد للسهو فيعلم ان ذلك السجود انما كان لسهو وقع منه صلى الله عليه وسلم وقد يكون ذلك الفعل من غيره بامر الله عليه السلام كرجم ما عزمنا حصل منه من الزنا فيعلم منه ان الزنا علة للرجم وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وسلم للصيام والطيب وهو محرم فان من شاهد يعلم ان ذلك لاجل الاحرام

(المسلك الخامس المناسبة)

اعلم ان كل وصف لا يصلح للعلة فانه لا تأثير لبعض الاوصاف في الحكم ككونه في وقت كذا أو مكان كذا وكالطول والقصر والدكورة والانوثة والوصف الذي يصلح

علة الحكم هي التي تكون فيه موافقة للحال المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين فانهم كانوا يعملون بالأوصاف المناسبة للحكم كتحليل ثبوت الفرقة باباء احده الزوجين عن الاسلام لانه يناسبه لا باستلزام الزوجة لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكالمصر فانه علة لثبوت الولاية في النكاح على الصغيرة لما في الصغير من العجز وهو يوافق تحليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سور الطرة بالطواف لما فيه من الضرورة فالعلة في احدي الصورتين الصغير وفي الاخرى الطواف فالملتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة وقيل العلة الشاملة في الصورتين رفع الحرج المانع من التطهير المحتاج اليه لان الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح والطهارة والولاية هو الحكم الذي ينسفع به الحرج المذكور

والمناسبة في اللغة الملازمة وفي الاصطلاح اختلاف في امرين فيها ظاهرا لا في نفس الامر فاعلم انما في قوله تعالى قالوا انما الملازمة لافعال العقلاء في الامارات كما يقال هذه الاثاوة مناسبة لماله الاثاوة فمنااسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة احادة العقلاء من ضم الشيء الى ما يوافقها والقائلون بتعليلها قالوا المناسبة كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وقد تسمى المناسبة التأثير وهو المراد في قول الاصوليين وانما اعتبر التأثير ويختص في أربعة أقسام

الاول ان يظهر تأثير الوصف في عين ذلك الحكم فتدبر في بين الاصل والفرع مباينة الاعداد المحل فانه اذا ثبت ان علة الربا في الخطة السكيل فالارز ملحق به بلا شبهة وكذا ان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعا ومثاله قياس القتل بالقتل على القتل بالحد في وجوب القصاص بجماع كونه قتل عمدا ظاهرا فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتل عمدا ظاهرا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالحد ومثاله ان يقال حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق بالخمير لا تفاوت بين العلتين ولا بين الحكمين وهذا القسم متفق عليه فان قيل كيف يكون الحكم الثابت في محل كالنبيذ عين الحكم الثابت في محل آخر كالخمير والعرض واحد لا يحل بمحايين يجاب بان المراد من العين هنا المثل ولذا عبر عن الشرعة بلفظ النوع بدل العين حيث قال والمراد بالنوع العين أوردتها بدلها لئلا يتوهم ان المراد

هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحُرمة المخصوصة بها
 فيتوهم ان الخصوصية مدخلة في البداية والمراد بالوصف وصف جعل علة لاهلته انه
 (الثاني) ان يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم اذا قلنا في الفأرة
 والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر أثره في سقوط حرج
 الاستئذان فيما لم يكتأفنا لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لاهيته
 فالمراد بالجنس المجانس فالمتجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لا الجنس المنطقي
 لان حرج الاستئذان ليس بقول على حرج النجاسة ونحوه بل هما تحت جنس
 الحرج ثم لو قلنا الفأرة والحية في سقوط النجاسة باهرة بعلة الطواف كان من التسم
 الأول لانه يكون ظهر أثر عين الوصف وهو الطواف في عين الحكم المدعى تعديته
 وهو سقوط النجاسة بالنص ومثاله أيضا قياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة
 لاب في ولاية النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة لابوين نوع واحد في
 الموضوعين ولم يعرف تأثيره في التقسيم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه
 وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الاب كما في الارث والتقديم
 في الارث نوع مخالف للتقديم في الولاية لكنهما متشركان في جنس التقديم فالشارع
 اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم وهو مطلق التقديم لاهيته
 وهو التقسيم في خصوص النكاح

(الثالث) ان يؤثر جنس الوصف في عين الحكم بمثاله قياس اسقاط القضاء
 عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة
 جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل
 واسقاط قضاء البعض

(الرابع) تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كقياس سقوط الزكاة عن
 الصبي على سقوط الصلاة عنه فان الهجز بواسطة عدم العقل الكامل الذي هو جنس
 لنوع صغر الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس اسقوط الزكاة
 وتعليل كون حكم الشرب ثمانين بانه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب
 ان يقام مقامه قياسا على الخوة فانها كانت مظنة الوطء اقيمت مقامه وهذه الاقسام
 الاربعة حجة

والوصف الذي لم يظهر تأثيره باعتبار الجنس والنوع كما تقدم ليس بحجة عندنا

وعند الشافعية يكتفى في العلة بالاخلال وتسمى تخريج الناطق أي تنقيح ماعاق الشارع
الحكم به وسميت مناسبة الوصف بالاخلال لأن بهيئته أي يظن أن الوصف علة فإذا
وقع في القلب خيال الصحة كان ذلك حجة كما إذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل
محسوس وجب الرجوع إلى شهادة القلب ويجب العمل بما يقع في قلبه أنه جهة
الكعبة فإذا جعل الظن بالعلية ببدء المناسبة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع
أو دافعا لمضرة كالتحريم والاسكار فإنه مورت لمفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن
واجب الاتباع فبعض الشافعية ذهب إلى أن المميز لليلة عما عداها هو الاخلال وهي
تعيين العلة في الأصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنس
ولا بغيره بل بإيقاع خيال العلية في القلب وبعضهم ذهب إلى أن مجرد الاخلال لا يكفي بل
يجب ببدء شهادة الأصول فيقابل بقوانين الشرع فيطابقها مثاله أن يقال لا تجب
الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في أنثاهما بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور
والإناث (واعلم) أن الوصف المناسب ينقسم إلى ثلاثة أقسام

الاول (ما علم) ما علم اعتبار الشرع له بإيراد الحكم على وفقه وهو المراد بقوله شهد له
أصل معين وليس المراد باعتبار الشارع له التخصيص عليه أو الإيماء إليه والالم تكن
اليلة مستفادة من المناسبة

(الثاني) ما علم إلغاء الشارع له كإني إيجاب صوم شهرين متتابعين على ملك
جامع في رمضان لأن القصد الانزجار وهو لا ينزجر بالعاق فهنا وإن كان قياسا لكن
الشرع ألغاه لأنه أوجب الكفارة مرتبة من غير تفرقة بين المسكينين ويسمى هذا
القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار

(الثالث) ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاءه ويسمى بالمرسل ويعبر عنه أيضا بالمصالح
المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية به حتى جاوزوا ضرب المصالح بالسرقة ليقر بالحكم
الجواز والوصف المناسب التهمة والحكم الاقرار وهو قول ضعيف عندهم فإن كان
غريبا أو ثبت الغاؤه فردود اتفاقا وإن كان ملائما فقد صرح الامام الرازي والغزالي
بقبوله والمختار أنه مردود بشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون المصلحة
ضرورية وقطعية لا ظنية وكافية لا جزئية مثاله إذا تكرر الكفار بجمع من المسلمين
وعلمنا أنا إذا تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولورمينا الترس يتخلص أكثر المسلمين
فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وحفظ نفوس عامة المسلمين داعية إلى

جواز الرمي الى الترس فانما نسلم قلنا ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالسكينة
 لئلا يقتل من لم يذنب غير يرب لم يشهد له أصل معين وانما يجوز عند القطع وبهذا
 الاعتبار تخصيص هذا الحكم من السمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما
 نعلم قطعا ان الشرع يؤثر السكينة على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ
 دم مسلم واحد واستخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فلو ترس السكائر بمسلم في
 القلعة لا يحل رمي الترس لأن فتحها ليس بيقين وإذا لم فعل تسلطهم علينا أن تركنا
 رمي الترس لم يحل أيضا وكذا إذا لم تسكن المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في سفينة
 وثقلت السفينة فإن طرحنا البعض في البحر نجا الباقين لا يجوز طرحهم لأن
 المصلحة ليست بكلية

(تنبيه) اعلم ان الحنفية لا يمتنعون الاخالة أصلا لأنها وإن كانت مفيدة للظن
 لكنها لم تعتبر انتظام الأحكام عنها كثيرا كما في المناسبات المأثوم الاذاء كالصنائع الشاقة
 فإنها مناسبة للتخفيف أشد من مناسبة السفر ومع ذلك فالشارع لم يعتبرها وما هنا
 اعتراض وهو انه لو لم يترك كذا لم أن لا يكون مظهر تأثير مجتبه في جنس الحكم
 بوجه أصلا فإنه إنما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تأثير نوع في
 نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد الظن وهو لا يفي من الحق شيئا فها هو جوابكم
 هو جوابنا وأجيب بأنه لما دلل المناسبة على صلاحه للمصلحة وثبت اعتبار الشارع
 جنسها في جنس الحكم أو نوعه حدث ظن اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث
 من الشرع ومشتق باعتبار الشارع واعلم ان مسائل المناسبة هي عمدة القياس ويحل
 تموضعه ووضوحه

(المسالك السادس السبر والتقسيم)

السبر في اللغة الاختيار ومنه السبر الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له السبر وهو في
 الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للمصلحة أم لا والتقسيم هو ان الملة اما كذا واما كذا
 فكان المناسب تقسيم التقسيم على السبر في اللفظ الا ان الاصوليين جعلوا اللقب لهذا
 المسلك السبر والتقسيم فلهذا حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للمصلحة في عمدة
 ثم ابطال عملة بعضها لتثبت عملة الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحكم
 ويكفي في ذلك ان تقول بحثت فلم أجده سوى هذه الاوصاف التي ذكرتها والاصل عدم

ما سواها وهذا اذا كان أهلا للمبحث وأماهما ابطال عليه بعض الأوصاف ويمكن
في ذلك الظن وذلك بوجود * الاول وجود الحكم بكونه في ضرورة فلا يستقل
بالعلة لا تنفي الحكم بانتفائه

(الثاني) كون الوصف مما علم العاقل في الشرع مبالغا كالاختلاف بالطول
والقصر فانهما لم يمتدبا في القصاص فيقتل الطويل بالقصير ولا في الكفارة فتعطي
الكسوة القصيرة للطويل وعكسه ولم يستجرا في الارث ولا غيره فلا يعامل بهما حكم
أصلا أثر في الحكم المبحوث فيه كالفكورة والاثوثة في العتق

(الثالث) عدم ظهور المناسبة فيكون الاستدلال أن يقول بحثت فلم أجده مناسبة
* مثال ذلك أن يقول في قياس الذرة على الحنطة بجوامع الكيل في الربوية بحثت في
أوصاف الحنطة فلم أجده ما يصلح دلة للرأى في بادئ الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل
لكن الطعم والقوت لا يصلحان لذلك بل يران الربا في الذهب وليس بهما دليلا
الربا في الملح مع أنه ليس بقوت فتعين الثالث وهو الكيل للعلة ومثله أن يقول لابد
للحكم من دلة وهي إما الوصف الفارق الذي يوجد في الأصل دون الفرع أو الوصف
المشترك وهو الذي يوجد فيهما لكن الفارق مافى فتعين المشترك فثبت الحكم
لثبوت عاقبه بان يقول العلة في حزمة الخمر أما كونه من ماء العنب وأما كونه مسكرا
والاول مافى في الشرع فثبت ان عاقبه الاسكار وهو متعلق الى النبيذ فيحرم أيضا وإذا
اتفق الخصمان على ابطال ماعدا وصفين من أوصاف الأصل واختلفا في تعيين العلة
يكفي المستعمل التردد بينهما كما اذا ثبت عدم عليه غيرها بالاجماع كاجماعهم على أن
علة الولاية في نكاح الصغيرة اما المسفر أو البكار فهنا اجماع على نفي ماعداهما
وينقسم السبر والتقسيم الى قسمين

(أولهما) ان يدور بين النفي والاثبات ويسمى منحصرا ويكون في القطعيات
كقولنا العالم اما قديم أو حادث بطل ان يكون قديما فثبت انه حادث ويكون في
الظنيات كما تقدم في قياس الذرة على الحنطة في المثال المتقاسم وحصول هذا التقسيم
في الشرعيات عسر جدا كما قاله الصفي الهندي ويشترط في حجية هذا المسلك ان يقع
الاتفاق على أن العلة لا تتركب فيها كما في مسألة الر بالمتقدمة أما اذا لم يقع الاتفاق
لم يكن صحيحا لأنه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزأ من اجزائها وإذا انضم
الى غيره صار علة مستقلة فلا بد من ابطال كونه علة أو جزأ علة ويشترط أن يكون

حاصر الجميع الاوصاف وذلك بان يوافقهم على انحصارها في ذلك أو يجز عن
اظهار وصف زائد

(ثانيهما) أن لا يدور بين النفي والاثبات أودار ولكن كان الدليل على نفي ما هذا
الوصف المدين فيه ظنيا ويسمى المنتشر ثم ان كان الحصر والابطال قطعا فالمسلك
قطعي مقبول عند الكل ويكون بمنزلة مسلك النص والاجماع فلا خلاف في صحة
الاحتجاج به اذا كانت العلاقة معاملة بنص أو اجماع وان كان كل منهما ظنيا وأحدهما
ظنيا فهو ظني مختلف فيه فذهب أكثر الشافعية والمالكية الى أنه حجة لانه يفيد
ظن العلية وكل ما هو كذلك يقبل وذهب أكثر الحنفية الى انه ليس بحجة لان
الوصف الباقي بعد الابطال لم يثبت اعتباره شرعا

(المسلك السابع الشبه)

(اعلم) أن الشبه هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن
الشارع اعتبره في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه فهذا يوهم كون الوصف
الشبهى مناسباً للحكم فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى
الشبهى مثاله قوله الشافعية في قياس ازالة الخبث على ازالة الحدث في وجوب الماء لها
ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كلوضوه فانه طهارة لا تجوز بغير
الماء من المائعات فالجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة وهو وصف شبهى لا يظهر
مناسبته لوجوب الماء في ازالة الخبث بعد البحث التام وانما اعتبار الشارع للطهارة
في بعض الصور كمن المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتغالها على المناسب والمناسب
للطهارة ازالة ما هو نجس لكن في الحدث لا يمكن ازالته الا بالتعبد وذلك بالماء لان
زوال المانع الشرعى لا يستقل العقل بادراكه من غير ورود الشرع لان اعضاء الوضوء
ظاهرة ليس بها نجاسة حسية ولكن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عند خروج
النجس أدرك العقل أن هذا الحكم لا لاجل هذا الوصف وفي الخبث بازالة عينه وهذا
أمر معقول يحصل بكل مائع قانع للنجاسة كما ظل وماء الورد فقياس المائعات على
الماء في ازالة الخبث باعتبار أنها قالعة منزلة بالماء وهذا لا يتصور في الحدث
لانه أمر مقدر لا يتصور قاعه الا بالماء لانه قانع ومطهر وباقي المائعات فيها القلع دون
التطهير فلا يمكن قياس المائعات على الماء في الحدث بجامع التطهير لانه غير موجود

فيها ولا بجامع القاع لعدم تصوره في الحث واستدل الشافعية على تعين الماء في إزالة الخبث بقوله تعالى وأزانا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور وأجاب الحنفية عن ذلك بأن ما ذكر لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور وبأن الواجب في الخبث إزالة العين النجاسة واستعمال الماء ليس مقصودا لقائه به ليس أن من قطع موضع النجاسة أو ألقى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء فلو كان استعمال الماء مقصودا بالذات لم يسقط عنه ولا يخفى أن الشبه عام أريد به خاص لأن الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شيئا بالأصل بجامع بينهما والشبه ليس مساويا ولا علة عندنا * وعند بعض الشافعية وعند أكثر الشافعية هو علة وليس بمسلك بل إن ثبت بمسلك من المسالك قبل والا لا وكثير من الأصوليين على أنه مسلك ضعيف لا يصار إليه مع إمكان مسلك آخر

(المسلك الثامن الطرد والدوران)

(اعلم) أن القائلين بالطرد اتفقوا على صحة العلة من غير مناسبة وتأثير واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم الطرد هو وجود الحكم عند وجود الوصف وقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم الوصف ويسمى بالطرد والعكس والدوران كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا كان مسكرا وتزول حرمة إذا زال أسكاره بصيرورة خلا * ومثاله ما قاله بعضهم في الاستدلال على أن الخمر غير مطهر مائع لم يعهد بناء القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فإنه تبر القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة ولا يخفى أن بناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم الذي هو إزالة النجاسة * واختلفوا فيه فقال الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي أنه لا يفيد العلية لاقطاعا ولا ظنا لأن العلة عندنا شرطها التأثير ومجرد مقارنة الوصف لا يدل على العلية فقد حصلت المقارنة في الجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته وليس أحدهما علة للآخر بل هما متلازمان وكذا المتضايفان كالأبوة والبنوة فانهما متلازمان وجودا وعدمهما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر لوجوب تقدم العلة على الماعول ووجوب تصاحب المتضايفين * وقال أكثر الشافعية أنه يدل على العلية ظنا لأن العلة الشرعية أمارات على الأحكام فإذا طرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف أمارا للحكم فلا حاجة بذلك إلى معنى

يسهل لنا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي في دار الامير * واعلم انهم اعتبروا في الدوران ظهور مناسبة ما بين الوصف والحكم كالودعي انسان باسم ففضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك وجعل مجرد الطرد خاليا عن المناسبة وهذا هو الفرق بينهما

المسلك التاسع تنقيح المناط

التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره ومعنى تنقيح المناط تهذيب العلة وتلخيصها وفي اصطلاح الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالناء الفارق بان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لادمخل له في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له * مثاله قياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا وصف الذكورة وهو ملحق بالاجماع فثبتت السراية في الامة لاوصف الذي شاركها فيه العبد قال الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر * ورد بان بينهما فرقا لان الحصر في السبر والتقسيم لنفس العلة وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لالتعيين العلة * قال الغزالي واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لادمخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لادمخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا لكونه من الاعراب ولا لكون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الأوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعامة حتى يتبين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا فأناط الشافعية الكفارة بالجماع وأناط الحنفية الكفارة بمطابق الافطار فأرادوا عدم اعتبار كون الفعل المفطر وقاعا لانه لادمخل بخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تقويت ركن الصيام الذي هو الامساك فيكون المناط لوجوب الكفارة هو الافساد عمدا بمشهي

واما تخرج المناط

فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع دون علة

كالنظر في إثبات كون السكر علة لحرارة الخمر

المسلك المباشر لتحقيق المناط

وهو أن يتحقق الاتفاق على عملية وحفظ بعض أو إجماع فيجرب في وجودها في صورة النزاع كتدقيق أن النباش سارق لأنه وجد منه أخذ المال خفية فتقطع يده خلافا للحنفية ويسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة التي خفي فيها العلة * قال الغزالي هذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة

مبحث في تقسيم العلة

العدة باعتبار التعدد وعدمه تنقسم الى متسببة كلاسكار للشمس والى قصرة كالطام للربا وتقدم ذلك في شروط العلة * وتنقسم العلة باعتبار المقصد التي تدل على اعتبارها الى ثلاثة أقسام

القسم الاول

ضرورية وهي ما انتهت الحاجة فيها الى حشد الضرورة لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها وهي ستة حفظ الدين بوجوب الجهاد لأن التعاد فيه يفضي الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا الجهاد لان كفر الغير لا يضر المؤمن وحرابته هي الموجبة لقتالهم ولذلك لا يقتل من لم يحارب كالرهبان واتباعهم والمقصود من حفظ الدين لا يتم مع حرابته فانها مقضية لقتل المسلم وألغته عن دينه فسكونه واجبا لحفظ الدين هو معنى وجوبه لحرابته فلا خلاف في المعنى * وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحرمة السكر وبأسد وحفظ النسب بحرمة الزنا وحده وحفظ المال بمقوبة السارق وقاطع الطريق وحفظ العرض بحمد القذف وهو مكمل لحفظ النفس لان القذف قد يؤدي الى المقاتلة فن نظر الى ذلك لم يجعله سادسا ويلحق بالسته المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل الخمر * ووجوب الحد فيه لان قلياتها يدعو الى كثيره وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر والممس والتعزير على ذلك وهذا القسم يسمى بالمناصب الحقيقية

القسم الثاني حاجية

وهي التي لم تنته الحاجة اليها الى حد الضرورة كالبيع المالك العين والآجارة المالك
المفوضة والشركة فاشركة في الربح فانها اذا لم تصرع لم يلزم فوات شيء من الضرورات
الحسنة المتقدمة فالبالك يحتاج اليها الانسان في الميضة فتتكون من الحاجة دون
الضرورة يتردد يكون بعض الجزئيات من الضرورية كاستئجار الرضعة للطفل مثلا
اذ لم تصرع تلفت نفس الطفل وكذا اشراء مقدار الثوب والملابس فاصحح الى دفع
حاجة المحتاج اليها بهذه العقود ولكن انفلتها لا تخرج كايات العقود من الحاجة
والآمدى عندنا التميل من قبيل الضرورى لحفظ النفس ويلحق بالحاجة مكملها
وجوب رعاية الكفاة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغير فالمرام النكاح وحسن
المعاشرة والعلة الحاجية هي الوصف الحاجي ويسمى بالناسب المبالى

(القسم الثالث تحصيلية)

وهي ما لا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه بان كان من قبيل اختيار الاحسن في شئ من
الامارات كحرمة القاذورات والبيع حنا على مكارم الاخلاق لان نفرة الطباع منها
لقنارتها معنى يناسب حرمة تناولها لانها منشأ الاخلاق السيئة ونبيها حسنى الله عليه
وسلم موصوفه بقصص مكارم الاخلاق قال تعالى ويحلى لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخطايا وكسلب العبد أهلية الولاية من الشهادة وال قضاء وغيرهما لانها منصب شريف
والعبد خسيس والجمع بينهما غير مناسب فسلب الولاية عنه أحسن عرفا لان
السيد اذا كان له عبد ذرفضائل وآثرو دونه فيها استحسن عرفا ان يعرف من العمل
اليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما يمكنه القيام
بما يقوم به الآخر فالعلة كونه رقيقا والحكم سبب الولاية والحكمة نقص الرفق
وخسة من الخير

(وتنقسم العلة باعتبار ترتيب الاحكام عليها الى أربعة أقسام)

(الاول) أن يحصل بمحصل العلة يقينا كالبيع الصريح شرع لثبوت المالك

في البدلين وهو يحصل عقبيه يقينا

(الثاني) أن يحصل عقبه ظنا كالفصاص فانه شرع لاذن جاز عن ارتكاب القتل

وهو يحصل به غالباً لأن الممتنعين عن القتل أكثر من المرتكبين وهذا ان القسبان
متفق على صحة التعليل بهما

(الثالث) ان يحصل عقبه شسكايان يتساوى حصوله ونفيده لم يوجد له مثال في الشرع
وقد مثاواه بعد الخبر فانه شرع للرجس عن شربها لحفظ العقل وقد ثبت جدها
مع الشك في الاتجار عن شربها لان الشاربين مثل الممتنعين وفيه أن عدم
الاتجار انما هو له في التواني في اقامة الطلب فلو اقيم جده لامتنع الا كثرون

(الرابع) ان يحصل وهما كفسخ الآيسة فان عدم النسل أرجح فيها من
النسل لأن التناسل وان كان ممكناً عقلاً غير انه بعيد عادة فمكان افضاء الحكم
بعدم فسكاح الآيسة الى مقصود التناسل مرجوحاً وانفسكاح انما شرع للنسل فالحكم
جواز فسكاح والعلة الاحتياج اليه والحكمة التواضع وكخصة السفر شرعت للشقة
مع ظن عسرها في سفر الملك المرفق مع انه مخصص له الافطار والقصر قطعاً * وقد
أنكر القسم الثالث والرابع لانه لا فائدة في شرع حكم لا ينفي الى ما هو مقصود منه
* والختار جواز التعليل بهما لان المعتبر في كون الوصف علة في افضائه للحكم
الحصول في نوع الوصف فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح علة ولولم يترتب
على بعض أشخاصه * ولذا جاز فسكاح الآيسة مع ظن عدم النسل وثبتت الرخصة لئلا
يسفره مع انتهاء الرخصة لأن المقاصد متفرعة على النوع فان المقصود وان لم يكن في
فسكاح الآيسة وسفر الملك المرفق الا انه ظاهر فيها عداها ولو كان المقصود من شرع
الحكم معدوماً قطعاً كافي الحاق وله مفرية بمشرفي تزوج بها وقد علم عدم تلاقيهما
فلا يستبر عند الجمهور لتفسير الملاقاة بينهما * واحتمال الكرامة بعيد لايهتبه به لأن
الكلام فيما ظهر اتفاؤه خلافاً لأبي حنيفة فانه يجوز ذلك نظراً الى ظاهر العلة التي
هي العقد لا الى ما تضمنته العلة من الحكمة التي هي حصول النسل كما قاله الجمهور
وبعد ان القطع بعدم الملاقاة لأن ثبوتها جائز لجواز ان يكون صاحب كرامة أو صاحب

جن

(مبحث في تقسيم القياس)

ينقسم القياس باعتبار تبادر الذهن اليه بلا تأمل وعدم تبادره اليه الا بالتأمل
الى جلي وخفي * فالقياس الجلي ما قطع فيه بنى الفارق بين الاصل والفرع كقياس

الامة على العبد في أحكام المستق ولا فارق بينهما الا ذلك فحصل التقاطع بنفي الفارق
هو القياس الخلفي هو ما يكون نفي الفارق فيهما نظرياً كقياس النبياء على الخمر في الحرمة
لأنه لا يمنع ان تكون خصوصية النبياء مبنية * ولذلك اختلفوا في تحريم النبياء

وينقسم القياس باعتبار العلة الى ستة

(في الأول) قياس المسألة وهو ما صرح فيه بالعله كأن يقال يحرم النبياء كالخمر
لأنه سكار

(في الثاني) قياس الدلالة وهو ما يذكر فيه العلة صريحاً وهو مساواة الفرع
للأصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لأن نفس الأمر ولا في نظر المجتهد بل
يكون ذلك الوصف لازماً لعله الحكم دالاً عليها كان تقول النبياء ذواتها كهيئة
فيحرم كالخمر والرائحة ليست علة للحرمة بل العلة الاسكار والرائحة لازمة للاسكار من
الخمر * وقال امام الحرمين هو الاستدلال بأحد الظاهرين على الآخر وهو أن تكون
العله دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم * مثاله قياس الشافعية مال غير
البائع على مال البائع في وجوب الزكاة فيه بجامع انه مال تام وقال أبو حنيفة لا تجب
الزكاة في مال غير البائع لأنه غير مخاطب بالعبادات

(في الثالث) قياس المعنى * ويقال له قياس في معنى الأصل لأن الفرع فيه
بمنزلة الأصل وهو ان يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق كقياس الامة على العبد في
تقويم نصيب الشريك على المستق بواسطة نفي الفارق بينهما وهو تنقيح المناط المتقسم
(في الرابع) قياس الشبه * وهو مشاركة الفرع لأصلين في أوصافهما فيلحق
بأكثرهما شبيهاً كالعبد اذا قتل خطأ فإنه يشارك الخمر في كونه ناطقاً قابلاً للمعاملات
مكافئاً بالأحكام ويشارك البهيمة في المالية فيباع ويورث فيقاسى على الخمر لأن شبهه
بالخمر أكثر لأنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية
فتؤخذ قيمته من قائله عند أبي حنيفة ولا تزداد على تسعة آلاف درهم وتسبائة
وتسعين درهماً * ولا يقاس على البهيمة حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت ولو زادت على
فيه الخمر كما ذهب الى ذلك أبو يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى

(في الخامس) قياس العكس وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتحقيق
نقيض علة حكم الأصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر

ويجب أيضا غير الناس كالمصلاة فانها لا لم تجب في الاعتكاف بل الناس لم تجب بدونه بيان
فذلك انه لو فرض ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز
له الاعتكاف المنفرد بشؤون الصلاة كما في غير المنفرد فالفرع هو الصيام والاصل هو
الصلاة وانسلك في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع
الوجوب بالنفس لانه حالة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنفس
(السادس) قياس الطرد وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب كتعطيل عام
ازالة التجمعة بالخل بعدم بناء القنطرة على جملته وتقدم ذلك في المسألة الثامن
أو بوصف ملحق بالشرع كالصيام صوم شهرين على ملك جامع في رمضان ثمينة لعله
الانجاز كما تقدم بيان ذلك في المسألة الخامسة ولا يخفى ان قياس الطرد فاسد غير
معتبر شرعا

(بحث فيما لا يجري فيه القياس)

(اعلم) ان من أحكام القياس انه لا يجري في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس
فاذا جعل الشارع وصفا علة لحكم لا يقاس عليه وصف آخر فيجعل علة بمثل ذلك
جعل الشارع الزنا علة للعقد فلا يقاس عليه الاواط في كونه علة للعقد وهذا قول
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وجوز ذلك الشافعية فأوجبوا العقد في الاواط ومثاله أيضا
الجنس في الاموال الربوية فانه بافتراده علة في حرمة البيع نسبيته عندنا وعند
الشافعية لا يحرم والخلاف وقع بيننا وبينهم في العلة فلا يجوز اثباتها بالقياس وانما
يجب على المدعي الدليل من نص أو دلالة أو إشارته أو اقتضائه لان الثابت بها ثابت
بالنص فقالت الشافعية الجنس بافتراده يحرم النسبة بإشارة النص لان علة الربا
الفساد والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة أخذ شبهة العلية وربا الفضل
الحرام بتجميع الفسد والجنس فتشبهة الفضل وهي النسبة تحرم بشبهة العلة وهي
الجنس ويطه أو القدر وخطه

(ولا يجري القياس في الشرط) لأن اثبات الشرط ابطال للحكم لانه لا الشرط
لوجه الحكم وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان اطلاقا للحكم وهو لا يجوز
بالرأي مثاله اختلاف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا فلا يجوز
اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابشهود
(١٥ - تسهيل الوصول)

وقال مالك رحمه الله تعالى لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعتناء بقوله عليه السلام
أصغروا النكاح ولو بالدف

ولا يجري القياس أيضا في صفة الشرط في مثاله الشهود بشرط في النكاح
والعتاة والدكورة صفة الشهود فحذفنا لا يشترط ذلك لان إطلاق قوله عليه السلام
لا نكاح الاثهود يدل على عدم اشتراط العدالة والدكورة والشافعية يشترطون
ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الاثهود وشاهدى عمل قلنا لم يصح قوله وشاهدى
عمل في كتب الحديث وإنما الرواية لا نكاح الاثهود

ولا يجري القياس في اثبات حكم ابتداء في لان نصب الاحتكام الى الشارع
فلا يمتد الى غيره بالرأى في مثاله اثبات ان الركعة الواحدة صلاة مشروعة أم لا فحذفنا
ليست بصلاة لما روى عنه عليه السلام النهى عن البتراء أى عن الركعة الواحدة فهي
تصغير بتراء وهي تأنيث أثروا عند الشافعية هي صلاة ودليله قوله عليه السلام صلاة
الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة

ولا يجري القياس في صفة الحكم في مثاله الوتر حكم مشروع وصفته كونه
واجبا أو سنة فحذفنا أى حنيفة الوتر واجب لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة
فصلوها ألا وهي الوتر والمزيد لابد وان يكون من جنس المزيد عليه وقال صاحباه
والشافعي رحمه الله تعالى انه سنة لقوله عليه السلام حين سألته الاعرابى عن
فرائض الاسلام فقال عليه السلام خمس صلات في اليوم والليلة فقال هل على غيرها
فقال لا الا ان تنازع

ولا يجري القياس في الحدود والكفارات عند الحنفية لان الحدود مستمدة
على تقديرات لا تعقل كعقد الدقة في الزنا والثمانين في القذف فان العقل لا يدرك
الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الاصل
وكننا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كالاتعقل أعداد الركعات وجوز ذلك
الشافعية وغيرهم لان الدليل الدال على إيجاب القياس يقتضيهما بسوءه فوجب
العمل به فيهما ولان القياس انما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظاهر
وهو حاصل فيهما فوجب العمل به

(بحث في دفع القياس بدفع علته بما يرد عليها من الاعتراضات)

(اعل) ان من نصب نفسه لاثبات الحكم يسمى معطلا ومستعدلا ومن نصب نفسه لنفي الحكم يسمى سائلا وهذا البحث هو أساس المناظرة التي هي الخاصة لاظهار الصواب * واعلم ان العلل على قسمين * القسم الاول علة طردية وهي التي ثبتت هائيتها بالاخالة والصوران كما تقدم بيانه في المسالك وهي غير معتبرة شنداً أكثر الخفية فلا حاجة الى دفعها والشافعية يستبرونها فالخفية تدفعها باربعة اوجه هي فيها اظهر وأسهل

(الاول) القول بالموجب بفتح الجيم وهو قبول السائل ما يشتهه المعلن بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وبما صله دعوى المعترض ان المعلن نصب الدليل في غير محل النزاع فلا اختصاص له بالطردية * مثاله قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول نويت صوم عند لفرض رمضان كصوم القضاء وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية أيها كان فكان وجوب التعيين حكماً دائراً مع وصف الفرضية فنقول سلمنا موجب تعليلك وان تعيين النية واجب لكن لا يلزم من ههنا ثبوت ما تنازعنا فيه وهو ان اطلاق النية تعيين أم لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى وصف الفرضية وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لعدم وجود المراجع لما تقدم أن رمضان معيار لا يسمع غيره

(الثاني) المسانعة وهي امتناع السائل عن قبول ما ذكره المعلن من مقدمات الدليل كلها أو بعضها من غير اقامة دليل عليه وهي أربعة أقسام

(الأولى) ان تكون في نفس الوصف بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة بل العلة شيء آخر * مثاله قول الشافعية في كفارة الافطار في أداء رمضان انها عفوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الأكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة في الاصل الجماع بل العلة هي الافطار عمداً بدليل انه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر

(الثانية) ان تكون في صحة العلة للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم صلاحه للعلة * مثاله قول الشافعية في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها

جاهلة باسم النكاح لعدم المناوئة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى تحمل النزاع بل الصالح له هو الضرب (٢) قالها (٣) ان تكون الممانعة في نفس الحكم (٤) مثاله قول الشافعية في مسيح الرأس ان ركن في الوضوء فيسن تشبيهه كفصل الوجه فنقول لا نسلم ان المستون في الوضوء التشبيه بل لا كمال بعد تمام الفرض والتكرار مبدئي في الفصل لضرورة ان الفرض مستغرق في محله وفرض المسح لم يستغرق في محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يسار الى التكرار لان في الاستيعاب ضم ثلاثة أمثال ان قسر ان الفرض مسح الربع كاهو مذهبنا وضم أكثر من ثلاثة أمثاله ان قسر ان الفرض مسح شعرة كاهو مذهب الشافعية والتشبيه ضم مثليين فقط

(٢) رابعها (٣) ان تكون الممانعة في نسبة الحكم الى العلة بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله الممثل علة مثل ان يقول في المسألة المتقدمة لا نسلم ان التشبيه في الفصل مضاف الى الركنية لان الركنية لا أثر لها في التشبيه وجودا كفا في القيام في الصلاة فانه ركن في الصلاة ولا يسن تشبيهه وعندما كفاي المضمنة والاستنشاقي يسن تشبيههما ولا ركنية فيهما

(الثالث فساد الوضع)

وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالسكينة لان الشيء لا يترتب عليه النقيضان مثال ذلك تعميل الشافعية لاثبات الفرقة باسلام أحد الزوجين الكافرين بمجرد الاسلام من غير عرض الاسلام على الآخر فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة برودة أحد الزوجين قلنا هذا التعميل فاسد في الوضع لان الاسلام شرع عام لا يملك لامبطلا فكانت العلة بعيدة عن الحكم لامناسبة بينهما بل هي تناسب نقيض الفرقة فيعرض الاسلام على الآخر فان أسلم بقي النكاح بينهما والاتصاف الفرقة الى الابداء عن الاسلام وهو معنى محقول صحيح فالعلة في الفصل المتيسر عليه صحيحة لان الاختلاف حصل بسبب الردة وهي سبب لزوال الملك والعصبة وفي الفرع مسائل باسلام أحدهما والاسلام سبب لبقاء الملك والعصمة (واعلم) أن فساد الوضع من أقوى الاعتراضات لان الممثل لا يستطيع الجواب

ولا وجه من سوى الانتقال الى علة أخرى وهو مقسم على المناقضة لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة

(الرابع المناقضة)

وهي تختلف الحكم عن العلة ويسمى من هذا في علم المناظرة بالنقض وأما المناقضة
فهى مرادفة عندهم للمنع الذى هو طلب الدليل على مقسمة معينة * مثلاً قول
الشافعية الوضوء والتيمم طهارة فان للصلاة فلا يفرقان في وجوب النية فاذا كانت النية
واجبة في التيمم بالاتفاق تسكون في الوضوء كذلك فينتقض غسل الثوب واليدين
عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بشروط فيهما
فقد تخلف الحكم عن العلة فيضطر المسئل الى أن يقول كل واحد منهما طهارة حكمية
غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لانه ليس على الأعضاء نجاسة تزال بالطهارة
وقد لا ينبغى الماء بلاقائه وانما عليها أمر مقرر شرعاً اعتبر مانعاً من صحة الصلاة
والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لأنه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل نوى أو لم ينو فتقول الحنفية لا تسلم أن ازالة الماء للنجاسة الحكمية
غير معقول لان الماء بطبيعته خلق مطهراً فتحصل ازالة النجاسة به حقيقة كانت
أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب لانه ماوت غير مطهر بطبيعته فلهذا يحتاج
الى النية

(والقسم الثانى العلة المؤثرة)

وهى التى ظهر أثرها بنص أو إجماع وهى المعتبرة عندنا وتدفها الشافعية ثم نجيبهم
عن الدفع * واعلم ان دفع العلة المؤثرة يكون بطريقين صحيح وفاسد * أما الفاسد
فأربعة أوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم العلة * والفرق بين الاصل
والفرع بعلة أخرى تدكر فى الاصل ولا توجد فى الفرع أما المناقضة التى هى تخلف الحكم
عن العلة فهى لا تصور فى العلة المؤثرة لان التأثير يثبت بالكتاب والسنة والاجماع
وهذه الأدلة لا تحتمل النقص فكذا التأثير الثابت بها * أما فساد الوضع فلان معناه
ان العلة بعيدة عن الحكم لا تناسبه فلا يتصور أيضاً لان التأثير الثابت بهذه الأدلة
لا يحتمل ان يكون فاسداً فى وضعه لما تقدم ان فساد الوضع ان يقترب على العلة تقيض
ما تقتضيه فهو لا يرد على علة الشرع * مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من

غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان ناقضا للوضوء فان طولنا
 ببيان تأثيره قلنا ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى ارجاء احسنكم من الغائط
 أي أحدث بخروج الخارج من أحد السبيلين ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر
 سوراكن السيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطوفان طولنا ببيان
 أثره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثاله
 ما ظهر أثره بالاجماع ما قلنا بانه لا ينقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تقويت
 جنس المنفعة على الكمال فان طولنا ببيان تأثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
 لامتناعا بالاجماع وفي تقويت جنس المنفعة اتلاف واما وجود الحكم مع عدم العلة
 فهي لا يضر المعال لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة أخرى لجواز تعليل
 الحكم الواسع بعلة أخرى مثاله ما يقال في هبة المشاع التي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانه
 يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب
 نصيبه من شيء فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا
 لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم
 عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى وهي الشيوع لانه مانع
 عن كمال القبض فيما يجب القبض فيه على الكمال على انه قد تقدم انه يكفي أن تكون
 هبة النوعية لاثبات نوع الحكم فلا يستلزم الاطراد في كل شخص واختار جواز هبة
 المشاع من الشريك عندنا وأما الفرق فلا يضر أيضا لان ذكر السائل هبة أخرى
 هي معدومة في الفرع لا تدفع هبة الجيب في الاصل لجواز ان يكون معاولا بعلة
 والحكم يهدي الى بعض الفروع بالحدس العلة دون الاخرى ففقدان العلة التي
 يقصد السائل به الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع الجيب عن أن يهدي حكم الاصل الى
 الفرع بالوصف الذي يدعى أنه علة للحكم بمثاله قول الحنفية هذه صغيرة فيثبت عليها
 الولاية في النكاح قياسا على الولاية في ما لها فيقول السائل العلة البكارة وهي غير
 موجودة في الصغيرة الثيب فيكون حاصل الفرق منع علة الوصف وادعاء ان العلة
 وصف آخر غير ما ذكره المعال وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعال لان السائل في
 موقف الانكار فسبيل الدفع لا الدعوى فاذا ذكر في الاصل علة أخرى انتصب مدعى
 واعتراض بانه يلزم على هذا ان تكون المعارضة غصبا أيضا لان المعارض سائل واقامة
 الدليل على تقيض المدعى غصب منه لمنصب المعال وأجيب عنه بان المعارضة انما

تكون بعد تمام الدليل أي تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائل بل يكون مذهباً
ابتداءً

(وأما المصحيح في جهان)

الممانعة والمعارضة أما الممانعة وهي منع مقابلة معينة من مقدمات الدليل الذي هو
القياس أمام السند أو بطلونه والسند ما يكون المنع مبنيًا عليه لأن القياس مبني على
مقدمات هي كون الوصف علة ووجود العلة في الأصل والفرع وتحقيق شرائط الدليل
السابقة وتحقيق أوصاف العلة من التأثير وغيره فلا سائل أن يعترض بمنع كل من ذلك
وأقسام الممانعة أربعة

(الأول) أن تقع الممانعة في نفس الحجّة بأن يقول السائل لأنسلم إن ما ذكرته
من الوصف علة أو يصلح للعلة * مثاله قول الشافعية في عدم انعقاد النكاح بشهادة
رجل واحد أن النكاح ليس بمال وكل ما ليس بمال لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال كالحود لأن المال كثر فيه المسامحة فخص في شهادة النساء فيه مع كونها
ذات شبهة لعدم الضبط والاتقان السكامل في النساء للضرورة وأما ما ليس بمال كالنكاح
والحدود فلا يثرفيه المسامحة فليس فيه ضرورة إلى شهادة النساء فنقول الحنفية لأنسلم
أن ما ذكرته في النكاح من عدم المالية له تأثير في عدم صحة شهادة النساء فهو ليس
بعلة ولا يصلح للعلة لأن النكاح مع كونه حقاً من حقوق العباد وليس بمال لا يمنع
من وجود وصف آخر له أثر في إثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو أن النكاح من
جنس ما لا يستقط بالشبهات لأنه لا يعمل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يستقط
بالشبهة لبطل كافي الحدود والنكاح أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي
لا يثبت به المال فلما ثبت المال بشهادة النساء كان ثبوت النكاح بشهادة النساء مع
الرجال أولى

(الثاني) أن تقع الممانعة في وجود الوصف الذي جعله المعال علة في الأصل
بأن يقول السائل المعارض سلّمنا أن العلة ما ذكرته لكن لأنسلم وجودها في الأصل
فموجب المعال باثبات وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله فإن كان
الوصف حسياً فبالحس وإن كان عقلياً فبالعقل وإن كان شريعياً فبالشرع وقد تجتمع
هذه الثلاثة فيما إذا قال في القتل بالثقل أنه قتل عمداً أو في القتل بالثقل أنه قتل

بجوابه ثابت حسنا ولو قيل لا نسلم انه عند يجب ان يكون معلوم عقلا بامارة ولو قيل لا نسلم انه عدواني يجب ان الشرع حرمه فيكون عدوانا * مثاله قول الشافعية في الكلب انه حيوان ينسل الاناء من ولوغه فيما هو فيه سبعا فلا يطهر جلده بالسباغة كالخنزير فيقول المعارض لا نسلم كون الخنزير ينسل الاناء فيما وقع فيه سبعا أو تقع الممانعة في وجود العلة في الفرع بان يقول سألنا ان العلة ماذا كرت لكن لا نسلم وجودها في الفرع * مثاله قول الشافعية في امان العبد للحر بي انه امان من مسلم عاقل فيقبل كتمان الحر المسلم العاقل لان الاسلام والعقل مظهرتان لرعاية مصلحة بذل الامان فيقول المعارض لا نسلم ان العلة هي الاسلام والعقل فقط بل هي الاسلام والعقل واخرية وهي ليست موجودة في الفرع لان الحرية مظنة لفراغ قلبه للنظر في رعاية المصلحة على الوجه الاكمل لعدم اشتغاله بخدمة سيده

(الثالث) وقوع الممانعة في شرائط التعليل بان يمنع شرط من شرائط القياس المتقدمة ولا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل أو في الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه لان الاستدلال أن يقول هذا ليس شرطا عندى كما تقول الشافعية في السلم الخال ان السلم فيه احد عوضي البيع فيثبت السلم حالا ومؤجلا كسمن المبيع فيقال لهم ان من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس ولا نسلم هذا الشرط هنا لان الاصل معدول به عن القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان

(الرابع) أن تقع الممانعة في أوصاف العلة بأن يقال لا نسلم ان هذا الوصف مؤثر * مثاله قول الشافعية في بيع النائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطائر في الهواء فيرد بان الهجز عن التسليم في الاصل وهو بيع الطائر في الهواء كاف مستقل بالتأثير ولا دخل للوصف الذي هو كونه غير مرئي في التأثير واذا فرغ المعارض من الممانعة وظهر له أثر الوصف المدعى أنه علة فلا سبيل له الا الى المعارضة لان العمل المؤثرة تحتل المعارض بحسب الظاهر لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع

(وأما المعارضة)

وهي اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه العمل الدليل بعد تسليم دلياله * وهي قسمان معارضة في الحكم ومعارضة في علة

(أما المعارضة في الحكم)

فهو أن يقيم دليلا على نقيض حكم الفرع المطالب فإن كان دليل المعارض عين دليل المعلن يسمى ما ذكر معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فن جهة اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فن جهة ابطال دليل المعلن لأن الدليل الصحيح لا يقوم على التقيضين ويسمى قلنا أيضا لأن المعارض جعل العلة شاهدة له بعد أن كانت شاهدة عليه * مثاله إذا قال الشافعية مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا هو ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه فالمعالي على سنية التثليث بوصف الركن والمعارض على نقيض هذا الحكم بوصف الركن أيضا * وإن كان دليل المعارض غير دليل المعلن كانت معارضة خاصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليل المعلن بأن يقول السائل للمعلن دليلك وإن دل على مدعائك لكن عندي ما ينفيه * مثاله إذا قال الشافعية المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المنسولات فنقول سلمنا أن القياس على المنسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كسبح اخف

(وأما المعارضة في علة الحكم)

وتسمى معارضة في المقدمة فإن كانت تجعل علة المعلن معلولا والمعلول علة فهي معارضة فيها معنى المناقضة وقلب أيضا وهذه انما تحقق إذا كانت العلة حكما * مثاله قول الشافعية في الاستدلال على أن الاسلام ليس من شرائط الاحضان لأن الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين فجاءوا جلد البكر مائة علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم أن جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح إذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد القلب لم تبق علة المعلن (تنبيه) جميع الاعتراضات الواردة على القياس من جمعها الى المنع والمعارضة لأن غرض المعلن المستدل بالالزام باثبات مدعاه وغرض السائل المعارض عدم الالتزام بمدعاه عن اثباته بدليله والالتزام يكون بصحة مقدماته وسلامته عن المعارض ولولا خشية التطويل لذكرت جميع ما ذكره الأصوليون من الاعتراضات ولكن فيما ذكرناه كفاية للمتدئين

(بحث في الاستحسان)

الاستحسان في اللغة عند النحوي حسنه وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على السبيل الذي يعارض القياس الجلي سواء كان نصا أو اجماعا أو قياسا حقيقيا وانما يسمى استحسانا لاستحسانهم ترك القياس الجلي به فكان هذا مستحسنا وشاع في كتب الأصول أنه إذا أطلق الاستحسان يراد به القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي

(أنواع الاستحسان أربعة)

(الأول) أن يكون بالنص كالأجارة لقوله صلى الله عليه وسلم أعطوا الإجير حقه قبل أن يجتنب عرقه لأن الأمر بأعطاء الإجير دليل على صحة عقد الأجارة والقياس يقتضي عدم صحته لعدم المفقود عليه وقت الأجارة أعني المنفعة وكالمسلم فإن القياس يقتضي عدم جواز له بيع المعلوم عند العقد إلا أنا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيلي معلوم المأجل معلوم

(الثاني) أن يكون بالاجماع كالأستمناع مثل أن يأمر إنسانا ليصنع له خفامثلا بكنهه أو يبين صفته ومقاديره ولا يتركه أجلا ويسلم إليه السراهم أولا يسلم وإن ذكر له أجلا كان مسلما فإن القياس الجلي يقتضي عدم جواز له بيع المعلوم ولكننا تركناه واستحسننا بجوازه بالاجماع لقامل الناس فيه من زمنه صلى الله عليه وسلم إلى زمننا هذا من غير تكبير فإن قلت إن هذا الاجماع معارض للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك بحجاب فإن النص صار مخصوصا قبل الاجماع بالسلم فيجوز في حق هذا الحكم أيضا بالاجماع

(الثالث) أن يكون بالضرورة كستطهير الآواني والآبار والحياض فإن القياس يقتضي عدم تطهيرها إذا تنجست لأنه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر ولا يمكن هصرها حتى تخرج منها النجاسة والذي ينبع من البئر يتنجس بالملاقاة ولأن نزع بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الخوض فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس لضرورة دعوت اليه وهو الخرج المدفوع بالنص وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب

(الرابع) ما استحسن بالقياس الخفي * مثاله طهارة سور سباع الطير كالصقر والباري فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته قياسا على سور سباع البهائم لأن السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كاللحم سباع البهائم فكان سورها نجسا أيضا

فتوالتها من لحم نجس لكننا استحسننا طهارته بالقياس الخفي لان نجاسة سائر سباع
 البهائم كالسبع والكلب لانها تشرب باسائها فيختلط لعابها النجس بالماء أما سباع
 الطيور فتشرب بمنقارها والمظلم طاهر فانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء
 بلاقائه فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة في آلة الشرب
 واعلم ان الحكم المستحسن بالقياس الخفي يصبح اثباته في محل آخر اذا وجد فيه تلك
 العلة لان حكم القياس التعمية والقياس الخفي وان اختلفت باسم الاستحسان فلا يخرج
 عن أن يكون قياسا شرعيا وأما الشبهة الأخر وهي المستحسن بالنص والاجماع
 والضرورة فلا يصح القياس عليها لانها صارت معارضة للقياس ومخالفة له فلا تعدى
 الى شيء آخر ولا خفاء في ان هذه الثلاثة مقبولة على القياس الجلي هو مثال التعمية
 في المستحسن بالقياس الخفي اذا اختلفت البائع والمشتري في الثمن قبيل قبض المبيع
 بان قال البائع بعث الدار بالدين وقال المشتري اشتريتها بألف فالقياس الجلي أن
 لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون منكرا فينبغي أن يسلم المبيع
 الى المشتري ويحلفه على انكاره الزيادة والاستحسان يقتضي تحالفا لهما لان المشتري
 يدعي تسليم المبيع عند احضار ما أقربه من الثمن والبائع ينكره فيكون البائع
 والمشتري مدعين من وجه ومنكرين من وجه فيجب اخلاف عليهما فاذا تحالفا
 فسمح القاضي البيع ووجوب التحالف الثابت بالاستحسان حكم يتعدى الى الوارثين
 فلو مات البائع والمشتري قبل القبض واختلفا وارثا هما تحالفا لقيامهما مقام مورثيهما
 في حقوق العباد ويتعدى أيضا حكم البيع الى الاجارة فاذا اختلف المؤجر والمستأجر
 في الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وفسخ العقد وأما بعد قبض المبيع اذا وقع
 الاختلاف في مقدار الثمن فيجب عين البائع بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
 المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فالمشتري لم يدع على البائع شيئا لان
 للمبيع في يده وثبوت التحالف بالنص على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف
 فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستأجر
 اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه والقياس يقتضي أن يحلف المشتري فقط لانه
 ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع

(واعلم) انهم قسموا القياس الخفي الذي سميناه استحسنانا الى قسمين
 (الاول) ما قوى تأثير علة بان لم يكن فيه فساد خفي وهذا القسم مقدم على

القياس الجلي الذي ضعف أثره لان الاستحسان صار راجحاً عليه فيتمين العمل
بالراجح وترك المرجوح * مثله سرور سباع الطير فانه نجس قياساً على سرور سباع
البهائم وظاهر استحسانا كسرور الآدمي والقياس عليه ضعیفة لانها مخالطة الرطوبة
النجسة بالماء وهي لم توجد في الفرع الذي هو سباع الطير وقد قابله استحسان قوی
الاثر يقتضي طهارة سرورها لانها تشرب بالنهار على سبيل الأكل ثم الابتلاع والنقار
عظام طاهر

(الثاني) ما ظهر حجة وخفي فساد بان يظهر بان في النظر صحة وإذا تأملنا فيه حتى
التأمل علمنا انه فاسد وهذا القسم يقدم عليه القياس الجلي الذي ظهر فساد به وخفي
صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيد قوة فيترجح العمل به على العمل بالاستحسان
وهذا القسم قليل الوجود لا يوجد الا في سبع مسائل * مثله سجدة التلاوة اذا تلاها
المسلم فان السجدة تنادي بالركوع قياساً عندنا لان المقصود من ايجاب هذه السجدة
التعظيم لله تعالى مخالفة للمكبرين من المشركين وهذا القياس فيه فساد ظاهر لانه
يلزم عليه تأدية المأمور به بغيره لان المأمور به السجود وهو منابر للركوع ولان
فيه العمل بالمجاز من غير تحقق الحقيقة وفيه حجة خفية وهي ان سجدة التلاوة
لم تجب قرينة مقصودة وهذا لا يلزم بالنذر كالتطهارة بل المقصود التواضع على قصد
المباداة والاشراط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة وهذا
صريح التعبير عن السجود بالركوع قال تعالى وخر راكعاً أي سقط ساجداً ولا تنادي
بالركوع استحساناً كما هو قول الأئمة الثلاثة لاننا أصدرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
والركوع في الصلاة لا يوجب عن السجود فيها فلا يوجب عن سجدة التلاوة لان فيه
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور بغيره فصحته ظاهرة وفيه فساد خفي وهو جعل
غير المقصود مساوياً للمقصود فصار الأثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع
الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة أولى من
الأثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي المذكور ولنا عبرة في
بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم تناد بالركوع خارج الصلاة لان الركوع خارجها لم
يعرف قرينة والتعظيم انما يكون بما هو قرينة عند الله تعالى واعلم ان تأدية سجدة
التلاوة في الصلاة بالركوع يحتاج الى النية وان المدار في تقديم الاستحسان على القياس
وعكسه على قوة التأثير وضعفه لاعلى الظهور والحق

(حكم الاستصحاب)

(حكمه) انه حجة عندنا وانما به اذا كان أقوى من القياس لان الحنفية يستعملون بالاستصحاب دليل من الأدلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي وما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى من قوله من استحسن فقد شرع فعناه من استحسن فقد صار منزلة أبي ذى ثمر رخصة فقصوده مدح المستحسن وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه كما قاله الشيخ الأكبر في الفتوحات قال الجلي في شرح جمع الجوامع من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبيل نفسه وليس له ذلك اهـ والحق انه لا يتحقق استصحاب مختلف فيه فان أريد به ما وجدته العقل حسنا فلم يقل بثبوته استه وإن أريد به ما أرادته الحنفية فهو حجة عند السكك فليس هو أصلا يصلح للزاع كما قاله صاحب مسلم الثبوت

بحث في استصحاب الحال

هو جعل الحكم الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالتغير فهو ابقاء ما كان على ما كان وسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا للحكم فالسبب فيه للطلب ومضاه السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل شروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه والاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بالسبيل الشرعي ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل على بقاءه أو عدمه مع طلب التزويل بالتأمل والاجتهاد وعدم الظاهر به وقد وقع الخلاف فيه فقال أكثر الشافعية وبعض الحنفية ان الاستصحاب حجة يجب العمل به في كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه اذا لم يوجد دليلا فوجه من الكتاب والسنة واستدلوا بأن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما بقيت الاحكام الشرعية الثابتة بالدليل الشرعي الى الآن بعد وفاته عليه السلام لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الحال وبأن الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل الوضوء والحديث والمساكنة والزوجية اذا ثبت كل منها ووقع الشك في طرياق الضد وقال كثير من الحنفية وبعض الشافعية انه ليس بحجة أصلا لا لاثبات أمر لم يكن ولا لابقاء ما كان لان

حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل * ويجب استدل
به أكثر الشافعية بأن النص يدل على ثبوت الحكم إلى زمان نزول النسخ وعدم
ببطلانه صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل على عدم نزوله والفروع المله كورة ليست
مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والنكاح ونحوها توجب أحكاما
ممتدة إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الاتقاع والوطء فبقاء هذه الأحكام
مستندة إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض وقال أكثر المتأخرين من
الشافعية أنه لا يصلح حجة لإثبات حكم مبتدأ ولا للإلزام على الخصم لأن الظاهر أن
الحكم متى ثبت يبقى وإن كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء * والظاهر يكفي حجة
لإبقاء ما كان على ما كان فهو حجة دافعة للإلزام الخصم عليه وليس حجة في الإثبات
فاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته دافع للورث منه وليس مثبتا لارثه من
غيره لأنك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا وتظهر قاعدة الخلاف
فيما إذا قال الرجل لزوجته إن لم تدخلي الدار اليوم فالت طالق فبقي اليوم ثم اختلف
فالقول قول الزوج عندنا ولا نطابق لأن الزوجة متمسكة باستصحاب الحال لأن الأصل
عدم السقوط فلا يصلح حجة للإثبات والإلزام على الزوج وعند الذي يقول بأنه حجة
القول قول الزوجة لأنه يصلح للإلزام

بحث في الاحتجاج بلا دليل

اعلم أنه لا خلاف في أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه فن قال
حكم الله في هذه الحادثة كذا يطلب منه الدليل * وأما الثاني للحكم فاختلقوا فيه
ف قيل إن نفي العلم عن نفسه فقال لأعلم حكم الله في هذه الحادثة لا يطلب منه الدليل
وإن نفيه مطلقا كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة احتج إلى إقامة الدليل
لأن نفي الحكم حكم كما أن الإثبات حكم قال أصحاب الظواهر لا دليل على معتقده
النفي بل يكفي التمسك بلا دليل لأن الله تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل
بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه الآية * ولأن الأصل في
الأمور النفي فمن نفي الحكم له أن يقتضي بالاستصحاب البراءة الأصلية وقال الجمهور
الاحتجاج بلا دليل ليس بحجة أصلا لافي الإثبات ولأن النفي واحتجوا بقوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم

ان كنتم صادقين أمر النبي عليه السلام بطالب الحقيقة والبرهان على النفي والاثبات
جميعاً أي في دخول المسلمين الجنة والاثبات دخول اليهود والنصارى فيها على حسب
زعم كل من الفريقين وقيل ان الدافئ يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري اما في
الضروري فلا يحتاج اليه

بحث في الاحتجاج بنفي الدليل

ذهب الشافعية الى الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء ما يدل عليه وذلك بان
يبحث المجتهد عن الدليل الذي به يترك الحكم فلم يجده كقول الشافعية للحنفية
قولكم الوتر واجب يستدعي دليلاً على وجوبه وقد بحثنا فلم نجد دليلاً عليه فانتفاء
الدليل يوجب انتفاء الحكم وهو الوجوب قالت الحنفية ان الاحتجاج بانتفاء الدليل
لا يصلح دليلاً لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود فلا يكون انتفاء الدليل دالاً على
انتفاء الحكم الا اذا ثبت بالاجماع ان علة الحكم واحدة فحينئذ يلزم من عدمها عدم
الحكم كما يقال وله المنصوب لا يضمن لأنه ليس بمنصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان
بعلة أخرى للاجماع على ان علة الضمان هو الغصب لا غير والا فقد يوجد دليل آخر
كقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة فإلهها ألا وهي الوتر كما تقدم والاستدلال
بعدم الدليل حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه فاسد عندنا فإنه يوجب الجزم
بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

بحث في الاحتجاج بتعارض الاشباه

هو ابتداء الحكم الاصل في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن
الحققة بكل واحد منهما مثاله قول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لأن من
الغايات ما يدخل في المغبا كقولك حفظت القرآن من أوله الى آخره ومنها لا يدخل
كقوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق بالشك لأن الشك لا يثبت شيئاً
واحتجاج زفر فاسد لانه ترجيح لاحد القياسين بلا دليل لأنه لا يعلم أن المرافق
المتنازع فيها من أي الغايين فان قال أعلم فقد زال الشك وقلنا له الحقها بنظيرها
وان قال لا أعلم فتعد أقرب بالجهل فيقال له لا تجعل جهلك حجة على غيرك

بحث في الاحتجاج بالالهام

اعلم أن الإلهام هو الإلقاء في القلب من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال
بأية ولا أدلة في حجة وهو ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور لأن ما يقع في
قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وإن الشياطين
ليوحين إلى أوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى وأعلم ما توسوس به نفسه فلا
يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان أو النفس لا يكون حجة فلا
يكون الإلهام حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد النظر
والاستدلال بأصول الدين وإذا استدلل على ذلك يكون ذلك اجتهاداً منه لا إلهاماً
وقال بعض الصوفية أنه حجة في حق الأحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فأطعوا جُورُها
وتقواها أي عرفها بالإيقاع في القلب وقوله عليه السلام اتقوا فُراسة المؤمن فإنه
ينظر بنور الله والفُراسة خبر عما يقع في القلب بأنظر في حجة والجعفرية من
الروافض لا حجة لهم سوى الإلهام

بحث في التعارض بين الأدلة

التعارض مأخوذ من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كان الكلام
التعارض يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى
حيث وجهه وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة قال الزركشي اعلم أن
الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصداً لتوسيع
على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام السبيل القاطع عليه اهـ ويقع
التعارض بالنسبة أيضاً لجهلنا بالناسخ والمنسوخ أدلاً بأن يكون الناسخ متأخراً
عن المنسوخ فإذا لم يعرف التاريخ بين المتكسّم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهراً
بينهما والأفلا تعارض في نفس الأمر

والتعارض ينقسم إلى قسمين

الاول تعارض بلا ترجيح وهذا يكون بين الدليلين القطعيين فإذا وقع بين
القطعيين لا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال التقيض وهو لا يكون إلا
بين الظنيين فإذا تعارض القاطعان فإن علم التاريخ يحمل على نسخ المتأخر للتقدم

وتقدم الكلام على النسخ وان جهل التاريخ فان أمكن التخصيص بأحدهما باعتبار الحكم أو المجل أو الزمان يعمل والا يترك العمل بالدليلين لتعارضهما ولا رجحان لأحدهما على الآخر فتساقط لأن العمل بأحدهما على التبيين ترجيح من غير مرجح والتخفيف عما لا وجه له لأن أحدهما منسوخ كما هو الظاهر * مثاله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فان الأول بمرومه يوجب القراءة على المتقدم * والثاني بخصوصه ينفيه فالأيتان تعارضتا فتساقطتا ولا مرجح فوجب المعبر إلى السنة وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام قراءة له

(القسم الثاني في التعارض مع الترجيح)

وذلك بان يقع بين دليلين ظنيين فيتعارضان فلا يمكن اثبات الأحكام بأحدهما إلا بالترجيح

(شروط التعارض أربعة)

(الأول) الاتحاد في المحل لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب المحل في الزوجية والحرمه في امها فلا تعارض في المحلين
(الثاني) اتحاد الوقت فان اختلف وقته فلا تعارض لانه يجوز اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد في وقتين كالحل والحرمه في النهر فانه كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم
(الثالث) أن يكون الحكمان متضادين كالحل والحرمه والنفي والاثبات لانه اذا لم يكن تضاد فلا تعارض كما هو ظاهر
(الرابع) اتحاد النسبة لانه يجوز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين كالحل في الزوجة بالنسبة إلى الزوج والحرمه فيها بالنسبة إلى غيره فلا يسمى هذا تعارضا واعلم ان الشروط الاربعة ترجع إلى أمر واحد هو اتحاد النسبة كما قاله بعض المحققين

(حكم التعارض)

حكمه النسخ ان علم المتقدم والمتأخر وكانا قابلين للنسخ كما تقدم فان وقع بين آيتين

فان علم المتقسم والمتأخر يحصل على نسخ التأخر للمتقسم وان جهل التاريخ والترجيح
ان أمكن والاتساق لنا فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة ان وجدت كما تقدم
في مسألة القراءة خلف الإمام وان وقع التعارض بين السنتين فالسير الى أقوال الصحابة
ان وجدت ثم الى القياس * مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة
السكرت ركعتين كل ركعة بركوع وسجدة وسجدة عائرة رضى الله عنها أنها صلاها
ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجعات فتمت عارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بسنن الصلوات فان في كل ركعة ركوعا وسجدة تسجدتين فان تعارضت السنتان وأقوال الصحابة
رضي الله عنهم والقياس أيضا أول ما يوجد دليل بعد التعارض فيجب تقرير كل شيء على
أماه وأبقاء ما كان على ما كان * مثاله سؤر الجار فانه تعارض الدليل الدال على
طهارته والدال على نجاسته فقد روى انه عليه السلام نهى عن لحوم الجار الاهلية
في يوم غيبه وأصر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي الا حيرات فقال كل من سمين مالك فاباح
له لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لان السؤر يحصل
بمخالطة الألب وهو متواف من اللحم وتعارض أقوال الصحابة فيه فقام ابن عمر
رضي الله عنه سؤر الجار نجس وكان ابن عباس يقول الجار الذي يلفس القوت والتبن
سؤره طاهر والقياسان متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهر القلة
الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه بالابن فيكون نجسا بشجاع التولد
من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون الابن فقل ان الماعز طاهر في الاصل
فلا يتنجس بالتعارض فكان سؤره طاهرا كسرقه واذا استعمله المحدث كان نجسه
ثابتا كما كان قبل استعمال السؤر فوجب ضم التيمم اليه لتحصيل الظهارة قطعا
ولذا التعارض سمى سؤر الجار مشكلا وليس المعنى ان حكمه مجهول بل هو
معاوم وهو وجوب الاستعمال وانقضاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه والترجيح
لما أن يكون من قبل الحجة بان لم يحصل التساوي بين السائلين وذلك بان كان
أحدهما مشهورا والآخر آحادا * مثاله قوله عليه السلام البيعة على المذموم واليمين على
من أنكر فهذا حديث مشهور فلا يعارضه حديث قضاء النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة
وبين لانه خبر واحد فامتنعت المساواة وترجيح الاغلى على الادنى
(واما) أن يكون من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم

الآخرة * مثاله قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة فيما قصده القلب فتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فتفي المؤاخذة في اليمين الغموس لسخوها تحت اللغو لانه اسم السكازم لا فائدة فيه فتعارض ظاهر في دفع التعارض باختلاف الحكم وان المؤاخذة في آية البقرة مطلقة فتصرف الى الكمال وهي العقوبة في الآخرة وفي آية المائدة مقيدة بما هي للدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فتكون المنفية هي المؤاخذة بالكفارة هنا عندنا ودفعه الشافعية بحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب أى عزمه فيشمل الغموس ويميز معنى الآيتين واحدا وهو في الكفارة عن اللغو واثبها على المعقودة والغموس

واما أن يكون المخلص من قبل الحال بأن يعمل احدهما على حالة والآخر على حالة أخرى * مثاله قوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف أى لا تقر بوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أولا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد أى لا تقر بوهن حتى يغتسلن فالقراءة بالتخفيف تقتضي حل القران بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو أقلها والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القران قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهر لكنه يرتفع باختلاف الحائضين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على أكثر المدة لانه انقطاع بيقين لعدم احتمال عود الحيض والقراءة بالتشديد على أقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه يتيقن فلا بد من مؤكدة بجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه كقضى وقت صلاة

واما أن يكون من جهة اختلاف الزمان * مثاله قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانها نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فتعقد بوضع الحمل لان المتأخر ناسخ للمتقدم

(بحث في التعادل)

هو في اللغة التساوي وفي الاصطلاح استواء الداليلين وقد اختلف الأصوليون

على فرض وقوع التعادل في نفس الامر بين السليبي مع تجوز الجتهد عن الترجيح بينهما
وهو موجود دليل آخر فقل ان كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد
منهما وان كان بين قياسين فالتخيير فيهما قبل التحري ويجب عليه التحري فيعمل
بأحدهما لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل
وانما عمل بأحدهما بالتحري لم يجزه نقص ذلك العمل الابتدائي فوجه من الكتاب
أو السنة بان ظهر نص بخلافه يتبين به ان العمل كان باطلا وقالت الشافعية بعمل
الجتهد بأيهما شاء لان أحد القياسين حق عند الله يقيما وكل واحد منهما صحة في حق
العمل أصاب الجتهد أو أخطأ وقيل بتساقطان وإبطال الحكم من موضع آخر

(بحث المرجحات)

اعلم أن الترجيح معناه لغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو بيان الرجحان في
القوة لأحد التعارضين على الآخر وتقديم الراجح على المرجوح وهو المعقول وعليه
انقضاء الاجماع لان الرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال دليل
وبالمرجحات يتخصص من التعارض بين السليبين ولذلك قدم أبو حنيفة رحمه الله
تعالى العمل بقوله صلى الله عليه وسلم استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه
على العمل بحديث شرب العرنيين أبوال ابل فان دليل التحريم مقدم على دليل
الاباحة ومثله ما روى انه عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى عنه أنه رخص
فيه فانا نعلم أنهما قد وجدا في زمانين فالحرم يقاسم على المبيع فيجعل المبيع متقسما
في الزمن فيكون منسوخا فيترجح الدليل المحرم على الدليل المبيع عند التعارض
والدليل الميثب لامر عارض يرجح على الدليل النافي لان الميثب اقرب الى الصديق
من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبنى على الظاهر : مثاله ما روى ان بريرة كانت
مكاثبة لعائشة رضي الله تعالى عنها وكانت في نكاح عبد فلما أدت بدل الكتابة
قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ملكك بضعت فاختراري وقد اختلف في انه
حين خيرها عليه السلام هل بقي زوجها عبدا أم صار حرا فقل ان كان عبدا على
حاله وهو مختار الشافعي رحمه الله تعالى فلا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان
زوجها عبدا وقيل انه كان حرا وهو مختار أي حنيفة حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء
كان زوجها حرا أو عبدا فاتفق الرواة على ان زوجها كان عبدا ووقع الاختلاف في

الحرية المعارضة فالأخبار بكونه عبدا لعدم العلم بالحرية الظاهرة والأخبار بالحرية لا يصح إلا بعد العلم بوجودها من دليل فقدم خبر مثبت استقرية على نافيها (و اعلم) ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع في المثلث والبراد به ما يقتضيه الكتاب والسنة من انحصار النهي والخاص والعام ونحو ذلك * والترجيح فيها يكون بقوة الدلالة كالحكم يرجح على المفسر والمفسر على النص والنهي على الظاهر والتلقي على المشكل والعام يرجح على العام المخصوص كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشروط وقد عارضه قوله تعالى وأحل الله البيع فقدم أبو حنيفة النهي لأنه عام غير مخصوص لأنه قطعي والعام المخصوص ظني وترجح الرواية للحديث باللفظ على الرواية بالمعنى وقد تقدم ذلك عند الكلام على السنة والنهي. يرجح على الاصل لأن دفع المفسدة المستفادة من النهي أهم من جلب المنفعة المستفادة من الاصل ولذا رجحت أئمتنا حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وسلم من تأم عن صلاة أو نسيتها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقها رواه مسلم فيها تعارضا واذا تعارض نصان كان أحدهما موافقا للقياس والآثر مخالفا له يرجح الموافق على المخالف والنسفي يرجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشبهة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الوضوء بحس الله ذكر فانه يرجح على حديث الانتقاض به والترجيح في المسألتين قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين * والترجيح قد يقع في السند وهو الاخبار عن طريق المثلث والترجيح باعتباره يكون في الراوي كالترجيح بفقهه وقوة ضبطه وورعه ويكون في الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآثر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * واعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع يمنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد وترجح القياس عندنا بقوة التأثير بالعلمة * مثال ذلك نكاح الامة مع طول الحرة فانه يجوز عندنا المحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقالت الشافعية لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحت سرة بجامع اوراق الماء مع الغنى عنه وقياسا أقوى لان أثر الطرية في اتساع الحبل الذي هو من النعم أقوى من الرق تشرى بها المحر على العبد والتضييق على الحر والتوسيع على العبد في النكاح المذكور قلب المشروع ونكاح الصغيرة والعقيم جائز اتفاقا مع ان فيه اتلافا لمائه حقيقة وأما رقاق الولد الذي جعله

الشافعي حجة للحجة فهو اتلاف حكيم فهو أولى بالجواز مما فيه الاتلاف المتعقبي
قال الاستاذي رأيا الاجماع فلا تعارض فيه اهـ

المفصل الثاني في الاحكام وما يتعلق بها من الحكم والمحكم
به والمحكوم عليه وفيه أربعة أبواب

(الباب الاول في الحكم)

اعلم ان بعض الاصوليين عرف الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المسكاف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع والمراد بالخطاب ما شوط به أي ما ثبت بالخطاب
وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا الذي هو صفة لفعل المسكاف لان الاصولي
انما يبحث عن أحوال ما ثبت بخطاب الشارع من حيث الثبوت بالدلة لا يقال هذا
التعريف لا يشمل ما ثبت بالسنة والجماع والقياس لانه لا يصدق عليها انها خطاب
الله فلا نقول ان كلا من السنة والجماع والقياس كالمسكاف ويظهر عن خطاب الله
تعالى فالثابت بها ثابت بخطاب الله تعالى وهو معنى كون كل منها دليل الحكم وبما
ذكره يجب ان يقال ان خطاب الله تعالى هو الكلام النفسي ولا اطلاع لما عليه لانه
صفة قائمة بذاته تعالى لان الالفاظ القرآنية والسنية دالة عليه ونظم القرآن وان
كان كاشفا عن كلامه تعالى النفسي لا يسمى كاشفا تاديبا لان الدال كانه المدلول
والخطاب في اللغة توجيه الكلام للفهم ثم أطلق على الكلام الموجه للفهم
في الحال اذا كان المخاطب موجودا أو في المآل اذا كان المخاطب معدوما وطلب الفعل
والترك من المعدوم على تقدير وجوده لا يستلزمها اذ السفة طلب الفعل من المعدوم
حال عدمه والمراد بالمتعلق الماخوذ في التعريف وقوع فعل المسكاف من متعلقاته بمعنى
ان الشخص اذا توجه مستجيبا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا يتعلق بغير
وأما يتعلق بالفعل بمعنى ضرورة المسكاف مشمول النعمة فهذا لا يحصل الا بحد وجوده
مستجيبا لشروط التكليف فهو حادث والمراد بالفعل ما هو أهم من فعل القلب
والجوارح فدخل نحو وجوب الايمان وقولهم الاجماع حجة ليس بحكم الا اذا أول
بان العمل بمقتضاه واجب لانه يكون حينئذ متعلقا بفعل المسكاف فخرج بقوله المتعلق
بفعل المسكاف خطاب الله تعالى المتعلق بذاته تعالى كقوله شهد الله انه لا اله الا هو

وخطابه المتعلق بأفعال العباد من حيث انطلق كقوله تعالى والله سميع عليم واما من
 فافعال العباد اثنى ما يشاهد من الحركات والسكنات المتصلة بالمصدر مخلوقة لله تعالى
 أما المصدر نفسه الذي هو الابدان والايقاع فهو أمر اعتباري وهو تعالى القدر بالمقاييس
 فلا يتعلق به الخلق لكونه ليس أمر وجودي ولا يتعلق به التكليف أيضا وهذا معنى
 قولهم المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر وإضافة فعل للمكلف للجنس والمكلف
 هو البالغ العاقل وتخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به خطاب التكليف وما يتوهم
 تعلقه بنفس الصبي والمجنون إنما هو متعلق بفعل وليهما وأورد على التعريف أفعال
 الصبي من مندوبة صلاته وصحة بيده وجوب الحقوق المالية في ذمته أولا وإن كان
 يؤدي الولي عنه وهي ليست متعلقة بفعل المكلف والجواب ما ذكر في كتب الشافعية
 من أنه لا خطاب للصبي فليست صلاته مندوبة وإنما الولي تحريره على الصلاة للاعتقاد
 لا للثواب وللولي الثواب وعليه إذا الحقوق من مال الصبي والصحة أمر عيني لا شرعي
 وهذا الجواب غير قوي لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للأحاديث
 المشهورة غصدي على صلاته تعريف المنسوب فلا مجال لمنع مندوبة صلاته وقصور
 الخطاب النبوي بإصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب
 حكما يقال هذا تحكم فظاهر لا يلتفت إليه والحقوق المالية إذا لم تجب على الصبي كان
 الأخذ من ماله ظاهرا فالحقوق المالية كضمان بدل التلفات تجب في ماله والمراد بصحة
 بيده أن يسهه نافذ بأذن الولي وهذا حكم شرعي فالحق ما قاله صدر الشريعة في تعريف
 الحكم من أنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد وقوله بالاقتضاء أو التأخير المراد بالاقتضاء
 طلب مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو المنع أو طلب الترك مع المنع
 من الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة ومعنى التأخير إباحة الفعل والترك
 وأعلم أنهم جمعوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم ومرة الوجوب والحرمة
 نظرا إلى أن الوجوب والحرمة أثنان لهما من إطلاق المسبب على السبب وأعلم أن
 الوضع لم يتعلق بطلب أو ترك بل هو خطاب الله المتعلق بكون الشيء ركنا أو هالة
 أو سببا أو شرطا أو مانعا فهو داخل في جنس الخطاب

(و حقيقة الوضع) خطاب الله المتعلق بفعل العبد لا بالاقتضاء والتأخير سمي بذلك
 لأنه شيء وضعه الله في شرائعه لإضافة الحكم إليه لتعرف به الأحكام تسهيلا علينا
 والفرق بين الوضع والتكليف أن الوضع هو الحكم على الوصف بكونه سببا أو شرطا

أو مانما وخطاب التكليف طلب أداء ما تقرره بالاسباب والشروط والموانع وأنه لا يتوقف
الوضع على العلم والباوع فإن القتل سبب للضمان وإن حسم من الصبي أو المجنون
والوضوء شرط للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي والتجاسة مانعة للصلاة بالنسبة اليهما
(تفريه) ذهب بعض الأصوليين وإنهم صاحب جمع الجوامع إلى أن خطاب
الوضع لا يسمى حكما عندنا اصطلاحا لأن الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب
الوضع لم يتعلق بالفعل بل بكون الشيء سببا أو شرطا الخ وكون الشيء سببا أو شرطا
ليس فصلا قطعا وذهب بعضهم كابن الخطاب إلى أنه يسمى حكما فزاد في تعريف
الحكم فبدأ جعله شاملا له وجعل المتعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه ومن كونه
سببا أو شرطا للفعل لأن الخطاب المتعلق بكون كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ
كون الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا وجعل الظهارة شرطا لصحة
البيع يرجع إلى تجوز الانتفاع بالبيع عندها وتحريره عند عدمها

الحكم ينقسم إلى نوعين تسكليفي ووضعي

الحكم التسكليفي أنواعه عندنا سبعة

(الاول) الفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي لاشبهه فيه كقراءة القرآن
في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن واستحق تاركه تركا كايا بلا
عذر العقاب وهذا التعريف لا يرد عليه بعض الباحات الثابتة بدليل قطعي لاشبهه فيه
كقوله تعالى فسكاتوبهم ان هلمهم فيهم خيرا م مثاله الايمان والصلاة والزكاة والصوم
والحج (وحكمه) ان منكره كافر وتاركه بلا عذر فاسق

(الثاني) الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وقراءة
الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد فصدقة الفطر ثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا
عن كل من وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاع من شعير والاضحية بقوله عليه
السلام من وجه سعة ولم يوضح فلا يقر بن مسجدنا فان مثل هذا الوعيد لا يكون بترك
غير الواجب وأما قوله عليه السلام نھوا فانها سنة أبيكم ابراهيم فهو يفيد الوجوب لأن
قوله نھوا أمر وهو للوجوب وقوله فانها سنة أبيكم أي طريقتة فالسنة هي الطريقة
المسلوكة في الدين وقراءة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
ويكثر عند الحنفية اطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب على ما ثبت بدليل قطعي

كشوفهم الوتر فرض وتسهيل الأركان فرض ويسميونه فرضاً عملياً أي يلزم جهده لا علمياً
يلزم استفادته وكشوفهم الصلاة واجبه الزكاة واجبه ﴿حكمه﴾ أن يجيب إقامته كإقامة
الفرض ولا ينكسر بإحصائه ويفسق تاركه إذا تركه استغناءً بقدر الأحاد بأن لا يرى
العمل بها أما إذا تركه لعجزه أذكر اجتهاده إليه بأن قال هذا الظاهر فيجب أو ضعيف فلا
يفسق به وجبات الشافعية الفرض والواجب مترادفين لأن الفرض لغة هو التقدير سواء
كان متطوعاً به أو مظلوماً وقالوا الواجب ما يمسح فاعله ويفسق تاركه سواء كان التمسك من
بعض الوجوه كإتيان الواجب الموسع كالصلاة إذا تركها في أول وقتها وأتي بها في أثناء
الوقت والواجب المغير كحتمال الكفارة إذا ترك إحداها فقد ترك ما يصدق عليه أنه
واجب مع أنه لا ذم عليه إذا أتى بغيره والواجب على الكفاية كصلاة الجنائز إذا تركها
وفعلها بغيره فقد صدق عليه أنه ترك الواجب عليه ولا يثم أي كان التمسك من كل الوجوه
كالواجب على العين مثل الصلوات الخمس فمن ترك إحدى الصلوات الخمس فإنه ملصوم
سواء وافقه غيره أم لا فلا يجب اعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كصلاة الكفارة
وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كحصول الجنائز
وقد يكون محتماً كالصلاة وباعتبار الوقت قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً
كالصوم

﴿الثالث المنسوب﴾ وهو ما يمسح فاعله ولا يثم تاركه وهو ما قبله عليه السلام
مرة وتركه أخرى كالعبادة باليمين في غسل اليدين في الوضوء وفي لبس النعل ويقال
للمندوب مريض فيه ومستحب ونفل وتطوع وإحسان وسنة وقيل لا يقال له سنة إلا
إذا دأب عليه الشارع والسنة وهي الطريقة المساوكة في الدين التي يطلب المكلف
بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب والسنة عند الإطلاق قد تقع على سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وقال الشافعي رحمه الله لفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل إلا على
سنة صلى الله عليه وسلم والسنة نوعان سنة هدى وهي التي رآها عليها النبي صلى
الله عليه وسلم تعبداً مع التارك مرة أو مرتين بالأعراس أو لم يترك أصلاً لكنه لم ينكر على
التارك ﴿مشاهداً للجماعة والأذان والإقامة﴾ ﴿حكمها﴾ أن تاركها يستوجب اللوم والعقاب
﴿وسنة زوائد وهي التي لا تصدر منه عليه السلام على وجه العبادة بل على وجه العادة كلباسه
وقيامه وقعوده وتطويل أركان الصلاة﴾ ﴿حكمها﴾ أن أخذها حسن وتاركها لا

يستوجب إساءة وكرهه و يشاب أفعالها على نية اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
 في الرابع المحرم في وهو ما يندم فاعله ويمسح تاركه ويقال له المحذور والمعصية
 والذنب والزجور عنه والمنع عنه والتبعية عليه والتبعية وهو ما ثبت به دليل قطعي لاشبهة فيه
 وهو إباحة شرب الخمر وأكل الميتة وإباحة الفروج ككل مال الغنم

في الخامس المكروه تحريمها في وهو ما ثبت به دليل ظني ككل الضرب وترك صلاة
 الوتر وحكمه أنه يتم فاعله ويمسح تاركه

في السادس المكروه تنزيها في وهو ما مسح تاركه ولا يتم على فعله وهو ما كان
 تركه أولى من فعله به مثاله لطم الوجه بالماء في الوضوء

في السابع المباح في وهو ما لا يتصل بك من فعله وتركه ثواب ولا عقاب وقيل
 هو ما لا يندم على فعله ولا على تركه ويقال له الحلال والباحث وعند الشافعية الأحكام
 التكليفية خمسة وهي الإيجاب والتعريض والكره والنسب والإباحة قال بعض
 المحققين وتسمية خمسة تكليفية تغليب لانه لا تكليف في الإباحة لأن التكليف الزام
 مافيه كافة وشئنة ولا الزام في الإباحة ولا الزام أيضا في النسب والكرهية التزجيه عند
 الجمهور وحيتث تكون الأقسام التكليفية أربعة فعلى تفسير التكليف بالزام مافيه
 كافة لا يكون المنسوب مكافأه لأن المكاف ليس ملزوما به فيجوز تركه وكذا المباح
 لانه لا الزام فيه وعلى تفسيره بطلب مافيه كافة يكون المنسوب مكافأه بمعنى أن المكاف
 مطلوب بما فيه كافة فإن قيل هل تعدون الإباحة من الشرع قلنا نعم هي معسودة
 منه على تأويل أن الشرع وارد بها وتنقسم الأحكام التكليفية التي شرعها الله تعالى
 لعباده إلى عزمة ورضية أما العزيمة فهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعتدال المباد
 سواء كان متعلقا بالفعل كالأموارات أو بالتترك كالتحرمات وهي أربعة أنواع

في الأول في الفرض ويدخل ترك المنهي عنه إن كان الدليل قطعيا كترك الزنا
 وشرب الخمر لأن ترك ذلك فرض فيدخل فيه إخراج من حيث التترك

في الثاني في الواجب ويدخل فيه المكروه تحريما من حيث التترك لأن ترك
 المنهي عنه إن كان الدليل ظاهريا واجب كترك أكل الضب وترك لعب الشطرنج

في الثالث في السنة في الرابع النفل في وهو ما يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه قال النسي
 في شرحه على المنار وقيل إن النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان ما يمكن
 في العزيمة وهي القرينة فلنا ذلك في قصد الادعاء في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر

العزائم اهـ والمراد بالعزيمة ما يقترب عليه اجزاء من العزائم فليس المباح منها والمكروه
تزيها أدخله بعضهم في المباح وأدخل بعضهم المباح في المنفل وأدخل صاحب قرار الاقيار
المكروه تزيها من حيث الترك في السنة قائلا ان ترك المكروه تزيها صفة اهـ والقرآن
خص العزيمة بالواجب والمنسوب قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزائم فان العزم
هو الطلب المؤكد فيه

(وأما الرخصة)

وهي بضم الراء وسكون اخاء وتحرريكها معناه لفظة السهولة مطلقا واصطلاحا
السهولة في الحكم المتغير اليه لتغير مع قيام السبب للحكم الاصل المتغير * وقيل هو
ما وسع المكلف فعله بفرض مع قيام المحرم * وقيل الحكم ان ثبت على خلاف الدليل
لتغير فرضه والا فعزيمة وقيل ان الرخصة اسم لما تغير عن الاصل الاصل الى تخفيف
ويصير زفيا وقوسمة على أصحاب الاعتناء به واعلم ان المتغير في الحكم هو تعلقه لان الحكم
الذي هو خطاب الله أي كلامه النفسي القاسم لا يتغير فيه طالعني ان الحكم ان انقطع
تعلقه على وجه الصعوبة وثبت على وجه السهولة فهو الرخصة وهي أربعة أنواع

(الأول) ما عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخنة وحكم المحرم قائم وهو
الحرمة * مثاله ترخص من أكره مما يخاف على نفسه بالقتل أو على عضو منه بالقطع
على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص له اجراء قول الكفر على لسانه وقلبه مطمئن
بالايمان لان حقه في نفسه يفوت بالامتناع فالامتناع من اجراء كلمة الكفر عزيمة
فلو صبر حتى قتل كان مأجورا وفي الاقدام لا يفوت حقه تعالى لقيام الركن الاصل
وهو التصديق بالتعاليم فالحكم الاصل وهو حرمة الكفر ثم أبدا لقيام السبب المحرم
وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان ولا يلزم من سقوط المؤاخنة ثبوت الاباحة
وسقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان العفو لا يصير الكبيرة مباحة وترخص
الاftطار في رمضان للحائم اذا أكره عليه فانه يباح له الاftطار مع ان المحرم وهو شهيد
رمضان والحكم الاصل وهو الحرمة موجودان وحق الله لا يفوت لامكان تداركه
بالقضاء وكذلك اذا أكره على اتلاف مال الغير فانه يرخص له ذلك مع ان المحرم
وهو ملك الغير والحرمة وهي اتلاف مال الغير قائمان لان حقه يفوت ولا يمكن تداركه
وحق الغير يمكن تداركه بضممان المثل أو القيمة واذا ترك الخائف على نفسه الاصل

بالمعروف جاز له ذلك بشرط أن يكون كثر ما لذلك عليه مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر بالمعروف مع حرمة ترك الأمر بالمعروف موجودان لأن حقيقة رتب رأسا وحق الله تعالى باقي بانقضاء حرمة الترك وهذا القسم الرخصة فيه أكمل لأن المحرمة وسببها قائمان

(حكمه) ان الأخذ بالعزيمة أولى مطلقا لبقاء المحرم والمحرمة حتى لو تضمن ما أكره به واستنعى عنها هو الرخصة وقتل كان شهيدا لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وقدرى أن مصلحة الكذاب أسنة رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا غفلة وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال إنما أنا أجمع فأعاد عليه تكررا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي عليه السلام فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهينئله (في الثاني) ما هو مل متاملة المباح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب إلى زمان زوال العذر فقام اتصال بالسبب مانع منه أن يعمل بحكمه وهو وجود العذر بمثاله افطار المسافر والمريض في رمضان فقد رخص لهما الفطر مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر الثابت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتراخي حكمه وهو وجوب أداء الصوم وحرمة الافطار في حقهما إلى ادراك عدة من أيام آخر وقيام السبب الموجب صبح اداؤهما لو صاموا وتراخي الحكم لم يلزمهما الأمر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من أيام آخر لأن مجرد ترك الواجب لعذر وإن كان رافعا للزم لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية بخلاف المكروه على الافطار في رمضان إذا أفطار ومات قبل ادراك زمان القضاء فإنه يلزمه الوصية بالفدية وهذا النوع أقل من الأول لأن كمال الرخصة لكمال العزيمة فإذا كان الحكم الأصلي ثابتا مع السبب كانت جهة العزيمة أقوى عما إذا كان الحكم متراخيا عن السبب

(حكم هذا النوع)

ان الأخذ بالعزيمة أولى إذا لم يضعفه الصوم فالصوم في السفر أفضل من الافطار والافطار أفضل من الصوم في السفر إذا ضعف عن الصوم أوفات منه أمر أهم كالجهد وإن خاف

أطلقنا على نفسه يازمه الفطر لأنه لو صبر وصام غلبت كان قتيل الصوم وهو المباشرة
 تقتل الصوم فيصير قاتلاً نفسه فيأثم لأنه يجب عليه الاستمرار من قتل نفسه بخلاف
 ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فإنه يثاب لأن القتل مضاف إلى الظالم
 وبصيرة أظهر الطاعة لله تعالى وذلك عمل المجاهدين وأعلم أن النوع الأول والثاني
 هو ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة لأن الرخصة الحقيقية هي التي تكون العزيمة
 المقابلة لها ثابتة معدومة لا بها في الشريعة وهذا ظاهر في النوعين المتقدمين. والنوع
 الأول أثبت وأقوى من النوع الثاني في صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة

(النوع الثالث)

ما سقط عنا ولم يشرع في حقنا مما كان في الشرائع السابقة كالأعمال الشاقة كقتل
 النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة وعدم جهوز صلاتهم في غير المسجد وعدم
 التطهير بغير الماء وكون الزكاة ربح أموالهم وفرض التوبة إذا أصابه نجاسة واحراق
 الفنائم ولما كانت هذه الأشياء واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تخفيفاً وتيسيراً بالنسبة
 لغيرها شابهت الرخصة فسميت رخصة مجازاً لأن الحكم الأصلي وهو العزيمة
 وسببها معدومان في حقنا لأن ذلك لم يشرع أصلاً في حقنا وكان القياس في ذلك أن
 يسحب نسخاً

(حكم هذا النوع)

نحن إذا عملناه أحياناً أئمننا وهو تبنا

(النوع الرابع)

ما سقط عن العباد بانزاج سببه من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
 مع كون الساقط مشروعاً في بعض الاوقات فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم
 وسقط الوجوب أصلاً كانت الرخصة مجازاً لأن العزيمة لم تكن في مقابلتها ومن حيث
 ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير محل الرخصة كان مشبهاً بحقيقة الرخصة
 حتى كان ثبوته في غير ذلك المحل عزيمة له وإن لم يكن في محله بخلاف النوع
 الثالث لأن الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعاً في حقنا بوجه من الوجوه فكان

في غابة البعد عن حقيقة الرخصة * مثلاً سقوط اتمام الصلاة الرباعية في السفر
فيسقط الركعتين منها رخصة اسقاط عندنا لا يجوز العمل بعز عنها فليس له أن يحملها
أرباعاً لقوله عليه السلام المقيم الصلاة في السفر كالمقيم في الغنم فيزال الشمس
سبب سقوط اتمام الظهر في السفر لأن اتمام لم يشرع للمسافر فليس في مقابلته
عزيمة غير أن اتمام مشروع في غير موضع الرخصة وهو حالة الإقامة فالسبب لم يبق
في حق المسافر وجباً الا ركعتين فكانت الاخرى ان فلا حتى لو لم يقم القعدة الاولى
فثبت صلاته والقصر سمي رخصة مجازاً لأن الرخصة المجازية هي عزيمة حقيقة
لأنه مشروع ابتداءً بأبواب الشارع ولهذا رد صاحب فتح القدير على من ينقل
اختلاف المشايخ في كون قصر المسافر رخصة أو عزيمة بان من قال رخصة هي رخصة
الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجازاً ولا يخفى ان الرخصة إنما هو الساقط
من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير * وعند الشافعية
القصر رخصة ترفية والعزيمة هي الاربع فلا قصر عندهم الآن يختار العبد القصر
كالا فطر الآن يختار الفطر ومثله سقوط حزمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لان
من اضطر الى تناول الميتة أو شرب الخمر خرف اهلاكه على نفسه من الجوع أو العطش
أو الكره على ذلك يباح له تناول ولا يسهه الامتناع حتى لو حصر حتى مات أو قتل أم
لأن الحرمة ساقطة * أما كل الميتة فلقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال إنها محرمة في حالة الاختيار
مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من أكره وقابه عظمى
بالإيمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحه * قلت انه استثناء من الغضب إذ
التقدير من كفر بالله من بعده إيمانه فعليه غضب من الله الا من أكره فاستفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل * وقال بعض العلماء وهو رواية عن أبي يوسف والشافعي
لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤخذ بها كافي الا كراه على الكفر مستلزمين بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة
على قيام الحرمة الا أنه تعالى رفع المؤاخذه عليه * والجواب أن اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحه باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون باعتبار ما يقع من تناول
القدر الزائد على قدر الحاجة ومن ابتلى بحالة الحمصة يسهر عليه رعاية ذلك وإما في
شرب الخمر فلا نحرمتها لصيانة عقله عن الزوال فاذا خاف بترك شر بها فوات نفسه

لم يستقم صيانة البعض بفوات السكك فسقطت الحرمة وتوجب الرخصة التي هي أكل الميتة وشرب الخمر لدفع الهلاك كما كل الخبز وشرب الماء

(تنبية) قيل للشارع في الرخص حكم من كونها وجوباً أو نهيّاً أو إباحة وهو من الأحكام التكميلية وكونها مسببة عن عنصر طارئ في حق المكاتب يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو من أحكام الوضع ولا بدع في اجتماعهما في شيء واحد من جهتين فإن إيجاب الجلاء لازماً من أحكام التكليف من وجه وهو ظاهر ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا

(وأما الأحكام الثابتة بخطاب الوضع فهي ثلاثة)

السبب والشرط والممانع وهي متفق عليها عند الأصوليين لأن الحكم الوضعي هو الوصف المتعلق بالحكم التكليفي

(الاول) وهو الحكم على الوصف بكونه سبباً للحكم ومعرفاً له يجعل الله تعالى والسبب لغة ما يمكن التوصل به إلى المقصود وفي الاصطلاح الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمي على كونه معرفاً لحكم شرعي يجعل الزنا سبباً لوجوب الحد لأن الزنا لا يوجب الحد بذاته بل يجعل الشارع ومعنى جعل الشيء سبباً جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عظمه العدم لذاته وتقدم بيان الوصف الظاهر المنضبط في الكلام على الحالة في باب القياس وهو السبب ينقسم إلى وقتي إن كان السبب وقتاً كالزوال لوجوب الصلاة لقوله تعالى أقم الصلاة لذالك الشمس فإن الوقت سبب محض وعلامة على وجوب الصلاة ويسمى ظرفاً عند الحنفية وموحداً عند الشافعية هنا إذا كان الوقت يزعمه عن الواجب المقتضيه فإن لم يزد كوقت الصوم سمي مقياراً عند الحنفية ومضيئاً عند الشافعية وإلى معنى إن لم يكن وقتاً كالامسكار للمعصية لقوله عليه السلام كل مسكر حرام وعلم أن سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة إليه فيقال صلاة العصر وكذلك سبب وجوب الصوم الوقت وهو شهر رمضان وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب وسبب وجوب صدقة الفطر الرأس الذي يقوم بكفايته وإضافتها إلى الفطر مجاز لأنه شرط وسبب وجوب الحج البيت بدليل إضافته إليه وسبب وجوب الطهارة عن الحدث الصلاة وسبب مشروعية المعاملات توقف بقاء العالم لأن بقاء الناس يكون بالتنازل

وهو يحصل بالمالك والمال يحصل بالماء لانت تعاملني الناس بعضهم لبعض الا شياء التي يحتاجون اليها وسبب المكتوبات ما تنسب اليه فبسبب القصاص القتل العمد فيقال عقوبة القتل العمد الفصاحي وهكذا يقال في سبب الرجم الزنا فيعرف السبب باضافة الحكم اليه وهنالك طريقة المتأخرين فرادهم من الاسباب الاسباب الظاهرة وأما المشايخ المتقدمون فيقولون بسبب وجوب العبادة نعم الله علينا فشكرها فلايمان وجب شكرنا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرنا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرنا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرنا لنعمة المال والجميع وجب شكرنا لنعمة البيت فرادهم بالاسباب الحقيقية واعلم ان ما يترتب عليه الحكم اذا كان شياً لا يترك بالعقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة المكتوبة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للمالك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازاً وان لم يكن هو الغرض كالشراء للمالك التمسع فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة فبعض ما يسمى هنا سبباً يسمى في باب القياس علة فالمراد بالسبب ما هو أعم من العلة

(الثاني الشرط) وهو في اللغة العلامة وهو في الاصطلاح هو الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم كالقدرة على تسليم المبيع لصحة البيع أو شرطاً لسبب الحكم كالظاهرة فاتها شرطت لصحة الصلاة لاجل سببها وهو تعظيم الله تعالى لان التعظيم يفقد بفقد الظاهرة وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك وبيانه ان الطول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحضان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها

(أنواع الشرط خمسة)

(الاول) شرط محض وهو اما حقيقي يتوقف عليه الشيء بحكم العقل أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً كالشهود للنكاح أو جعله يعتبره المكلف ويعاني عليه تصرفاته بكامة الشرط نحو ان تزوجت كفاً نطالق والشرط الجعلي يمنع العلية عندنا كما تقدم

(الثاني) شرط في حكم العلة فيضاف الحكم اليه كشمس سود وجود الشرط كما اذا علق رجل طلاق زوجته على دخول الثمار وشهد شهود بالشرط وهو دخول الثمار فاذا رجعوا عن الشهادة بعد قضاء القاضي يضمنون

(الثالث) شرط في حكم السبب وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط ومثاله اذا سجن قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن لان جعل القيد لما كان متقسما على الا باق الذي هو علة التالف كان شرطا في معنى السبب لان العلة ههنا مستقلة لا تضاف الى السبب

(الرابع) شرط اسمي لاحكاما كقول الشرطين اللذين علق عليهما الحكم بمثاله اذا قال لأصراثة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأرل الشرطين بحسب الوجود شرط اسمي لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده

(الخامس) شرط في معنى العلة كالإحصان فانه شرط لوجوب الرجم على الزاني فليس فيه معنى العلية والسببية وقد قالوا انه نفس العلة لان العلة من أقسام الشرط

(مسألة حصول الشرط الشرعي للفعل ليس شرطا

في صحة التكليف به)

اعلم ان أكثر العلماء من الشافعية والحنفية قالوا اذا اعتبر الشارع في صحة شيء شرطا كاعتباره الايمان شرطا لصحة الصلاة وغيرها من العبادات يصح التكليف بها الشيء مع عدم حصول ما اعتبره شرطا قال الكافر مكلف بالصلاة مع عدم حصول شرطها وهو الايمان وكفره لا يكون مانعا من تكليفه بالصلاة لان الكافر يتمكن من الايمان ويفعل ماوجب عليه من الصلاة المشروطة بالايمان كالجنب والمحدث فانهما ما موران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها فيجب عليهما ازالة المانع لتصح منهما فالصلاة مكلف به وهو الصلاة ممكن بالنيات ولا ينافيه الامتناع الوصفي لان قيام الوصف وهو الكفر لا يمنع الامكان الثاني للصلاة والشرطها لان الايمان مقصور للكافر فهو كالكافر القادر على الحركة أو كالتقيد القادر بالفعل على الحركة لكن المانع وهو القيد لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رموح العقائد الباطلة منعه عن صرف القدرة اليه ويرتب على ذلك عقابه على ترك العبادات في

(١٧ - تسهيل الوصول)

الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان وقس سبق بيان تكليف الكافر فيه ببحث الامر * وقال قوم منهم الرازي وأبو حامد الاسفرايني والسرخسي ان حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف لان الكافر لو كلف بالصلاة لاقتضى التكليف إيجاب الصلاة عليه وقت عدم وجود الشرط ومعناها منه لان الصحة من افقة الامر مع ان اعتبار الشارع للإيمان شرطاً في صحتها يقتضي النهي عنها بدونه وعدم صحتها فلا يمكن الامتناع حينئذ لوجود النهي عن فصل الصلاة بدون شرطها وامكان الامتناع لازم للتكليف ولا يمكن الامتناع حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب * ويحاج بان الطساوب الفعل بعد ازالة المانع فالكافر يمكنه الإيمان ويفعل ما وجب عليه من الصلاة ونحوها كما تقدم * قال صاحب فوائح الميراث لا يليق بحال من يدعى الاسلام أن يتفوق بمناظرة فقد ان الشرط الشرعي للتكليف فانه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة وكذا الجنب وأن لا يكون أحد مكلفاً بالحج الا بعد الامران ولا بالصلاة الا بعد التحريمة ولا بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد التبرع في الصوم اهـ

واعلم ان هذه المسألة مفروضة في تكليف الكافر باداء العبادات هل يصح تكليفه بها مع انتفاء شرائها وهو الإيمان الذي هو شرط للنية التي هي شرط لصحة الملامة لا أما غير العبادات فتصح من الكافر لان صحتها لا تتوقف على الإيمان وتقدم الكلام على ذلك ولا خلاف بين العلماء في ان مثل الجنب والمحدث مكلفان بالصلاة

(تنبيه)

الشرط العقلي كقوله الخطاب وعدم الاجاء شرط لصحة التكليف اتفاقاً والشرط الفوري كان دخلت الدار فانت طابق شرط لوقوع الطلاق اتفاقاً

(الثالث المانع)

وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم وعدم السبب * مثال المانع الحكم الابوة فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل المخطئ لما لان كون الاب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه * ومثال المانع النهي يقتضي وجوده حكمة تحصل بحكمة السبب الدين في الزكاة فان حكمة السبب في الغنى بامانة النصاب واساة الفقير من فضل ماله وان لم يتم تركه في المال فضاير يواسي به

الفتير ففقد منع الدين النصاب عن كونه سبباً لأنه مأمور مشغولاً وقد تنقسم ببيان أقسام
المنافع في التنبية ثلاث كور في شروط العلة وقد جعل صاحب جمع الموائع كون الشيء صحيحاً
أو فاسداً من أقسام الحكم الوضعي فتكون أقسام الوضع خمسة ردد ذلك العناء
وابن الحاجب فلم يدرها من أقسام الوضع لأنه يبعد ورود أمر الشارع بالفعل فتكون
الفعل صحيحاً أي موافقاً للأمر أو بالمتأخر أو مخالفاً للأمر لا يحتاج إلى توقيف من
الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي والصحيح
أن كون الشيء صحيحاً أو فاسداً من خطاب الوضع واشتلاف انما هو في الصحة والفساد
المتعلقين بالعبادات وأما الصحة والفساد في المعاملات فهما من أحكام الوضع باتفاق
لأنه لا شك في أن كون المعاملات مستتبعة لشرائها المطلوبة منها شرعاً متوقفت على
توقيف من الشارع فمضى الصحة في المعاملات ترتب المتصور من الفعل عليه كالمثل
والمالك في ترتبها على البيع والشراء المشروع مثلاً هو الصحة وعدم ترتبها على الوجه
المشروع هو الفساد ومضى الصحة في العبادات موافقة للفعل لأمر الشارع على
وجهه يندفع به القضاء

وقيل معنى الصحة موافقة وقوع الفعل الذي يقع تارة موافقاً لأمر الشارع
وتارة مخالفاً له بأن يكون مستتبعاً لما يشترطه من الشرعة والأركان والقاء الموائع
فلا يقع إلا موافقاً للشرع كعقوبة الله تعالى فمنها في سبب ذاتها لا تكون إلا موافقة
لا يسمى صحيحاً ومالا يقع إلا مخالفاً لما شرعه لا يوصف بالبطلان

(مسائل)

(الاولى) في الواجب الخير هو ما تعلق بواحد منهم من أمور معالجة وهو على قسمين
أحدهما لا يجوز الجمع بينها ولا تكون أفرادها محصورة؛ مثله إذا مات الإمام الأعظم
ورجعت جماعة كل منهم فيه استعداد للإمامة باستجماعهم فشرائعهم فانه يجب على الناس
أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نسب زيادة عليه

(الثانية) ما يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون محصورة كخصال الكفارة فإن
الوجوب تعلق بواحد من الأقسام والكسوة والعتق ومع كل ذلك يجوز الاتيان
بالجميع فأن خصال الثلاثة معينة بنوعها لا يشترطها لأن الأوامر الواقعة من الشارع إنما
تتعلق بالزوج وتشترط من المأمور به إنما يكون بعد المشروع فيسه وقوله الثانية

بشخصها كقول الشارع تصدق بهذا الدينار أو أعتق هذا العبد فهو سؤال فرضي وإنما اعتبر في الأمور أن تكون معاوضة لأن تعلق الوجوب بأمر مهم من أمور مبهمة غير واقع لأنه تكليف بالمحال وهو باطل فإيجاب أص من أمور معاوضة جميع وواقع كما في كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين في قوة الأص بالاطعام لأنه وإن كان خبر اللفظ فهو إنشاء معنى فهو في قوة أن يقال فليكفر بالاطعام عشرة مساكين الخ فيفيد إيجابه وقد عطف البكسوة والتحرير عليه فيقتضي إيجابهما أيضا فيكون كل منهما واجبا على البدل فالواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف وهذا مذهبنا وقول الأشاعرة ومنهجهم أنه لا يجوز ما أن يقال بوجوب الجميع أو بوجوب واحد والواحد إما معين أو غير معين لا جائز أن يقال بالاول لأنه لو كان التخيير موجبا للجميع لسكان الأص بإيجاب عتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجبا للجميع وهو محال ولأن الواجب مالا يجوز تركه مع القسوة عليه والأص فيما نحن فيه مختلفه ولا جائز أن يقال أن الواجب واحد معين لأنه خلاف مقتضى التخيير فالواجب مفهوم الواحد اللاتر بين الأمور المعاوضة والتخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو كل واحد من الأمور المعينة فالواجب لم يتعلق بتعيين والتخيير لم يقع في مبهم واللا جائز تركه وهو ترك الكل وهذا باطل فلا يقال الواحد المبهم مجهول يستحيل وقوعه فلا يكاف به لانا لانسلم أنه مجهول بل هو معلوم من حيث أنه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة وإنما يستحيل لو كاف بإيقاع غير معين في الخارج فالواجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة أص كأي صادق على كل واحد منها وهو لا يتحصل إلا في ضمتها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكان قبلي أرجحت عليه أحدها وأجرت ترك أحدها فالمفهوم السكلي لم يخير فيه لأنه لا يجوز تركه والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يقادى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب التخيير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم بل معناه الواجب الذي خير في أفرادها ثم إن هذا المفهوم وهو القدر المشترك بينها معين لأن المشترك فيه معين فالواجب معين فانه دفع الاشكال بأنه يلزم على هذا القول التكليف بغير معين وإما خصوصية كل واحد من الثلاثة فهو خير فيه لا واجب لأن المعنى أن فعلت أي خصلة من هذه الخصال الثلاثة جاز لك ترك

الباقى فليس شيء من هذه الثلاثة موصوفا بالوجوب على التعمين ولا موصوفا بجواز الترك على التعمين بل كل واحد يصلح على البدل ثلثة لهذا وبارة لذلك وليس التخيير بين واجب بهذا المعنى فتمنعنا لان الممتنع هو التخيير بين واجب فمما نصف بالوجوب على التعمين وبين غيره كصلاة الظهر وأكل الخبز وعلى هذا القول ان فعل المكلف الكل ففعل المثاب عليه ثواب الواجب الاعلى لانه لو اقتصر عليه لاثب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه لا ينقصه وان ترك الكل وعوقب عوقب على أدائها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب * وقال الجبائي من المستزلة هو أعم بالجميع ويسقط وجوب الجميع بفعل البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب مثل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات واستعمل بامور منها ان الواجب متعلق به خطاب الشرع بالاجاب وخطاب الشرع انما يتعلق بالعين دون المبرم ولهذا فانه يمنع تعلق الاجاب باحد شخصين لا بعينه فكذلك يمنع تعلق الاجاب بفعل أحد أمرين لا بعينه او عند ذلك يلزم تعلقه بالكل أو ببعض معين * ومنها انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال غير ما كفر به الآخر لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقيين وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجبا

والجواب عن الاول ان تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه انما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب وذن أحد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه

والجواب عن الثانى ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها وقد أتى بما وجب عليه وسقط به الفرض عنه فكأن ما أتى به كل واحد واجبا لأن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها يلزم ما قيل * واحتراض على الجبائي بان فرض موضوع المسألة فى الامر بواحد من أمور معلومة ينافى قوله انه يوجب الكل لان الامر يتعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها فاقاله ممنوع ولو سلم ما قاله من ان الامر يتعلق بكل منها الخ فلا يلزم وجوب الكل لجواز أن يكون وجوبها بدليا كما هو قول الجمهور وحيثئذ يكون الخلاف لفظيا لان على قوله لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الايمان بالجميع والمكلف أن يختار أى واحد منها فهو بعينه منهيب أهل السنة أعقاب القول الاول

وأما قال بوجوب الكل بهذا المعنى فإرا من القول بوجوب واحد منهم لأن العقل لا يدرك فيه معاملة بناء على عقيدته من التحسين والتقبيح والعقل يدرك الأحكام قبل الشرع

وقال بعض الميزلة الواجب واحد منها معين عند الله تعالى منهم عندنا لأن المأمور به يجب أن يكون معلوما للأمر لأنه طالبه ويستحيل طلب الجهول وكل ما يكون معلوما للأمر يلزم أن يكون معيناً عنده فالواجب لا يختلف بالنسبة للمكلفين على هذا القول فإن فعل المكلف المعين عند الله فذلك هو المطلوب وإن فعل غيره منها سقط الواجب لعدم المكاتب لأنه لا اطلاع له على الغيب ورد هذا القول بأنه لا يلزم من وجوب علم الأمر بالأمور به أن يكون معيناً عنده بل يكفي في علمه به أن يكون متميزاً عنده عن غيره لأنه إنما يجب أن يسلمه حسبما أوجبه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والآن لم يكن عالماً بما أوجبه ولا يخفى أن أحد المعينات المهم متميز من حيث تعيين تلك الأمور المعينات التي دار بينها والتخصيص فيها وهذا لا ينافي أنه منهم من جهة عدم تشخصه لأنه إنما يتشخص بتأثير الفاعل به كما هو شأن سائر الأفعال

وقيل الواجب هو ما يفعله المكاتب وإن لم يختلف الواجب باختلاف اختيار المكاتبين فيكون لاختيار المكاتب تأثير في تعيين الواجب من خصال الواجب المخير فمن أتى بالاتفاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب عليه بالاتفاق على الخروج من عبادة الواجب بأي مفهوم منها ورد هذا القول بأن الخروج عما يفعله منها من عبادة الواجب لكونه أحد ما لا يكون له صار واجباً باختياره لا قطعاً باستواء المكاتبين في الواجب عليهم فهو ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال

(تنبيهان)

(الأول) الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الأداء إما في أول الوقت أو وسطه أو آخره بخبري مجزئ قولنا في الواجب المخير أن الواجب ما هذا أو هذا المكاتب مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع كما ذكره الاستدلال

(الثاني) مما يشبه الواجب المخير من حيث أن الحكم فيه يتعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب ما قالوه أن الحكم قد يتعلق بأمور فأكثر على الترتيب فيحرم

الجمع كَأَكْلِ الذِّي وَأَكْلِ المَيْتَةِ فَإِنْ كَادَ مِنْهُمَا يَجُوزُ أَكْلُهُ لَكِنْ يَرَوْنَ أَنَّ أَكْلَ المَيْتَةِ
عِنْدَ الْهَيْزِ عَنْ أَكْلِ غَيْرِهَا الذِّي عَنْ سَجَاتِهِ الْمَذْكُورَةِ فَيُحْرَمُ أَكْلُ المَيْتَةِ مَعَ الْهَيْزِ
عَلَى غَيْرِهَا وَقَدْ يَتَعَلَّقُ لِحُكْمِ بَاسْمِ بْنِ فَأَكْثَرُ عَلَى الْبَسْمِ وَالْمَرَادُ بِالْبَسْمِ قِيَامُ أَحَدٍ
الشَّيْءَيْنِ الْمَسَاوِينَ عَمَّا قَصِدَ مِنْهُمَا مَقَامُ الْآخَرِ فَيُحْرَمُ الْجَمْعُ * مِثْلُهُ تَزْوِجُ الْمَرْأَةِ
مِنْ كَفْرَيْنِ فَإِنْ كَادَ مِنْهُمَا يَجُوزُ التَّزْوِجُ بِهِ بَدَلًا عَنِ الْآخَرِ إِنْ لَمْ تَتَزَوَّجْ بِهِ وَيُحْرَمُ
الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا إِنْ تَزَوَّجَ بِهِمَا مِمَّا أَوْعَدَ تَبَا أَوْ يَبَاحُ الْجَمْعُ كَسْتَرِ الْعَوْرَةِ بَيْنَ قَاتِلَيْنِ فَإِنْ كَادَ
مِنْهُمَا يَجِبُ السُّتْرُ بِهِ بَدَلًا عَنِ الْآخَرِ إِنْ لَمْ تَسْتَرْ بِالْآخَرِ وَيَبَاحُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا إِنْ يَجْعَلُ
أَحَدُهُمَا فَوْقَ الْآخَرِ

(المسألة الثانية في المحرم الخير)

اعلم أنه يجوز تحريم أحد أمرين لأبعينه عندنا خلافا للمعتزلة لأنه لا مانع من
وجود النهي بقوله لا تكلم زيدا أو همرا وقد حرمت عليك كلام أحدهما لأبعينه
ولست أحرم عليك الجمع ولا واحدا بعينه فهذا لو ورد كان معقولا غير محتسب فليس
المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام أحدهما على التبيين لتصريحه بيقينه فلم يبق إلا أن
يكون المحرم أحدهما لأبعينه وكذلك يجوز تحريم أحد أشياء معينة ويكون التحخير
في الترك فلا فصل الأشياء إلا واحدا ولا يصح فعلها كلها مثلا يكون فاعلا للمحرم
فلو قال لزوجاته أحدا كن طالق فلا وطأهن إلا واحدة وله أن يمين أحدها في الطلاق
واحتسب المعتزلة بأن حرف أو إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التحخير ودليله
قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فإن المراد به إنما هو النهي عن الطاعة
نحو واحد منهما لأبى عن أحدهما وهذا بالإجماع

والجواب أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم ولا ينافي ذلك صحتها
عن ظاهرها بالإجماع بسبب مستند الإجماع لأن الإجماع لا بد له من مستند من كتاب
أو سنة وبأنه لم يرد في الآية النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالاس
بواحد منهم من أشياء معينة وبأنه إذا فُجِعَ أحدها فبُحِجَ الباقي واختلف في هذه المسألة
أنما هو في الجواز مع الاتفاق على عدم وقوعه شرعا

(تنبيه) النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كالاس في جميع الأقوال
المتقدمة في مسألة الواجب الخير فالنهي عن واحد من أشياء معينة نحو لا تفعلوا

السكك أو الابن أو البيض يحرم واحدا منها وهو الواحد العاشر بينها في ضمن أي معين منها فإن تركها كلها وقصد الترك الامتناع فإن كانت متساوية يثاب ثواب الواجب بترك أحدها وإن كانت متفاوتة يثاب ثواب الواجب على ترك أشدها وإن فعلها وكانت متساوية يعاقب على فعل أحدها وإن كانت متفاوتة يعاقب على فعل أخفها ولا فرق في ذلك بين ما إذا فعلت مسأورا أو مرتبا وقيل إن فعلها كلها مرتبا يعاقب على فعل آخرها لارتكاب الحرام به دون ما قبله إذ الفرض أن الحرام واحد منها لا يمينه ولا يحصل ذلك إلا بالآخر والمقصود من تحريم أحد الأشياء المعاومة منع الجميع لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجميع والمقصود من إيجاب أحد الأشياء المعاومة في المسألة المقدمة منع أحدها لأن الابن باحدها لا يكون الابن لا يخل بجميعها وذلك بفعل واحد منها أو بفعل الجميع

(المسئلة الثالثة الواحد بالشخص والجهة لا يجوز وجوبه وحرمة

ويجوز في الواحد بالجنس)

أعلم أن الواحد بالشخص باعتبار تحققه خارجا في فرد من أفرادها أما أن تتحد فيه الجهة أو تعدد فإن تعددت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مطلوباً منها عنه مما فذلك مستحيل لأن الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفا محالا في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه فيكون التكييف تكليفا بالنقيضين مثال ذلك ما قاله الشافعية من أن صلاة النافلة المطلقة وهي التي لم تقيد بسبب في الاوقات التي تذكره الصلاة فيها كالصلاة عند طواف الشمس حتى ترتفع قنبر ربح واستوى حتى تزول واصفر أروها حتى تغرب لا تصح في هذه الاوقات فالصلاة التي تقع في هذه الاوقات واحدة بالشخص لأنها موجودة في الخارج وجهتها واحدة وهي كونها صلاة وعندما تصبح صلاة النافلة في الاوقات المكروهة مع الكراهة سواء كان لها سبب كتحية المسجد أولا لأن الكراهة فيها لغني خارج وهو التشبه بعباد الشمس ولا يصح قضاء الفرائض والواجبات القائمة في الاوقات المكروهة فلا شرع في قضاء فريضة في الاوقات المكروهة لم يكن داخلا فيها فلا تنعقد الصلاة عندها لأنها وجبت كاملة فلا تؤدي نافعة وتقدم بيان ذلك وإن تعددت الجهة فهو محل البحث فإن كانت الجهتان متلازمين امتنع تناق

الطلب به مع كونه منها عنه لأن الجهتين المتلازمتين تربعتان إلى جهة واحدة ومضى
حكم بالتلازم كان النهي لأمر داخل حاصل بذات الفعل فيقتضي الفساد لا التحريم
الجهة حيث لا يصوم يوم النحر فإن النهي عنه الأعراض به عن ضيافة الله تعالى
في ذلك اليوم وفيه جهتان متلازمتان مطاقي الصوم والصوم في يوم النحر ولما كان
المطلق في ضمن المقيّد والقيّد نهى عنه نفسه لأن قيده فقط لم يكن أن يتوجه
الطلب لمطلق الصوم والنهي للمقيّد وهو صوم يوم النحر لأنه لا يمكن انفكاكه عنه
لأن النهي عنه نفس الصوم في اليوم لأن الأعراض عن الضيافة حاصل به فلا
يمكن تناول الأمر له لزومه للمنهى عنه إذ لا يستعمل انفكاكه عنه فالتحريم متعلقاً
بالأمر والنهي فلا يمكن المكافاة أفراد الصوم عن صوم يوم النحر لأنه أحد
المتضامين وكذا يقال في الصلاة في الأوقات المكروهة فإن فيها جهتين متلازمتين
مطلق الصلاة والصلاة في تلك الأوقات والجهة الأولى لازمة للجهة الثانية فالمنهى عنه
صلاة في الوقت المكروه لا الوقت والصلاة في الوقت متقدمة تستلزم مطلق الصلاة فلا
يمكن كل تحقق بدون الآخر هذا ما خص مآله بعض محقق الشافعية وهو قالت الحنفية
تصح الصلاة النافلة في الأوقات المنهية ويجب اتعادها ولو أفسدها وجب قضاءها
ويعتقد صوم النحر ويكون فاسداً لأنه مشرّع بأصله لا بوصفه به والفرق أن الصوم
عبادة مقصورة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة
فإن وقتها ظرف لا معيار كما تقدم فكان تعلقه بها تماق المجاورة فالنهي لأمر خارج
عن العبادة وهو الأعراض عن الضيافة في صوم يوم النحر والتشبه بعبادة الشمس
في الصلاة في الأوقات المكروهة

وإن كانت الجهتان لا لزوم بينهما كالصلاة في المكان المنصوب لم يمنع تعلق
الطلب به مع كونه منها عنه لأنه متى حكم بعدم تلازم الجهتين المتلازمين كان النهي لأمر
خارج عن ذات الفعل فلا يقتضي الفساد فالجهتان وهما الصلاة والغصب في الصلاة
في المكان المنصوب منفكتان لا لزوم بينهما لأن كل منهما يمكن وجوده بدون
الآخر فتعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يشغل انفكاكه عن
الآخر وقد اختار المكافاة جميعهما مع إمكان علمه وهذا لا يخرجهما عن حقيقة تقيدهما
الذين هما متعلق الأمر والنهي قالوا أحد الشخص الذي له جهتان لا تلازم بينهما وقع
فيه خلاف بين العلماء فقال الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية يصح التكليف به

وتكون الصلاة في الأرض المنصورة واجبة نظرا لجهة الصلاة للمأمور بها محرمه نظرا
 لجهة الفصب في قال في بها يستحق ثواب الصلاة ومقاب الفصب لان الأمر بالصلاة
 طاب لطاق الصلاة والتقيد لا بد له من دليل والنهي عن الفصب لا يصلح مقيدا الا
 اذا دل على الفساد ولا دلالة هذا لعدم الجهة كما اذا أمر عبده بالخطبة ونهاه عن
 السفر نخط وسافر فانه مطيع في الخطبة عاص في السفر قطعا * وقال القاضي أبو
 بكر السقلاقي والامام الرازي ان الصلاة في الأرض المنصورة ليست تقع مأمورا
 بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بأعمال تطرأ كالجنون
 وغيره ورد هذا القول امام الحرمين فان الاعذار التي تقطع الخطاب عندها محصورة
 في الشرع وهذا ممكن من الفعل في غير المنصوب * فالصير الى سقوط الامر عن
 متمكن من الامتناع بسبب معصية لا بسبب الأصل في الشريعة

(في فائدة) قال السطار رأيت في رحلة الفخر الرازي الى بلاد ما وراء النهر ما صورته
 قال اجترت بطرس فانزلوني في صومعة الفزالي واجتمعوا عندي فقلت لهم انكم اقيمتم
 انتم لكم في قراءة كتاب المستضي وكلم من قصرتي أن يك كرو دليلا من اللاتل التي ذكرها
 الفزالي من أول كتاب المستضي الخ وقرره عندي بعين تقريره من غير أن يضم
 اليه كلاما آخر أجيبا عن ذلك الكلام أصلية مائة دينار جاء في الفهرست من
 أذكيائهم يقال له أمير شاه وتكلموا في مسألة الصلاة في الفزالي المنصورة لظنه أن
 كلام الفزالي فيه قوي فقلت لهم ان كلام الفزالي في هذه المسألة في غاية الضعف
 وذلك أنه قال جوة كونها صلاة فغير جهة كونها غسبا ولما تهايرت الجهتان لم يبعد
 أن يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان
 الصلاة ماهية من كبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات
 وسكنات والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بهد ان كان في حيز آخر والسكون
 عبارة عن الحصول في الحيز الواحد كذا من زمان واحد فالحصل في الحيز جزء
 ماعية الحركة والسكون وهما جزآن من ماهية الصلاة اذا عرف هذا فنقول ان
 اعتبرنا الصلاة في الأرض المنصورة فان جزء ماهيتها الحصول في الحيز وهي الأرض
 ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة في الأرض المنصورة
 محرمة فالفصب والمحرمة هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة
 لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها وشغل ذلك الحيز الذي هو جزء

منها انتهى عنه قيل انهم يريدون الاصل والنهي على الشيء الواحد بما يتوارى واحد وأنه
محال فثبت ان منفعلة الفرائض من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح
والمقرر ان هذا الكلام انقطاع الامر بغيره شاء الله

وقال الامام احمد واكثر المتكلمين وأبو هاشم الجبائي لا تنفع الصلاة في الارض
المقصوبة ولا يستحق الواجب عندها لان المكث في الارض المقصوبة منهى عنه
والصلاة مكنت في الارض بحركة أو سكون ويستحيل وقوع المنهى عنه طاعة لان
هذا يؤدي الى وصف الشيء الواحد بالوجوب والتعريم لان الله تعالى لما نهى عن
الاقامة في المكان المقصوب وأمر بالاقامة الصلاة علمنا ان العمل بالمأمور به هو غير
العمل بالمنهى عنه ولا شك ان اقامته في المكان المقصوب ليست الاقامة بالمأمور بها
في الصلاة ولو كان ذلك لكان الله تعالى آمرا بها ناهيا عنها انما في وقت
واحد في حال واحدة وهذا قد تنزه الله عنه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ريسها
وليس اجتماع الشيء والايمان به في وقت واحد في ريس أحد

والمخرج من المكان المقصوب مع السرفة وسارك أقرب الطرق وأقلها ضررا
مع الندم على الله دخول فيه عازما على ان لا يعود اليه آت بواجب لانه لا يتحقق التوبة
الواجبة عليه الا بما أتى به من الاخذ في الخروج فهو واجب لانه يتوقف عليه
الواجب وهو التوبة بتمام الخروج فتكون المعصية قد انقضت عند الشروع في
الخروج والجهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لانهم الضرر الاشد وهو المكث في
ملك الغير فالخروج عن ملك الغير بقدر الامكان واجب وان تكافأ أدنى الضرر بين
واجب بالنظر الى دفع أعلامها واعلم ان البحث عن حكم الخروج من الارض المقصوبة
بعد الدخول فيها بحث فرعي لا اصولي لانه لا يبحث الاصولي من حيث هو اصولي
عن أسوال أعمال المكلفين من الوجوب والحكمة وغيرهما وإنما يبحث عن أحوال
الدالة على حكم فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الاصل والنهي بعمل واحد من جهة
واحدة كالخروج لانه تكليف محال فكيف الخروج من الارض المقصوبة الوجوب فقط
عند الجهور كما يعلم ذلك من التعرير وشارحه وغيرهما

وقال أبو هاشم من المعتزلة ما أتى به من الخروج حرام لانه شغل لملك الغير بغير
أذنه وهو قبيح فيكون منها عنه كالمكث فيه والتوبة انما تتحقق عند انتهائه وهو
مردود بان المكلف مأمور بالخروج اجماعا وحيث كان يكون مطلقا بغيره فلا كان حراما

نرم انه مطلوب بتركه أيضا فيلزم ان يكون مأمورا بالفعل والترك وهو من التكليف
بالحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة أصل
وقال امام الحرمين هو مأمور بالخروج وبأخذه في الخروج بمقتضى من وجه خاص
ببقائه من وجه لتسببه في المعصية وليس منبها عن الكون في هذه الأرض مع بذل
المجهود في الخروج منها ولما كانت تلك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه فاعتبر
في الخروج جهة معصية وجهة طاعة والاولى لازمة للثانية لان الخروج تابعا يلزمه شغل
ملاك الغير بغير اذنه والشغل المذكور لا يلزمه الخروج تابعا فان قيل يرد على هذا القول
بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الاحتمال ويوجب كون ذلك من
التكليف بالتحال فيحتاج بان ما ذكر انما يرد لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي
فعل النهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل
مأموع منه وليس كذلك انما هي معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة
تفليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرازا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهي
عنه الآن فالفعل مقدور لانه متمكن منه غير ممنوع عنه غير انه استصحبه معيانه
السابق تفليظا ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون من التكليف
بالحال

والواحد بالجنس يجوز فيه اجتماع الحرمة والوجوب بان يكون نوع منه واجبا
ونوع آخر حراما كالسجود لله تعالى والسجود للشمس فانهما نوعان لطلق السجود
الواحد بالجنس مع وجوب الاول وحرمه الثاني اقله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا
للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن

(تنبية) ترجم هذه المسألة صاحب جمع الجوامع بقوله (مسألة مطلق الامر لا
يقنول المكروه اه) والمراد بالمطلق ما عذبت ماهيته باعتباره عدم التقييد فان مقتضى
الامرية الماهية المتعذبة في أي فرد من جزئياتها وكل واحد من جزئياتها لا يكون
الا واحدا بالشخص لانه الموجود في الخارج فكما تتحقق الماهية في المكروه تتحقق
في غيره فاذا كان الفرد الخارجى جهتان بينهما انفساك أمكن توجه الطالب الى الماهية
في ضمن ذلك الفرد من الجهة غير النهي عنها بخلاف ما اذا كانت الجهة واحدة أو
جهتان لا انفساك بينهما كما تقدم بيانه وبخلاف ما اذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى
المعين كالصلاة الواقعة من بكر في المكان المنصوب فانه لا يمكن ان يقال المطلوب

المعامية في ضمن أي فرد وأي فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم ان ذلك البعض واحد بالشخص لانه موجود خارجي لا يتحقق فيه بهتان كما ذكره بعض المحققين

(المسئلة الرابعة في بيان فرض الكفاية)

اعلم ان مناط الفرض وهو ما يفهم على تركه وينقسم الى فرض عين وهو ما قدمه حصوله من ذات معينة كالفرض على النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته كالأضحية والتمجد أو من كل عين أي واحد واحد من المكافين كالصاوات الخمس وصوم رمضان وهو إلى فرض كفاية وهو أمر معني به يطلب الشارع حصوله من المكلف من غير نظر بالاقصالة إلى فاعله فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع لأن الفعل لا يحصل بشون فاعل فيتناول ما هو ديني كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصنائع ولا يتناول فرض العين لانه منظور فيه إلى الفاعل بالذات حيث قصد حصوله من كل واحد من المكافين وهو فرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض لأن السكك بالاتفاق فالزم يكن واجبا عليهم لما أئتموا وهذا قول الجمهور وإنما سقط بفعل البعض لأن مقصود الشارع حصوله وقد حصل كسقوط الدين الذي على حجة باداء بكر الضامن عنه اتفاقا لحصول الفرض به وهو قيل فرض الكفاية واجب على البعض إلا كقاء بحصوله من البعض وأن السكك بتركه لتفويت السكك ما قدمه حصوله من جهة توفى الجلة بان يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم * قال الجمهور أنهم طائفة بتركه أخرى فعلا كانت به تحقيق بالاستبعاد ثم مدار فرض الكفاية من حيث التعلق أو السقوط على الظن فمن ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن لم يظن ان غيره لم يفعله بان ظن ان غيره فعله فلا ثم عليه وبالأولى اذا علم أو لم يظن شيئا أصلا اذا الأصل براءة التهمة وعلى القول بأنه واجب على الكل من ظن ان غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا فاذا شك في أن الغير فعله لا يجب على القول بالوجوب على البعض ويجب على القول بالوجوب على الكل لأنه لما خوطب بالواجب ابتداء لا يسقط عنه إلا اذا ظن فعل الغير بخلافه على القول بالبعض * ويتمين فرض الكفاية بالشرع فيه * قال المدار ويقع غيره من المكافين فلا يجوز رد صبي من الجماعة السلام يستثنى ما اذا حصل المقصود بتمامه يفعل الصبي كعادته على الجائزة وحده الميت فانه يسقط عنه السكك

المسئلة الخامسة جازن الترك ليس بواجب

اعلم ان فعل المكلف الذي انفق سبب وجوبه وطراً العسر بعد ارقيله واستمر
لوقته كالملاة في حالة الحيض ليس بواجب فتكره جائز سواء كان جائز الفعل أيضاً
كفطار المسافر أو كان محتج الغصن كصوم الحائض لان جائز الترك اذا لم يكن غير
واجب بان كان واجبا كان ممتنع الترك لسكن كونه ممتنع الترك باطل لانه قد فرض
انه جائز الترك فيجتمع النفيضان وهو محال ومازوم المحال وهو امتناع الترك محال
فازومه وهو الوجوب محال فثبت نفيه أعني عدم الوجوب وهو الذي يجوز الترك
للاذعان لما منع ينفي الوجوب قطعاً وليس المراد بالجواز هنا استواء الطرفين بل الجواز
بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب به وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على
الحائض والمرضى والمسافر فيكونون مخاطبين به في حالة العسر بمعنى ان ذمهم
مشفولة به لانهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لصومه لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ولأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا
عنه كغرامة المتأخرات فيكون الصوم واجبا في حال السندر مع وجوب الترك
في الحيض وجوازه في غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا
ويكون القضاء بلا مسمى السابق يقال بعض المحققين من الشافعية الحق انها لم تؤمر به
حال الحيض وان القضاء باعسر جديده لقول عائشة رضي الله عنها كنا نؤمر بقضاء
الصوم وهي سيدة الفقهاء فلا كان بالامر الاول لم تقبل تؤمر اهـ وواجب من
طرف الأصوليين القائلين بان جائز الترك ليس بواجب بان شهود الشهر انما يكون
موجبا للصوم عند انتهاء الامداد المانعة من الوجوب والعذر هنا قائم فلذلك امتنع
القول بالوجوب و بان القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على
وجود الوجوب لانه لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجبا على
من نام جميع الوقت لانه غير مكاف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف من لا يقدر
على فهم الخطاب وهذا الخلاف مبني على الخلاف الواقع بين الحنفية والشافعية
في مسألة هي لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في الواجب اليسرى عند
الشافعية فوجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفترقان بخلاف الواجب
المالي كالزكاة فانها عنده واجبة قبل الحول وأداؤها يجب بعد الحول لان المال
شيء يجب في الذمة باليجاب الله تعالى والأداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق والحنفية

قالوا بانفسال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البسني والى والثابت
بخطاب الوضوع وجوب الفعل على التمس والى والثابت بخطاب التكليف ليقام الفعل وهو
وجوب الاداء ولا يخفى أن الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا وانقضاء قبله
بعد الوقت المقدر له شرعا استدراكا لما فات عهدا أو سهوا فمكن من فعله كالمسافر
أو لم يتمكن من فعله شرعا كالحائض أو عقالا كالنوم والعبادة الغير المؤقتة ليست اداء ولا
قضاء لانه لا يوقت مقدر لها وتقدم الكلام على الاداء وانقضائه في بحث الامر فمما
الشاقبة لا يتفصل وجوب الاداء عن الوجوب وقالوا انه لا يلزم من نفي وجوب الاداء
لعذر نفي الوجوب لأن العسر بالعين لا يجب عليه الاداء في حالة العسر مع الحكم
بان الدين واجب عليه وترك الصوم في حال العسر جائز اتفاقا والقضاء بعينه زوال
العذر واجب اتفاقا

(الباب الثاني في بيان الحكم)

أجمع المسلمون على أن الحكم هوالة تعالى ولا خلاف في كون الحكم هو الشرع
بعد البينة وبلوغ الدعوة وأما قبل البينة فقالت الاشعرية لا يتعاق له حكم بافعال
الكافين فلا يجب ايمان ولا يحرم كفر والمعتزلة انما قالوا ان العقل يعرف لبعض
الاحكام الشرعية سواء ورد به شرع أم لا فالعقل عندهم طريق الى العلم به من غير
ورود شرع فالحكم الشرعي عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا فالحسن
الايمان جوزه الشارع وما كان قبيحا عقلا كالكفر منه الشارع فالشرع عندهم
تابع للعقل ولانما يقولون ان الشرع مؤيد لحكم العقل فيما أدركه من حسن القاسية
وقبيحها وقد انفقت المعتزلة والاشعرية على أن العقل يدرك الحسن والقبح
في شيئين

(الأول) ما وافق الطبع وما خالفه فما وافق الطبع كاتخاذ الفرق حسن عند
العقل وما خالفه كاخذه الاموال ظلمنا قبيح عند العقل وما ليس كذلك لم يكن قبيحا
ولا حسنا وقد يهمل عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصاحبة والمفاسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والقبح ما فيه مفسدة

(الثاني) حكمة الكمال والنقص فيكون العلم حسنا من انصف به يدركه العقل
وكون الجهل قبيحا ان انصف به يدركه العقل أيضا من غير افتقار الى ورود شرع

وهل النزاع بينهم كون الفعل متعلق المذبح والنم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة
ف عند الاشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع فما أصح به الشارع حسن
وما همى عنه فبيح * وعند الحنفية والصوفية والمعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع
لكن عند المتأخرين من الحنفية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله تعالى
في العبد بل يصير سببا لاستحقاق الحكم من الحكيم فالحاكم هو الله تعالى
والكاشف هو الشرع فاذا لم يرسل رسلا ولم ينزل حكما فلا حكم فذيقا بترك الاحكام
في زمان الفترة ولهذا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم تبلغه
الدعوة غير مكلف بالايان أيضا ولا يؤخذ بكفره سواء كان في شاطئ الجبل أو في دار
الحرب أو نحو ذلك وعند المعتزلة كل من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى
فاولم يرسل رسلا لو ثبت الاحكام على حسب ما جاءت به الشريعة اختة والمراد بالحكم
في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل * وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل أو
الكف وهذا لا يستدعي خطابا ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع
فان من الحسن والتبجح ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنه ما هو نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لانهما يعرفان بالتأمل
ومنه ما لا يدرك أصلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
شوال * فان قيل أمر الآخرة سبى لا يستقل العقل بأدراكه فكيف يحكم بالثواب
المتوقف على ما لا يدرك بالعقل * يجاب بان العقل واجب عقلا عندهم فلا بد من دار
الجزاء سوى الدنيا وذلك كاف لحكم العقل بالثواب ويمنعون كون مطلق دار الجزاء
سمويا * وبهذا يجاب عن معلوم الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود
الشرع * ويجاب بتسليم ان أمور الآخرة سمعية ويكفى ان فاعل الحسن يستحق
النم في الدنيا وأما ادراك العقل لكون الاول مستحقا للثواب والثاني مستحقا للمذبح
وفاعل القبيح يستحق العقاب الاخرى فقير مسلم

(تنبيه)

حكم العقل باعتبار مدر كاته ينقسم الى خمسة أقسام * الاول الوجوب كقضاء
الدين * الثاني التحريم كالظلم * الثالث النسيب كالأحسان * الرابع الكراهة كنوء
الخلق * الخامس الإباحة كتصرف المالك في ملكه

(مسألة شكر المنعم واجب)

وقع الخلاف في وجوب شكر المنعم فالمعتزلة أوجبوه بالعقل على من لم ينافه
الشرع وخالفهم في ذلك جمهور الأشعرية ومن وافقهم قالوا على تقدير تسليم حكم
العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم لأنه لو وجب لوجب لفائدة والفائدة
أما أن تكون لله تعالى وهو محال لأن الله تعالى منزّه عن ذلك وأما أن تكون
للعباد في الدنيا وهو باطل لأنه لا منفعة للعبيد في الدنيا بالشكر لأنه تعبد ومشقة
عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون فيه فائدة وأما في الآخرة وهو
باطل أيضا لأن أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه أو لفائدة فيكون
عبدًا والعبد قبيح فلا يجب عقلًا * وأجيب عن ذلك بمنع كون العبد لفائدة له في
الشكر لأن فائدته في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب لأن كل عاقل إذا رأى
ما عليه من النعم المتجددة يخطر على باله أن المنعم قد ألزمه بالشكر كما يخطر على بال
من أنعم عليه ملك من الملوك باصناف النعم أنه مطالب له بالشكر والمراد بالشكر
اجتناب المستحبات العقلية والالتزام بالمستحبات العقلية وليس المراد به قول
القائل الحمد لله تعالى * والليل على عدم الوجوب قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
ننبعث رسولاً فاتقاء التعذيب قبل البعث دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب
هو الذي يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً

(مسألة حكم المنافع والمضار)

اعلم أن ما لم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه وقع فيه خلاف فذهب جماعة من
الحنفية والشافعية وجمهور المعتزلة إلى أن الأصل فيه الإباحة حتى يرد الشرع بالتقرير
أو النكير إلى غيره وقال بعض أصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الأصل فيه الحظر حتى
يُرد الشرع مقررًا أو مغيرًا وقال بعض الحنفية والأشعرية الأصل فيه التوقف غير أن
الحنفية يقولون لا بد أن يكون له حكم إما الحرمة بالتحريم الأزل أو الإباحة
ولكننا لا نقف على ذلك بالعقل فتوقف في الجواب لا يخلو عن الحكم بل لعدم
دليل الوقوف وعند الأشعرية لا حكم فيه أصلاً لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن
الله تعالى على لسان صاحب الشرع عليه السلام فاختلاف بيننا وبينه في كيفية

التوقف كما ذكر ذلك النسخ وغيره من علمائنا وحكم المنافع والمضار قبل البعثة من
هو بعثنا المستخرج ان أصل المصارف التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار أي
لا تضرروا أنفسكم ولا تضرروا غيركم فلا يجوز ذلك والأصل في المنافع أصل لقوله تعالى
تعالى لكم مافي الأرض جميعا ذكره في مرض الامتحان ولا يفتن إلا بالباطل وقوله
تعالى قل من سئم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وإذا انتفت
الحرمة ثبتت الإباحة واستدل القائلون بالإباحة بأنه انتفاع بما لا يضر فيه على المالك
وهو الله تعالى قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمنع كالأمتثال بطلب جدار الغير
واحتج القائلون بأن الأصل المنع بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وهذا
خارج عن محل النزاع فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نومه وأما
ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف والنزاع إنما هو في الإعيان التي خلقها
لله لعباده ولم تصرف في ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات والنباتات التي تفيتها الأرض
ولم يفتل دليل على تحريمها لا بدليل عام ولا خاص ولم تكن مما يضر مستعمله بل
مما ينفعه

(الباب الثالث في المحكوم فيه)

ويقال له المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع ولا بد من وجوده
في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل لأن الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود
أصلا فشرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف
بالمستحيل عند الجمهور ومنهم المتأثرية وهو اطلاق سواء كان مستحيلا بالنظر إلى
ذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه لبالنسبة إلى قدرة دون قدرة كالجوع بين الغنيين
مثل السواد والبياض وقلب الحقائق وهو الممتنع عقلا وعادة وهو أقصى مراتب
ما لا يطلق أركان مستحيلا لانتفاء شرط وقوعه وهو تحقق القدرة الحادثة به وإن كان
ممكنا في ذاته ونفس مفهومه (وهو قسمان) أحدهما ما امتنع لكونه لا يتعلق به القدرة
الحادثة أصلا لاعتقاد ولا عادة خلاق الأجسام أما الاستحالة عادة فظاهرة وأما الاستحالة
عقلا فلأنه لو جاز خلقها لسكان الشريكت له تعالى جائزا وبعض المحققين جعل هذا
من الممتنع عادة لاعتقاد لأن جواز خلاق الأجسام في نفسه لا يترتب عليه محال لأن
المكلف حادث فتكليفه بخلاق الأجسام لا يترتب عليه أن يكون مريكا لله تعالى

ولهذا جعل بعض المحققين المستمع لانتفاء شرط الوقوع قسماً واحداً في ثابتهما
 ما المستمع لكونه لا يتعلق به القسمة الحادثة عادة كالطيران في السماء وجعل الجبل
 والشئ من الزمن والاستحيل لا انتفاء شرط وقوعه هو المرتبة الوسطى من مراتب
 ما لا يطاق واستدلوا بأنه لو صح التكليف بالاستحيل لذاته لكان مطلوباً حصوله
 واللازم باطل لأن الاستحيل لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه
 وهو لا يتصور وقوعه لأن تصور ذات المستحيل مع عدم ما يلزم ذاته لذاته من عدم
 الحصول يقتضي أن تكون ذات المستحيل غير ذاته فما يكون ثابتاً هو غير ماهية
 المستحيل لذاته فيلزم قلب الحقائق وهو باطل (وتوضيحه) أنا لو تصورنا أربعاً وليس
 بزوجة وكل ما ليس بزوجة ليس بأربعة فقد تصورنا أربعاً ليست بأربعة فالتصور لنا
 أربعاً وليس بأربعة وهذا باطل فلا يمكن تعقل المستحيل بماهيته لأنه لو تصور تصور
 شيئاً بماهيته تنافي ثبوته والعدم يكن ممتنعاً لذاته واستدل أصحابنا أيضاً على عدم
 جواز التكليف بما لا يطاق بأنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا
 يطيقونه مما لا يتعلق بفسادهم به وما لا يليق بالحكمة منه وهو قبيح لا يجوز صدوره
 عن الحكيم جل شأنه فتكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الأمر من الله
 تعالى لأنه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز أن يقع في نفس الأمر
 من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه تعالى تعالى وقال جمهور الأشاعرة يجوز
 عقلاً التكليف بالمحال مطلقاً ويكون التكليف به للأعلام بأنه معاقب لا محالة لأن له
 تعالى أن يعذب من يشاء وهذا في المستمع لذاته وإن كان التكليف به ممتنعاً لغيره
 ففائدة التكليف الأخذ في المقدمات والأذعان للطاعة لو أمكنه فان قيل إذا كان
 التكليف يعلم أنه لا قدرة له على ما كلف به كيف يأخذ في المقدمات بحجاب بأنه يأخذ في
 المقدمات بناء على تجويز خرق العادة لأن الله خرق العوائد والمراد بالمقدمات في المحال لذاته
 الرضا وتوطين النفس على الامتناع لو أمكنه الاتيان بما كلف به واستدلوا على ذلك
 بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى ولا يخفى أن
 التكليف بشئ الغير حالة عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطاق وأجيب بأن
 كون الفعل مخلوقاً لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقصوراً على الله تعالى بالقدرة
 الكاسية فكل فعل اختياري لا يمتنع مقدور لله تعالى بالقدرة المؤثرة والعبود بالقدرة
 الكاسية فلا يكون تكليفنا بالمحال واستدلوا أيضاً بقوله تعالى ربنا ولا تؤمننا ما لا

ملاقة لنا به سألوه دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً لسكان مندفعاً بنفسه
 ولم تكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة * وأجيب بأن الآية محمولة على سؤال دفع ما فيه
 مشقة على النفس وإن كان مما يطاق * واستدلوا أيضاً بأنه لو لم يصح التكليف بما
 لا يطاق لم يقع وقوعه فإن الله كان أباً جهل بالآيمان وهو تصديق رسوله في جميع
 ما جاء به ومن جهة ما جاء به أن أباً جهل لا يصدق فقد كافه بأن يصدق في أن لا يصدق
 وهو محال لأن تصديقه في الأخبار بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم
 تصديقه في ذلك الأخبار أيضاً لأنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدم
 محال فقد صار أباً جهل مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالآفاق * وأجيب
 بأن أباً جهل لم يكلف إلا بتصديقه ونحوه فكيف في نفسه متصور وقومه إلا أنه من علم
 الله أنهم لا يصدقونه فهو في غير محل النزاع * فإن قيل المحال لا يتصور وجوده فلا
 يتصور طابعه فكيف جاز التكليف به * يجاب بأن طلب المستحيل لا يستلزم الحصول
 صورة له يمكن أن يطلب بواسطة هذا يمكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين السواد
 والبياض أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد
 والبياض أو بطريق النقي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
 والبياض فهذا الطلب الذي أريد تحصيله بين الضدين طلب لأن يوجد ذلك للنقي
 المتصور فالمستحيل لا يمكن تعقله بما هيته بل باعتبار من الاعتبارات * وقال جماعة
 من الأشاعرة منهم الغزالي * وأكثر المعتزلة لا يجوز التكليف بالمحال لذاته والمحال
 لا تنفاه شرط وقوعه المتعاسم لأنه لا فائدة في التكليف به لظهور امتناعه للمكانين
 * ومنع بعضهم وهو الأمامي ومعتزلة بغداد جواز التكليف بالمحال لذاته فقط * ومنع أمام
 الحرمين التكليف بما لا يطاق وهو المحال لذاته والمحال لامتناع شرط وقوعه المتعاسم
 لأن طاب الفعل المحال من الله العالم باستحالة وقوع المطلوب محال لأنه لو كافه بالمحال
 يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرة العباد به فيستحق العقاب بترك ما كلف به وهذا
 لا يليق بالحكيم وما لا يليق بالحكمة سفه فالتكليف به سفه فلا يجوز صدوره عن
 الله تعالى بمقتضى حكمته وفضله * والمعتزلة يمتنعون جواز التكليف بالمحال بناء على أنه
 يجب على الله تعالى ما هو الأصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح
 فيكون واجباً فيكون التكليف ممتنعاً * ولم يمنع أمام الحرمين وغيره ورود هيفه طلب
 الفعل المحال بقصد التحيز ونحوه من غير أن يقصد الأمر إتيان المكلف ما أمر به

وهذا واقع كافي قوله تعالى فأثروا بسورة من مثله فان الأمر فيه للتجربة وإظهار عدم
 قسرتهم على الايمان بما أمروا به لا للتسكين وقوله تعالى قل كونوا حجارة أرحمها
 فانه صيغة طلب لكونهم حجارة أو حديدًا وصدر هذا الكون منهم محال لا قدرة لهم عليه
 فالمراد هاتهم لا طلبه * وأدنى مراتب ما لا يطلق ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع
 لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو لإرادته ذلك أو لاختباره تعالى بعدم وقوعه كإيمان من
 علم الله أنه لا يؤمن مثل فرعون وأبي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد
 اتفق الكل على جوازه عقلا ووقوعه شرعا لان من مات على الكفر بعد عاصيا
 بالاجماع * والممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقمع النزاع في كونه مما يطلق أو مما
 لا يطلق * فذهب جمهور المتأثرية الى انه مما يطلق بالنظر الى امكانه من العبد مع
 قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وإرادته لان العلم تابع للمعلوم والله تعالى انما يريد
 على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذلك المراد فلا امتناع
 في الايمان وذهبت الاشاعرة الى انه مما لا يطلق بالنظر الى امتناعه بتعلق علمه وإرادته
 تعالى بعدمه وبالنظر الى أصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثير لها أصلا وانها غير
 سابقة على الفعل بل معه والتسكين لابد أن يكون مقصدا على الفعل فيكون مقصدا
 على القدرة التي مع الفعل فلا قدرة وقت التسكين للمكلف

واعلم ان الكلام في التسكين بالمحال في مقامين * الاول في جوازه وعدم جوازه
 عقلا وقد تقسم * الثاني في وقوعه فذهب المتأثرية وأكثر الاشاعرة الى عدم وقوع
 التسكين بالمحال لقائه والمحال احدم تعلق القدرة الحادثة به بقسميه المتقدمين * وبعض
 الاشاعرة قال بوقوع التسكين بالمحال الذي لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ولم يمثل
 له قال بعض المحققين ويمكن تمثيله بقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين * قال الزجاج
 أمر واثان يكونوا كذلك بقول سجع اه لان قوله تعالى فقلنا لهم صريح في التسكين
 ولا داعي لصرفه عنه الا عدم التمكن وهو موجود في المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه
 وانما كان ههنا من الممكن عادة لا اعتقاد لان الفرض أن المكلف مخلوق فلا يلزم
 وجود الشريك له تعالى كما تقسم * قال صاحب الجوامع والحق وقوع الممتنع
 بالغير لا بالذات اه ولم يمثل للممتنع لعدم تعلق القدرة الحادثة به وقول صاحب جمع
 الجوامع والحق الخ ليس بحق لان الممتنع بالغير الذي لا تتعلق به القدرة الحادثة لم يقل
 أحد بوقوعه مع كونه ممكنا في ذاته كما قاله السكوري قال الأزهرى نقلا عن شرح

المقتصد ان النزاع في المرتبة الوسطى المتعارفين الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منقطع قطعاً
وهو الظاهر من المواقف أيضاً حيث قال نحن نجوزها وان لم يقع بالاستقراء ويمتنع
العزلة وبه صرح المؤلف انتهى اهـ قال بعض المحققين نقل الخياطي في حاشية العقائد
الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة اهـ وما قاله في الجواب
عن صاحب جمع الجوامع بقوله من حفظ حجة ليس بشافع قوي لما تقدمت واهم ان
قيم التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال ولهذا وافق كثير
من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فمالوا بجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه
ممتنع الوقوع ولذا قال علامونا ان تكليف العاجز من الفعل بالفعل يعد سقياً في
الامر الخلق كالتكليف الاثمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الله تعالى الحكيم لان
حكمة التكليف عندنا هي الابتلاء وانما يتحقق ذلك فيما يفعله السيد باختياره
فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيماتب عليه فاما كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه
كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء
وهو الدليل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها
أي ما تسعه فسرنا فلا يكلفها بما ليس في طاقتها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج لانه لا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق وقوله تعالى يريد الله أن يخفف
عنكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر فهذه الآيات صريحة في نفي التكليف
بما لا يطاق

أنواع المحكوم فيه أربعة

النوع الأول حقوق الله تعالى الخاصة به والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للمباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب
من الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيماً لانه تعالى
يستتره من أن ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الاعتبار باعتبار الخلق الكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى لقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وهي ثمانية
﴿أولها﴾ عبادة خاصة لا يشوبها معنى المؤنة والعقوبة كالايمان وفروعه وهي
الصلاة والزكاة والصوم والحج وانما كملت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو
صحيح بدونها ولان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه تعالى فان قيل ان الصلاة

وتحورها ليست منفعتها عامة فكيف تكون من حقوق الله تعالى ؟ بحسب بيان الصلاة
وتحورها من سائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب وهذا منفعة عامة لكل من
له أهلية التكليف بخلاف وجوب التفة

(ثانيها) عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فانها مشتتة على معنى العبادة لتسميتها
في الشرع صدقة ولكونها طهرة للصائم من اللغو واشتراط النية في أدائها واعتبار صفة
الني فيمن تجب عليه وعدم صحة أدائها من غير المالك حتى لو أداها المكاتب عن
نفسه لا تجوز وتعاق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات فهذا يدل
على انها عبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات
الخالصة فتجب على الصبي والمجنون الفنين في ما لهما عند أبي حنيفة وأبي يوسف
باعتبار معنى المؤنة ويؤديها عنهما وليهما أو الوصي عنهما من ما لهما وقال محمد بن زفر لا تجب
عليهما صدقة الفطر لان معنى العبادة فيها راجع وليس مكففين بالعبادة فان كان الاب
فنيا يجب عليه ولو أداها من ما لهما ضمن ومعنى المؤنة الثقل والكفاية من مآنت
القوم احتملت مؤنتهم وصدقة الفطر مشتتة على معنى المؤنة لان وجوبها على الانسان
بسبب رأس الغير يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة أشار النبي
صلى الله عليه وسلم في قوله أدوا عنكم تؤنون

(ثالثها) مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر لان سببه الارض الدائمة فباعتبار تعلقه
بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار ان
مصرفه الفقراء كصرف الزكاة تحققت معنى العبادة فيه ولما كانت الارض أصلا
والبقاء تابع لما كان معنى المؤنة فيه أصلا ومعنى العبادة تبعا

(رابعها) مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة
وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب النذل لكونها عرضا عن الجهاد عقوبة الا ان
الارض أصل والتمسك من الزراعة تابع لما فكان معنى المؤنة فيها أصلا

(خامسها) حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات لان في أدائها معنى
العبادة لانها تؤدي عما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويؤديها
طوعا من غير ان تستوفى منه كرها والشارع لم يفرض الى المكاف اقامة شيء من
العقوبات على نفسه بل الامام هو الذي يستوفى ذلك جبرا وفي وجوبها معنى العقوبة
لانها لم تجب الا بسبب فعل ممنوع شرعا ارتكبه المكاف ولذلك سميت كفارات

لأنها مستورات للثوب فلا تجب الكفارة على الصبي لأن فعله لا يوجب الجزاء لأنه يستمدى سبق الجناية وهو ليس من أهلها لعدم تكليفه ولا تجب الكفارة على حافر البئر إذا وقع فيه إنسان ومات لأن الكفارة جزاء المباشرة وهي أن يتصل فعله بغيره ويحدث معه التلف لا السبب وهو أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله

(سادسها) عقوبات كاملة كالحدود وهي واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الإمام عبادة لأنه مأثور بأقامتها وهي حد الزنا فإنه شرع لحفظ الانساب وحد السرقة فإنه شرع لحفظ المال وحد الشرب فإنه شرع لحفظ العقل وحد قطاع الطريق فإنه خالص حق الله تعالى لأن سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء الجزاء المطلق ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة الفعل وحد القذف ليس عن حقوق الله تعالى الخاصة بل عما غالب فيه حق الله تعالى على حق العبد كما سيأتي وإنما كانت عقوبة كاملة لأنها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة فيكون الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة

(سابعها) عقوبة قاصرة كحرمان القتال من ميراث المقتول لأن حرمان القتال من الميراث عقوبة مالية ولا شك أنها قاصرة بالنسبة للعقوبة البدنية فالقاتل لم يلحقه بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكة له في تركة المقتول مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة بسبب جنائمه ولما كان الحرمان عقوبة لم يثبت في حق الصبي إذا قتل ممرته عمداً أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالحرمة وهذه العقوبة حق الله تعالى لأنه لا تقع للمقتول فيها

(رابعها) حق قائم بنفسه وجب لله تعالى بذاته من غير أن يتعلق بقيمة العبد شيء يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم فإن الجهاد حق الله تعالى لأعزاز دينه فكان المصاب به خالص حقه لكن أوجب أربعة أخماسه للغنائم منسبة عليهم لأن العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً فلم يكن الخمس حقاً إلزاماً أداه طاعة بل استبقاء لنفسه خاصة وأمر بصرفه

(النوع الثاني حقوق العباد الخاصة)

والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير وكبذل المصوب ومالك المبيع والنحو

النوع الثالث ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد

والأول غالب كحد القذف فإنه مشتق على حقين لأن شرعه يدفع عار الزنا من المذوف
والزجى وهذا حق الله تعالى فلا يسقط بالعفو الآخر وايدعن أن يوسف

(النوع الرابع ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد)

والثاني غالب كالتقصاض فإن فيه حق الله تعالى وإنما يسقط بالشهادتين وحق العبد غالب
لأن وجوبه بطريق المماثلة وإنما يصح العفو عنه

(مسائل)

(الاولى القدرة شرط التكليف اتفاقا)

اعلم ان أهل السنة والاكثرين من غيرهم اتفقوا على ان شرط التكليف القدرة
وهي موجودة قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة لأنها شرط لحصول الفعل اختيارا والشرط
مقدم على المشروط وعند الأشعرية القدرة موجودة مع الفعل لا قبله لأنها متعلقة
بالمقدور كتحقق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بكسر اللام بدون المتعلق بفتحها
محال * ويرد على مآله الأشعرية انه يلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته
ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل لأن قدرته تعالى أزلية اجابها
ومتعلقة في الازل بمقدوره ولو ليست مع المقدور فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولم كان ذلك متمتعاً في القدرة الحادثة لكان متمتعاً في القدرة القديمة أيضا
والقدرة صفة لهاصلية التعلق فلا تستلزم وجود المقدور معها ويرد عليه أيضا ان
الكافر لا يكون مكلفا بالايمان في زمن كفره لأنه غير مقدور له في تلك الحالة ولا
تكاليف بغير المقدور قال في فتح الرجوت الأشعرية لا يخلص له عن القول بالتكاليف
بغير المقدور فان التكليف عنده أيضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة لا تدخل لها
في شيء من الأفعال اهـ وقال السعد في التلويح وقال الأشعرية لا تأثير لقدرة العبد
في أفعاله بل هو مجبور فيها وعليه تكون جميع التكاليف تكاليفا بما لا يطاق وهذا
باطل بالإجماع اهـ والقدرة المتعلقة بالفعل المستجبة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل
بها أو يخاق الله تعالى الفعل عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل قطعا وأعل هذا
مراده الأشعرية * والقدرة التي شرط تقديمها على العبادات هي سلامة الآلات

والاسباب هو العلم ان ملخص ما قلناه بعض المحققين في قدرة العبد و ارادته ان الله تعالى خلق العبد ارادة وقدره وجعل تعالى كل من ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري سببا عاديا لتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل واليجاد هو بيان ذلك ان العبد اذا خطر على باله أس يرتدد أولا فيها اذا كان فعله ملائما له أو تركه هو الملائم فان امتنع ان الفعل ملائم له ومال اليه ميلا مؤثرا كما أخذ في أسباب حصوله وباشرها فاذا تمت ولم يمنعه مانع قهري عن ذلك تعلقت قدرته به وتمت جميع الأسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل فتتعلق ارادة الله تعالى وقدرته بذلك الفعل فيوجد به صريحا على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل لاتتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته فكان فعل العبد الاختياري منسوبا للعبد حقيقة على انه هو السبب في صدوره واجياده وهذا هو السبب ومنسوبا لله حقيقة على سبيل الاجهاد والتأثير فيه واختيار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي وعلى هذا يكون العبد مختارا ان شاء فعل أي كان سببا في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن ترده بين الفعل والترك وعدم جزوعهما يلائمه منهما كان متمكنا من كل منهما فانظرا اليهما معا فيكون مختارا يمكنه ان يكون سببا في ايجاد الفعل فيوجد ويمكنه ان لا يكون سببا في ايجاده فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزي عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم يتسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأمورا بتعصيه بأن كان مأمورا بأن يكون سببا في ايجاده أمر ايجاب جوزي على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقدرته في ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله فساد التكليف والامر والنهي على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لانها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقيحا تارة أخرى وكيف يمكن ان يكون المكلف مجبورا في أفعاله الاختيارية وهو انسان وكل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان ان يكون متحركا بالارادة والاختيار فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض

ظاهر البطلان وإذا أراد الله تعالى أن يصف عبده بالقسرة والارادة ومنه بهما فيتم
 بهما ما يريد خيرا كان أو شرا وان أراد ان يسلبهما منه سلبهما ومع قيام الارادة
 والقسرة بالعبد وصلاحيتهما لان يتعلقا بفعله الاختياري لا يمكن خلق الله تعالى الفعل
 الاختياري منسوبا للعبد بدون أن تتعلق به ارادته وقدرته بل هذا مستحيل
 والمستحيل لا تتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته به وانما كان هذا مستحيلا لان الله
 تعالى جعل تعالى ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري سببا لتعلق ارادة الله تعالى
 وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سببا وهذا سببا ولا شك ان بين السبب
 والسبب نسبة اضافية يستحيل ان تتحقق بدونها فني تحقق هذا التعلق من جانب
 العبد بوصف كونه سببا استحالة ان لا يتحقق السبب واذا لم يتحقق هذا التعلق
 من جانب العبد لم يحصل السبب بوصف كونه سببا هذا السبب الذي لم يتحقق فاذا
 حصل يحصل بسبب آخر واذا سلب الله تعالى من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ليجاد
 الفعل كان العبد مضطرا لا مختارا فلا يكافه الله سبحانه بهذا الفعل ولذا قال الله تعالى
 لا يكاف الله نفسا الا وسعها ويصح ان يقال ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى
 بمعنى أنه تعالى هو الذي جعل باختياره تأثيره صريحا على تعلقها بفعل العبد الاختياري
 وموقوفا على ذلك وهذا هو الذي صرح به الأشعري في كتابه الابانة الذي هو آخر
 مؤلف له في حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة وهو أيضا مراد أهل الجبر ومن هذا
 تعلم أنه لا خلاف لاحد ممن يعتد به من العقلاء في ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى
 في أفعاله الاختيارية ولم يقل أحد منهم بأنها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن أهل الاعتزال
 وهو مراد من قال ان فعل العبد الاختياري يوجد بمجموع القسرة ارادة الله تعالى
 وقدرة العبد على معنى ان مجموعهما هو القوة التامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد
 به كسبا وسببا وتعلق قدرة الله به إيجادا وتأثيرا فلا تكن في جانب الافراط فتجعل
 العبد مجبورا مع انصافه بالقسرة والارادة وان قدرته لا تدخل لها أصلا في إيجاد فعله
 الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله
 الاختياري ولكن كن متوسطا بين جانبي الافراط والتفريط على الوجه السابق فان
 قيل ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف
 يكون مختارا في أفعاله التي تصدر منه بهما وجواب بان العبد ليس مختارا في انصافه
 بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته

بالفعل الاختياري وتعلقهما بالاحتياج الى الخلق واليجاد لانهما يقتضيان حقيقةهما خلقتا
صاحبتين لأن تعلقا بالفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل فإذا تعلقا بأحد
الأمريين لم يكن تعلقهما بخلق جديد بل يكون تعلقهما بقتضى ذاتيهما كما ان الله
تعالى متصف بارادته وقدرته بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار فليس مختارا في
اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من أنه تعالى مختار في تعلقهما بأفعاله وان
أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختيارا على سبيل اليجاد فكذلك العبد
مختار في تعلق ارادته وقدرته بأفعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه
أفعاله اختيارا على طريق التسبب في اليجاد وهو التسبب وان لم يكن مختارا في اتصافه
بارادته وقدرته * فان قيل ان العبد مجبور في الواقع لان ما علم الله تعالى ان يكون
من العبد لابد ان يكون منه طائفة كان ذلك أو معصية شاء ذلك العبد أو لم يشأ
وما علم الله انه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه فالعبد في صدور الافعال
منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى وما تعلق به علم الله تعالى لا يتغيره بحجاب
بان هذا مسلم بحسب الايمان به شرعا لكن هذا لا يقتضي كون العبد مجبورا لان
معنى الجبر سلبه الاختيار فلا يكون العبد مجبورا الا اذا سلب اختياره ومنع من
تمكنه من الفعل والتترك وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى
يكون مجبورا وكل ما يقع من الممكنات أو لا يقع منها فهو مطابق لعلم الله تعالى بدون
ان يكون لتعلق العلم مدخل في اختيار العبد الفاعل وعدم اختياره فكما يعلم الله
صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطرا بدون اختيار شاء أو أبى يعلم صدور
الافعال الاختيارية من العبد مختارا فيها متمكنا من فعلها وتركها فاختيار العبد الفعل
أو التترك يوافق ما في علم الله تعالى * فان قيل قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله
وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه ظاهر في أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله وان
العبد مجبور * بحسب بآن معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله انكم لا تشاؤون
شيأ الا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتم
التي بها تشاؤون وأعمالكم انكم شئتم بها ما تشاؤون وأردتم ما تريدون ولولا ذلك لكانتم
كالبهائم ومعنى قوله ولو شاء ربك ما فعلوه أنه تعالى لو شاء ان يسلبهم الارادة والقدره
على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكان لم يسلبهم ارادة الفعل والقدره عليهم بل تركهم
يتعاونون ما يختارون فلذلك فعلوا اه * وان قيل اذا كانت الافعال كلها مخاوفة لله تعالى

فيها ما هو قبيح فكيف نسب اليه تعالى مع انه منزّه عن القبح * يجاب بأن الحسن
والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات واجبة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد
لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وشاق القبيح ليس بقبيح بل ربما
يترتب على خلقه مصالح * وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى
خلقها لان السكل ملكه فله ان يتصرف فيه على أي وجه أراد ويقبح من العبد
كسبها كما ذكره السعد في التلويح مع زيادة من شرح المواقف

(الطانية لتكليف الالفعل)

اعلم أن العلماء اتفقوا على ان التكليف الواقع يكون بالفعل لأن التكليف انما
يكون بالمقدور والفعل مقدور للمكلف * والمراد بالفعل ما يمكن المكلف من تحصيله
وتتعلق به ارادته وقدرته سواء كان من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من
الكيفيات كالعلم والنظر والانفعالات كالظهور الحاصل للثوب من التطهير * وما هو
أثر لفعل المكلف تلك الرقبة والمتعة فكل منهما أثر لفعل آخر يقال ابتاعه فلكه
ونكحها فلك الثمن بها فالفعل الذي هو مقدمة للمالك والتمتع اختياري وهذا كاف في
كون المالك فعلا اختياريا * قال صاحب كشف الأسرار الأثمار من حكم الامر كما أن
الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى
يحصل الأثمار فان الأثمار لا يحصل بسوته * والسبيل على انه من حكم الامر ان
المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الأثمار يحصل الأثمار بحسب الامر بلا واسطة كالانكسار
عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا فرقة خاسئين وقد حصل الأثمار عقيب
الامر وقد أنبأنا عن الأثمار عقيب الامر في قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام
موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره
فمر فنا ان الأثمار موجب الامر كما أن الانكسار موجب الكسر اهـ * وحينئذ يكون
الفعل شاملا للمعنى الحاصل بالمصدر وهو أثر القدرة كالحركات المشاهدة من القيام والقراءة
ونحوهما في الصلاة لانه من الموجودات قطعاً * وعلى هذا اقتصر أكثر الحققة قائلين ان
المعنى المصدرى الذي هو تعلق القدرة بالمقدور لا يقع عليه التكليف لانه أمر اعتباري
لا وجود له والتكليف انما هو بالامور الوجودية * فان قيل ان الحاصل بالمصدر ليس أسرا
اختياريا * يجاب بان المراد بالاختياري ما يكون حصوله باختيار العبد ولا معنى للتكليف
به الا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وشاملا للمعنى المصدرى الذي هو تعلق القدرة

بالمقدور المعبر عنه بالاجتاد لانه وان كان أمرا اعتباريا لأن وجوده متعلقه بكون وجوده
 له ولا يخفى ان الاجتاد بمعنى جعل القدرة متعلقة بالامر هو أثر الفاعل المختار فهو نسبة بين
 القدرة ومتعلقها الذي هو الفاعل والمنفعل أي القادر والمقدور وهذه النسبة تابعة في
 الحقيقة والوجود لمتعلقها وهو الفاعل والمنفعل اللذان يوجدان خارجا والاجتاد صادر
 عن قدرة العبد وإرادته وكل فعل صادر عن فاعله بسبب حصول إرادته وقدرته يكون
 باختياره فتعلق القدرة بالمقدور وان كان اعتباريا فهو أقرب الى الموجودات الخارجية
 فهو أقرب الى التكليف لما عرفت أنه أثر صادر عن الفاعل باختياره ويوصف بالوجود
 تبعاً لمتعلقه كما تقدم

قال بعض المحققين « ومن الغريب دعوى ان المكاف به هو المقدور وهو الفعل
 الحقيقي مع شمول الفعل المكاف به للكف الذي هو مدلول النهي وهو أمر اعتباري
 لا وجود له في الخارج فلا يدخل في جنس المقولات أصلاً لا في الفعل ولا في التكيف ولو
 جعلنا المقدور المكاف به هو الفعل الحقيقي الذي قال عنه الفلاسفة انه مقوله وعسره
 من الأعراض الموجودة في الخارج لم يكن شيء من الإيمان وفروعه من صلاة وصوم
 وزكاة وحج وغير ذلك مكاف به ولم يكن مدلول النهي وهو التكف أيضاً مكاف به ويلزم أيضاً
 بناء الأحكام الشرعية على ما يقوله الفلاسفة وينكره أهل السنة فان أهل السنة لا يترفعون
 بأن مقولة الفعل بالمعنى الذي قاله الفلاسفة من الأعراض الموجودة في الخارج (والحاصل)
 انه لا شبهة في ان المكاف به أولاً بالذات بالنظر الى الإيمان هو الاعتقاد الجازم المطابق
 من دلائل الذي هو الاذعان والاستسلام القاطع وهو فعل شرعي وتعلق به خطاب
 الشارع مباشرة فقال آمنوا بالله ورسوله فهو المقصود أولاً بالذات من الخطاب واما
 أسبابه فهي مكاف بها تبعاً له لتحصياله وهو بهذا المقدار مقدور حقيقة اذ لا معنى لكون
 الفعل مقدوراً حقيقة الا تمكن المكاف من الايمان به مباشرة أسبابه وعدم الايمان
 به بعدم مباشرة أسبابه وهكذا في الصلاة والصوم وغيرهما فان المكاف به هو الهيئات
 الخارجية وهي الواجبة والمنروضة أولاً وبالذات والقدرة عليها باعتبار التمكن من
 تحصيلها مباشرة الأسباب بل كل مقدور كذلك لا معنى لكونه مقدوراً حقيقة
 الا هذا فان كل فعل اختياري مالم يجب مباشرة أسبابه لا يوجد وكل ما تعلق به خطاب
 الشارع أمراً أو نهياً أو تخييراً فهو فعل في اصطلاحه وعرفه واصطلاح أهل الشرع
 وأهل اللغة ولا يعرف واحد من هؤلاء غير ذلك وان كان لا يحد فعلاً عند غيرهم

كالفلاسفة (والجواب) ان حكماء من المتأخرين خلطوا الاصطلاحات الفلسفية
بالاصطلاحات الشرعية مع الفرق البين بين الاصطلاحين فان الفلاسفة انما يبحثون
عن الوجودات من حيث العقل والفناء يبحثون عن كل ما اعتبره الشارع فعلا
للكف من حيث يثبت له بالخطاب الشرعي أسد الأحكام التكليفية والوضعية وستان
ما بين الموضوعين اه واختلفوا في التكليف بالعدم فقال أهل السنة وبعض المعتزلة
لا يتعلق التكليف بالعدم لان العدم متحقق من الازل واستمر وعلمه عدمه الوجود
وهي عدمه المشيئة وما تحقق به لا يتحقق به لا أخرى فاستمرار العدم باستمرار
عدمه الوجود فليس العدم أثرا للقدرة فلا يكون مقدورا والتكليف انما يكون
بالمقدور والتكليف بالعدم يلزم عليه اجتماع النقيضين لان التكليف يستدعي حصول
مالم يكن حاصلًا والعدم حاصل من قبل وثابت بنفسه فالتكليف به يقتضي أن
العدم ليس ثابت بنفسه فيكون العدم ثابتا بنفسه غير ثابت بنفسه ويلزم عليه أيضا
تحصيل الحاصل فيكون التكليف به من المحال لذاته وهو غير واقع اتفاقا وقال كثير من
المعتزلة يتعلق التكليف بالعدم أيضا لان من دعي الى الزنا فلم يفعله يمدح على عدم الفعل
من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى ينسب المدح اليه ولا نسلم ان العدم غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء ه واعلم انه لا خلاف في ان المكلف
به في الأمر هو الفعل وانما الخلاف في النهي فالتقانون بأنه لا تكليف الا بفعل يقولون
المكلف به في النهي فعل ه واختلفوا في بيان الفعل المطلوب بالنهي على قولين الاول ان
الفعل المطلوب في النهي هو كف النفس وانهاؤها عن النهي عنه به ميل النفس اليه
فن نهى عن شيء فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهي فيخرج عن مهدة النهي
على هذا القول بالسكون بعد الدعية ويكون الترك الذي اقتضاه النهي لازما لكف
النفس ه واستدل صاحب هذا القول بأنه لو كان المكلف به في النهي فعل الضد
لسكان النهي أصرا لانهايا وللسكان معنى النهي مستقلا مع ان الدال عليه حرف وهو
لا الناهية ه فالمطلوب فيه معنى متعاني بالغير والسكف معنى نسبي غير مستقل ه فيناسب
الدال عليه ولانه لو كان المكلف به في النهي عدم الفعل لازم المحال كما تقدم ه الثاني ان
المكلف به في النهي فعل الضد لانه في عدمه فيكون النهي مستلزما للامر بفعل
الضد فالتنهي عن شرب الخمر الذي هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فيالسكون
يخرج عن مهدة النهي على هذا القول ويكون الترك لازما أيضا لفعل الضد

والقائلون بأن التكليف يكون بالعدم قالوا المكلف به في النهي التارك الذي هو
عدم الفعل المقصور فتح التارك يستمر لعدم على الأصل وينسب للمكلف عدم الفعل
فإن قيل المقصود من النهي عدم الشيء عنه والعدم لا يدخل المكلف فيه
لأنه غير مقصور به يجاب بأن الأصل أن عدم غير مقصور لأن نسبة القدرة إلى الطرفين
سواء ونحن نفهم القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فوجود الفعل
وعدمه معلولان للمشيئة وعدمها والقدرة صفة تؤثر وفق الإرادة وهي شئ من أحد
المقصورين بالوقوع فتعلق الإرادة وعدمه سببان لتعلق القدرة وعدمها وهما سببان
لوجود المقصور وعدمه فيدخل في المقصور عدم الفعل إذا ترتب على عدم المشيئة وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المعصيات التي ليست كذلك ومعنى استناد
العدم إلى المكلف كما في المواقف أنه لم تتصل مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وليس
العدم أثراً مفعولاً للقادر كالوجود أنه باستمرار العدم الاستقبال مقصور لأن
المكلف قادر على أن لا يفعل فيستمر العدم ولا ينقطع وقادر على أن يفعل ذلك
الفعل فينتزع استمرار عدمه فمن هذه الجهة مباح أن يكون العدم أثراً للقدرة لأن
المكلف دخلاً فيه فإن قصد بالتارك بقاء ذلك العدم نسب إليه وعلى هذا القول يكون
التارك مطلوباً من النهي

قال بعض المحققين إن في التكليف بالنهي ثلاثة أمور * الأول المكلف به وهو
مطلق التارك ولا يتوقف على قصد الامتناع بالفعل بل مداره على إقبال النفس على
الفعل ثم كنهها عنه * والثاني المكلف به الثابت عليه وهو التارك للامتثال * والثالث
عدم النهي عنه وهو المقصود لكفه ليس مكلفاً به لعدم قدرة المكلف عليه * والمراد
بقصد الامتناع أن يفعل المكلف به لأنه مطلوب منه * وهذا يكفي فيه أنه لو لاحظ
علة الفعل لعرف أنه امتثال الأمر أو النهي فهذا القدر لا بد منه في كل فعل سواء
كان كنهاً أولاً حتى تنقضي النية * أما ملاحظة الامتناع بالفعل فلا تلزم في الاتيان
بالمكلف به سواء كان فعلاً أو تركاً * وأما الثواب فإن كان الفعل غير كف فيكفي
فيه الامتناع المنافي للنية وهو الامتناع بالقوة بأن يكون بحيث لو توجه إلى موجب
الفعل لعرف انداخطاب وإن كان الفعل كنهاً فلا بد فيه أن يأتي به قاصداً به الانتهاء
فإن أتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا إثم * والفرق بين الفعل
غير الكف وبين الكف أن غير الكف المقصود التكليف به من حيث نفسه

لان عينه هي المقصودة فحق أني به مع علمه بالخطاب فقد أتى بالواجب بخلاف الكف
فان المقصود بالحقبة انما هو عدم النهي عنه وعدمه ثابت قبل لا يدخل له فيه وانما
كاف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم انه هو المقصود للمكلف فهو الذي يمكن
طلبه لأنه هو الاختياري بخلاف العدم فان كف فاصدا الامتنال بالفعل أثبت والا
فلا اذا الكف انما هو واسطة لاقصود لذاته اهـ مع زيادة ايضاح

فان قيل اذا كان الكف عن نحو الزنا مكانا به في النهي كان واجبا حين الغفلة
من المكاف عن النهي عنه يلزمه العقاب لترك الواجب وهو الكف يجاب بان الغافل
حين الغفلة غير مكاف وبان الكف انما وجب وسيلة الى عدم النهي عنه وحين
الغفلة قد تحقق عدم الحرام بنفسه فسقطت الوسيلة من غير عصيان لا تفاء سبب
الوجوب

(واعلم) ان عدم الامتنال الذي يترتب عليه العقاب يكون تارة بعدم المقصود
كما في ترك الواجب لان عدم المقصود يستمر لعدم تعلق القدرة به مع كون المكاف
قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون تارة بفعل المقصود اذا كان المقصود شرا
وعدمه خيرا كافي فعل الحرام لانه كسب بالقدرة شرا فيكون مقصرا قال ابن أمير
حاج ويستلزم النهي عن الشيء سبق داعية النهي الى الفعل المنهي عنه فلا يتعلق
النهي قبل وجود الداعية الى الفعل المنهي عنه فاذا قال له لا تزني والفرض ان معناه
كف نفسك عن الزنا لم ان لا يتعلق قبل طلب النفس الزنا لانه اذا لم يتحارب طلبها
للزنا كيف يتصور كفها عنه فلو طلب منه كفها في حال عدم طلبها طلب ما هو محال
فعلى هذا يكون نحو لا تقر برا الزنا تعليق التكليف أي اذا طلبته نفسك فكفها
وما قيل ان النهي قد يسقط بالانسية ولا يثاب عليه الا بنية غير صحيح لانه ان أريد
عدم الفعل قبل داعيته فليس بمكاف ولا آثم ولا مثاب لانهما فرع التكليف وان
أريد الترك بعينها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على تقدير تركه
نحو فرضه أو لوافقة أمر الله تعالى هذا في طلب الفعل الذي هو ترك فاما الفعل
الذي هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك الفعل لا يتصور فعله الا بعد داعية
تركه فكذلك أو بعد فعل آخر فهو على وزانه نحو أردد كلام زيد فقول لا تكلف
تنجيها الا اذا تكلم زيد لان قبل كلامه لا يتصور رده فيكون تعليقا للامر بكلامه
وان كان لا يتوقف فان التكليف به طلب اجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو

مكاف بها أى مطاوب منه فعلها رادخالها في الوجود غير متوقف على طالب النفس
تركها أو عدم خطورة اهـ

(تنبيهان)

(الأول) العدم ثابت لانه متصور لانا نتصور العدم المقابل للوجود ونحكم عليه
بالحكم ثبوتية ككونه ممكنًا ومتفقًا والحكم عليه يستمدى ثبوته لان ثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت ذلك الغير ولانه لا يمكن تصور الشيء الا بتمييزه في العقل عن غيره
وكل تمييز ثابت فالعدم ثابت والثبوت أعم من الوجود فلا يلزم من الثبوت الوجود
وقال أ كثر المعتزلة المسموم الممكن شيء أى ثابت متقرر كما في المواقف ومشرحتها للسيد
(الثاني) الداهية هي اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد ان له في الفعل والترك
مصلحة واجبة حمل في قلبه ميل جازم اليه بهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى
بالداهية مجازا من قوطم دعاه أى طلبه وكأن علمه بالمصلحة طالب منه الفعل وقد
يسمى الساجى بالفرغ كما ذكره الاستوى

(المسألة الثالثة التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة)

اعلم أن التكليف عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته
فوجب ايجاده وقبل دخول وقته يتعلق باعتقاد وجوب ايجاده اذا دخل وقته وقال
أ كثر الجمهور يستمر تعلق التكليف بالفعل حال المباشرة له لان الفعل مقدور حين
وجوده لانه أثر القدرة وأثرها مقدور فيصح التكليف به وقال امام الحرمين والفراي
ينقطع التعلق حال المباشرة لانه لو استمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل
والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطاوب ويحجب بانه ان أراد تحصيل حاصل
بحصول سابق على التكليف الذى هو الطالب فهو غير لازم وان أراد حصوله بحصول
مقارن للطالب فهو غير ممنوع لان الفعل وجد بهذا اليجاد المقارن للقدرة وليس موجودا
قبل ذلك حتى يتوهم لزوم ايجاد الموجود ويحجب أيضا من طرف الا كثر بان الفعل
المطاوب كاصالة ذواجزاء فان كان المكاف به مجموع الفعل فتعلق التكليف به لا ينقطع
مالم يحصل الفعل ولا يحصل الا بتمام اجزائه وان كان المكاف به كل جزء فالجزء وان
حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعى المعتبر لا يحصل الا بتمام الاجزاء كما ان لا

تجصيل حاصل أصلاً وهو قال قوم منهم الرازي لا يتعلق التكليف بالفعل الزاماً إلا عند المباشرة
وهذا القول غير صحيح لأنه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالإيمان لأن الإيمان لم يرجح
منه وقوله لا تكليف ويلزم منه أيضاً أن لا يكون الماضي مكافئاً ويلزم منه نفي الامتنان
لأنه الإيمان كما كلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم التكليف
أبداً قبل الفعل وهذا القول نسب خطأ للإمام الأشعري قال امام الحرمين هذا مذهب
لا يرتضيه عاقل لنفسه لأنه غارق للاجماع لأن القاعدة في حال قعوده مكاتب بالقيام إلى
الصلاة باتفاق أهل الإسلام ولأن التكليف طالب والطلب يستدعي مطلوباً وعدم حصوله
وقت الطلب فالتكليف سابق على المطلوب المقصور كما نص على ذلك شارح التحرير
ومسلم الثبوت وغيرهما قال العطار واعلم أن معنى هذا الخلاف مسألة كلامية وهي أن
العرض هل يبقى زمانين أم لا فن قال بالأول جواز استمراره تعالى القدرة ومن قال بالثاني
فناء والقول بعدم بقاء الأعراض وإن قيل أنه منسبلة احتاج إلى القول به من يقول أن
علة احتياج العالم إلى الصانع حدوث لأنه بعد الحدوث على هذا الرأي يلزم استثناء العالم
عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الأعراض لتستمر الحاجة ومن قال أنه لا مكان
كأعليه الحكماء وملائكة من محققي التكاليف لم يضطروا إلى ذلك لأن الامكان وصف
قائم به أزلاً أبداً اهـ

﴿ تنبيه ﴾ قول صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى لا يتوجه الأمر بأن يتعلق
بالفعل الزاماً إلا عند المباشرة وهو التحقيق إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ مبنى على أن جواز
التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المبرهن بها بالاستطاعة المبنية
في المسألة الأولى لانتهاء تمامه فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول
ولأنها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة قال همامنا القدرة الحقيقية لما كانت مقارنة للفعل ولم تكن
سابقة عليه والتكليف لا بد وأن يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها إلى القدرة بمعنى
سلامة الآلات والأسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند إرادة الفعل عادة فيخلق الله
تعالى الفعل عند ذلك بغيره على عادته كما تقدم فالقدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء
العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائع لأن
الفعل بدونها ممنوع ولا تكليف بالمحتنع والتحقيق أنه قبل المباشرة مكاتب بإتمام الفعل
في الزمان المستقبل كما ذكره السعد

(المسألة الرابعة المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الآبه واجب)

اعلم أن الفعل المقدور المكاف الذي لا يوجد الواجب المطلق الاسم وجود ذلك
الفعل المقدور على يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق أو لا يكون واجبا بوجوبه وقع
الاختلاف بين العلماء في ذلك بناء على أن الأمر بالشئ هل يكون أمرا عمليا يتم ذلك الشئ
الآبه وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرا به فدخل النزاع هو أن الأمر بالشئ هل يكون
أمرا بشرطه واجبا له أو بوجوبه متعلق من دليل آخر لأن وجوب الشرط الشرعي
للايجاب مدام قطعا أنه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بأنه يجب إيمان به عند
البيان بذلك الواجب فإذا نص الشارع على أن هذا المقدور شرط لصحة ذلك الفعل
الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كالتلفظ بصيغة الاعتقاد للعق
ثم ورد نص آخر موجب للمشروط أو المسبب وقع الاختلاف بين الأصوليين في أن الإيجاب
للفعل الذي دل عليه النص الثاني يتعلق أيضا بالشرط والسبب فيؤخذ وجوبهما
منه أم لا فقال الأكثر من الأصوليين وغيرهم أنه يجب بوجوب الواجب المطلق
سواء كان ذلك المقدور سببا وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
أو شرطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء
كان السبب شرعيا كالتلفظ بصيغة الاعتقاد حاصل العقول الواجب أو عقليا كالنظر
المحصل للعلم الواجب لأن حصول العلم عقب النظر الصحيح عند الإمام الرازي عقلي وإن
كان عاديا عند الحنفية والاشاعرة لأن العلم يخلفه الله تعالى عقب النظر بطريق اجراء
المادة عندهم أو عاديا كجز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب كما إذا قال الشارع أقتل هذا
فما صافان معناه جز رقبته فإنه هو الذي في روع المكاف وسواء كان الشرط أيضا شرعيا
كالوضوء للصلاة أو عقليا وهو الذي يكون لازما للأموار به ههنا كترك ضد الواجب
وذلك كترك القعود في الصلاة الذي هو ضد القيام الواجب للصلاة للقادر عليه فإنه شرط
عقلي لتلك الواجب أو عاديا كما إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس
وكذلك إذا وجب الصوم ولم يمكن الا بمسك جزء من الليل قبل الصبح ويشترط في وجوب
ما يتوقف عليه الواجب باليجاب ذلك الواجب شرطان

(الاول) أن يكون الوجوب مطلقا أي غير متعلق على حصول ما يتوقف عليه فإن
كان متعلقا على حصوله كقول السيد لعبد الله ان صعدت السطح ونصبت السلم فاسقم ماء فإنه

لا يكون مكافأ بالصدور ولا بتعصب السلم بالخلاف بل ان اتفق حضور ذلك صار مكافأ بالسبق والا فلا فالمراد بالواجب المطلق ما لا يكون وجوبه مقيدا بما يقترن به من وجوبه وان كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى اقم الصلاة لهيئتك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالاداء لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما من الشرائط وقال السيد الواجب المطلق هو الا يتوقف وجوبه على مقدمة ويمر به من حيث هو كذلك وانما اعتبر فيه الحثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها متوقفة على الباطن والعقل فهي بالقياس الى المهمة المستترة واما بالاضافة الى الظاهرة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية في حدود الاشياء الاضافية اهـ وقال السيد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط والمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اهـ والواجب يكون مطلقا باعتبار المقدمة ومقيدا باعتبار أخرى واقية الحثية معتبر فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد أن المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه كالحج فان وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها ويتوقف وجوده على السير وقطع المسافة الى مكة بعد اطلاق وجوب الحج بالمكلف بان وجدت عنده الاستطاعة فالحج واجب مطلق بالنسبة الى قطع المسافة ومقيد بالنظر الى الاستطاعة والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور كإزالة فان وجوبها متوقف على تحصيل النصاب فلا يجب عليه تحصيله ولذا قل في التحرير وشرحه لا يجب شرط التكليف اتفاقا كتتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد أي وتحصيله لوجوب الحج اهـ

(الشرط الثاني) ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف بان يكون فوسع المكلف الاتيان به كالوضوء للصلاة والسير الى مكة للحج فان لم يكن مقدورا له لا يجب عليه تحصيله ولا يكون واجبا بوجوب الواجب المطلق كحضور العدد في الجمعة بالموضع الذي تقام فيه من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف لان كل واحد لا يقدر الا على حضور نفسه دون غيره فالجمعة بالنسبة لحضور العدد وهو ثلاثة سوى الاسام عندنا وأربعون عند الشافعية واجب مطلق ويتوقف على حضور العدد وجود الجمعة لانها لا تعقد بدونه لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وبالنسبة لتوقف وجوبها على وجود

أقامه بالنظر الذي تقدم فيه الجملة واجب مقيد فلا يوجب إيجابه وجوب مقيدته *
 واستدلوا على وجوب المقدور بوجوب الواجب المطلق بأنه لو لم يجب بوجوب الواجب
 لجاز تركه لسكون دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب
 ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب لأن الواجب هو الفعل الصحيح لأنه هو الذي يطلب
 شرعا وجواز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو
 الواجب إذ الغائب غير واجب وجواز ترك الواجب باطل لأنه فرض واجب فيجتمع
 التقيضان وهو محال وفلزم محال وهو جواز ترك الواجب محال فلزمه وهو عدم وجود
 ما يتوقف عليه الواجب محال فثبت نقيضه وهو وجوب ما يتوقف عليه الواجب وهو المطلوب
 هو أن قيل لو استلزم وجوب الواجب المطلق وجوب ما يتوقف وجوده عليه لزم تعقل الواجب
 لهو الأدي الخ لا يصح به الآس واللازم باطل لانا نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول
 عما يلزمه فنأمر بالشئ ونعقل من مقدماته يجب أن ما ذكر إنما يلزم في الواجب
 بالامتناع أما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب الشرعي لعدم تأنيه الإبه وهذا
 هو معنى دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا ولا نريد بتملق خطاب الشارع به
 الأدلته عليه لزوما وهو موجود ولو مع الذهول عنه ولا يصح التصريح بعدم وجوب
 ذلك اللازم مع إيجاب الملزوم لمناقاة التصريح دلالة الالتزام وبهذا يظهر أن القول
 بأنه مدلول التزام هو الحق لأنه انما يدل عليه لعدم تأني الفعل شرعا الإبه هو أن قيل التكليف
 بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوب به مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب
 التحصيل لأن شرط التكليف لا يجب تحصيله اتفاقا كما تقدم وقال الأمدى ولا جواب عنه
 والأقرب في ذلك أن يقال انما يقع إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل
 ما أوجبه الشارع وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الاتيان به فإذا قيل يجب
 التحصيل بما لا يكون واجبا كان متناقضا له

وقيل لا يجب المقدور المذكور بوجوب الواجب المطلق مطلقا سببا كان أو شرطا
 لأن الدال على الواجب ساكت عنه لأن الإيجاب للواجب مقيد بحصول المقدور الذي
 يتوقف عليه وجوده فليس طالب الواجب طالبا للمقدور المذكور لأن طالبا إنما يكون
 بعد حصوله فلا بد لوجوبه من دليل آخر لما هو معلوم أن موضوع المسألة ما لا يتم
 الواجب إلا به فيلزم أن يكون عدم تمام الواجب إلا به معلوما قبل ورود الإيجاب
 عليه من الشارع الذي أعلمنا بأنه شرط أو سبب لهذا الواجب لكن هذا خاص بالشرط

وبالسبب الشرعي أما السبب العقلي فمعلوم أنه لا يتم الواجب إلا به عقلا وهو ما نرضى على
هذه القول بأنه إن أراد بقوله إن العقل على الواجب ما كنت منه أنه ما كنت ممنوع
التصريح بوجوبه فهو مسلم لكننا نقول يستلزمه وإن أراد أنه لا يستلزمه فمنوع
وقد مر بيان وجه اللزوم * وقيل يجب المقدور المذكور بوجوب الواجب المطلق إن
كان سببا كامنا في سبب الآخر فإنه سبب لا محالة لأن السبب أشد ارتباطا بالسبب
لأنه يلزم من وجوده وجود السبب فأيجاب السبب إيجاب لسببه فصار لذلك استحالة
الصيغة في السبب كأنه استعمال لها في السبب * قال بعض المحققين ناظرا عن السيدان
القائمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزما إياه بحيث يمنع تخلفه عنها فأيجاب إيجاب
المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة على السبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلّق في الظاهر بالسبب يجب صرفه
بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالسبب كان
تكليفه بإيجاب سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالسبب من هذه الحقيقة بخلاف ما إذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزما إياه كالطهارة للصلاة فإن الواجب هنا تعلّق
به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا لمقدمته اهـ فإن قيل ما نقل من
السيد يقتضي إخراج الأسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل
هي الواجب غير منها بالسيئات * يجب أن المراد أن الأسباب هي المقصودة بالمباشرة
لأنها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي أن المقصود بالذات حصول مسيئتها * وقال إمام
الحرمين يجب المقدور بوجوب الواجب المطلق إن كان المقدور شرطا شرعيا كالوضوء
للصلاة لأن اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشارع ولا
فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدون كونه كذلك في قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة
إلى قصده لعدم ما يقتضيه ولا يجب بوجوب الواجب المطلق إن كان الشرط عقليا
كترك ضد الواجب أو عاديا كفصل جزء من الرأس لفصل الوجه لأنه لا وجود لشرطه
عقلا أو عادية بدون فلا يقصد الشارع بطلب لشرطه وإنما يجب بتدليل آخر للاتفاق
على وجوبه في نفسه وإنما النزاع في وجوبه بوجوب الواجب المشروط أو بتدليل
آخر وسكت الإمام عن السبب وهو كالشرط العقلي والعادى لاستناد السبب إليه في
الوجود فلا يقصد الشارع بطلبه فلا يجب بوجوب السبب والا فهو واجب قطعا أما
شرعا إن كان شرعيا أو عقلا إن كان عقليا

(ينقسم ما يتوقف عليه الواجب الى قسمين)

(الأول) ما يتوقف عليه وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة
واما من جهة العقل كالسير للجمع وتقديم الكلام على ذلك

(الثاني) ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب وذلك بان لا يمكن الكف عن
الحرم الا بالكف عما ليس بمحرم فيجب تركه وفرغوا على ذلك فروعا

(الأول) اذا وقع بول في ماء قليل حرم السكك لتعسر الاقدام على تناول المباح
لاختلاط المحرم به فلا يوجد ترك المحرم الا بترك المباح لان الماء جوهر طاهر والظاهر
اذا ألقيت النجاسة فيه لا يتصور أن يسير بذلك نجسا في عينه لان قلب الايمان
ليس في رشح العباد بل هو باق على أصل الطهارة وانما المكاف منهى عن استعمال
النجاسة واستعمال الماء لا ينافى عن استعمال شيء منها لامتزاج أجزائها امتزاجا
تقاصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك

(الثاني) اذا اشبهت زوجته بأجنبية كما اذا دخلت امرأتان في بيت وقف زوج
احدهما الوكيل وراث الوكيل والزوج لا يسرق الزوجة بعينها أو طلق مهيئة من زوجته
مثلا طلاقا باننا ثم نسبها حرم عليه قربان زوجته لان الكف عن الحرام وهو وطء
الأجنبية والطلاق باننا واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيحرم عليه
قربانها ولو قال لزوجته احدا كما طالق لا يقع الطلاق على المهيئة منهما بل في المهرم
وانما يقع الطلاق على المهيئة بالبيان فله قبل البيان وطء أيتهما وطء احدهما يكون
بيانا لتعيين الطلاق في الاخرى فليس في هذه الصورة الكف عن احدهما واجبا
حتى يكون الكف عنهما مقدسة الواجب

(الثالث) الغاية داخلة في المفا كما في قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فيدخل
المرق في غسل اليد فانه لا يعلم وجود غسل اليد المفا الا بغسل الغاية وهي المرفق

(تنبيه)

اعلم أن مسألة المقصور المقصد منها بيان حكم الوجوب بمعنى أن وجوب الشيء هل
يوجب مقدمته أولا وقد علمت جواب ذلك بما تقدم من الأقوال وان هذه المسألة
منفية على ما ذكر في مسألة حصول الشرط الشرعي المتقدمة فاذا ذكر هنا من أن الواجب

المطالب يجب شرطه بوجوبه عند الأكثر مبنى على صحة التكليف بما ذكره وقوله عند الأكثر بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط لوجوب الشرط بوجوب المشروط ومداول الأكثر في المسالتين متعصب وقد بين المحلى كلمة الأكثر الواقعة في جمع الجوامع في المسالتين بقوله من العلماء للإشارة إلى أن مداول الأكثر لم يكن من الأصوليين نقما لأن مداوله أصوليون وفقهاء ومعتزلة كما يعلم ذلك من مراجعة المسالتين في شرح الأصولي على مناهج البيضاوي وغيره

(الباب الرابع في المحكوم عليه)

وهو المكلف الذي يتعلق الخطاب بفعله وهو الإنسان والتكليف موقوف على أهليته الموقوفة على النقل ولما تفاوتت المقول في الاشتغاف تقرر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي يتعلق بها التكليف أم لا تقرر الشارع تلك المرتبة فأقام البلوغ مقامه إقامة للسبب مقام السبب والعقل وسطه كافي لأن يكون صاحبه محكوما عليه عند المعتزلة فالصبي العاقل والبالغ الذي نشأ في رأس الجبل ولم تبلغه الدعوة مكلفان بالإيمان حتى إذا لم يعتقدوا كفرا ولا إيمانا يعذبان عند المعتزلة وذهب إلى ذلك كثير من الحنفية والصحيح عند الحنفية أن الصبي العاقل لا يكلف بالإيمان لعدم كمال عقل الصبي ولكن مجرد العقل كاف لصحة الإيمان منه لأن النبي صلى الله عليه وسلم قبل اسلام على رضى الله تعالى عنه في صباه والبالغ الذي نشأ في رأس الجبل إذا لم تبلغه دعوة الرسل مثل الصبي العاقل فإنه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من أهل النار ولو آمن صبح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار * ويشترط في صحة التكليف فهم المكلف لما كلف به * والمراد بالفهم التصور بان يتصور المكلف الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتناع لا التصديق لأن الكفار لا يصدقون بالتكليف فلو كان التصديق شرطا للتكليف انتفى تكليف الكفار لاقتفاء المشروط باقتفاء شرطه واستدلوا على اشتراط الفهم بأنه لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتناع والاثبات بالشيء امتثالا غير ممكن من لا شعوره بالمطلب فيجتمع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال فالجئون غير مكلف وكذا الصبي الذي لم يميز لانهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر ولزوم أرش جنايتهما

ونحو ذلك من أحكام الوضع لا من أحكام التكليف والبالغ الغافل الغافل كالتساهي
والنائم لا يصح تكليفه بإداء ما كلف به فإن يوقع الفعل في حال الغفلة وعدم الفهم
قالوا الوصح تكليف الغافل تصح تكليف البهائم إذ لا مانع من تكليفها إلا عدم الفهم
والمجوزون للتكليف بالغافل يجوزوا تكليف الغافل واستدلوا على ذلك بقوله تعالى
(لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) لأنه نهى لمن لا يعلم ما يقول
ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف ورد بان النهي
في الآية ليس نهياً عن الصلاة لكونها واجبة بل هو نهى للمصاحي عن شرب السكر
حتى لا يصلي وهو سكران فلهذا لا تقربوا الصلاة في حالة السكر حتى تعلموا قبل
الشروع ما تقولونه وقالوا كلف السكران حيث اعتبر طلاقاً ولزمه قيمة ما تلفه وهو
استدلال ساقط بخروجه عن محل النزاع فإن النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام
الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع الذي هو من ربط المسببات بأسبابها فإذا صدر
سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية كالصوم يقع جبراً في
القسمة بشهود الشهر وإن لم يكن مكافئاً بالأداء كالحائض فيجب على النائم والتساهي
والسكران بعد زوال غفلتهم ضمان ما تلفه كل منهم وقضاء ما فاتته من الصلاة لأن اشتغال
ذمته بالصلاة وبقيمة ما تلفه ثابت في حال غفلته لوجود سببها وهو من خطاب
الوضع ووجوب أداء البدل وقضاء الصلاة بعد زوال غفلته من خطاب التكليف وعلم
أن مسألة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته لا من حيث
عدم صلاحية قدرته للتعرف به وهو الامتناع لأن قدرته صالحة له إنما المانع غفلته
عن الطالب حتى يمثل وتكليف الغافل كتكليف المصروع بلا فرق وقد قالوا أنه
تكليف محال لأن التعاقب بلا متعاقب محال وهذا كذا لأن الغافل لغفله لا يكون
مطالباً منه ما كلف به في حال غفلته

(تنبيه) الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال أن المحال أن الخلل راجع إلى
المأمور في التكليف المحال وفي التكليف بالمحال الخلل راجع إلى المأمور به والغائبة
في التكليف بالمحال وهي اختبار الشخص هل يأخذ في الأسباب أم لا مفقودة في
التكليف المحال لأن الغافل في حال غفلته لا يمكنه ذلك

ولا يصح تكليف المأجراً وهو الذي لا يجد سعة على الفعل مع حضور عقله كمن
يأتي من شاطئ جبل فهو لابد من الوقوع ولا اختيار له فيه وليس هو فاعلاً له

وانما هو آلة محضة كالساكن في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش
والمانع من التكليف في هذه الحالة راجع الى وصف قائم بالتكليف فانعدام شرط
التكليف لا يعدم صدور الفعل من المكلف لانه لو كان التكليف بايقاع
الفعل الملجأ عليه وهو راجب الوقوع ولا اختيار له فيه ولا ينسب اليه أصلاً فلم
يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يتمكن أن يكلف به أو بعدمه وتحقيق فيه فائدة التكليف
بالاختيار في المقدمات لان هذا انما يكون فيما يصح أن ينسب للفاعل بان يبقى
المكلف بصفات التكليف ولو كان الفعل في ذاته خارجاً عن قدرته عند مجوزي
التكليف بالتحال والملجأ لم يبق بعد الاجزاء بصفة التكليف لانه لا قدرة ولا فعل
للملجأ فيها أجنبي عليه فتكليفه في هذه الحالة يكون تكليفاً محالاً واعلم ان مسألة
الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاء واختياره وصار
بحيث لا قدرة له أصلاً بالاجزاء

(وَأما المكروه) ففيه خلاف قال فريق من الأصوليين ومنهم الحنفية ان
الاكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه مطلقاً سواء كان الاكراه
ملجئاً أو غير ملجئ واستدلوا على ذلك بان كلا من الفعل المكروه عليه وتقيضه
يمكن في نفسه والفاعل مع الاكراه قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه لان المكروه يختار
أخف الاخرين المكروهين له من المكروه هاينس والمكروه به فان رأى الفعل المكروه
عليه أخف من المكروه به اختاره وان رأى المكروه به أخف من المكروه عليه
اختار المكروه به فالمكروه قادر على الفعل وتقيضه فيصير تكليفه بهما ولما
يفترض عليه فعل ما أكره عليه اذا أكره على شرب الخمر فاذا لم يفعل ما أكره
عليه من شرب الخمر حتى قتل كان آثماً وقد يحرم عليه فعل ما أكره عليه كالم
أكره على قتل مسلم ظمناً فانه يحرم عليه قتله وقال فريق من الأصوليين ومنهم
الرازي والآمدی والبيضاوي ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه
و بتقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً لان الفاعل مضطر مع الاكراه الملجئ الى ايقاع
الفعل احياء لنفسه فالمكروه عليه واجب الوقوع وضده ممنوع الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع محال وذلك لزوال القدرة عنه لان القادر على الشيء هو الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك وأما الاكراه غير الملجئ فلا يمنع التكليف وأجيب من
طرف الحنفية عن هذا الاستدلال باننا لانسلم ان المكروه عليه واجب بالذات وضده

تستغنى بالثبات فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل قادر عليه بل وجوب المكروه عليه
والامتناع عنه ثابت بالشرع لقوله تعالى ولا تقربوا ما بينكم الى التهلكة وبالفعل فان
الفعل من شأنه ان يختار ما هو أفضل منه والوجوب والامتناع بالشرع أو العقل
لا ينافيان اختيار الفاعل واعلم ان مسألة المكروه بالكلام فيها من جهة ان من أزيل
رضاه بالا كراه وبقي اختياره هل يجوز تكليفه أم لا

(مسائل)

(الأولى) تكليف المعلوم جزئ القائلون بالكلام النفسى بهم المثار يديه والاشارة
تلك التكليف المعلوم ومعنى كونه مكافئاً حالة عدم قيام الطلب القديم بذاته تعالى للفعل من
المعلوم بتقدير وجوده وتوحيده لفهم الخطاب فاذا وجدتهياً للتكليف صار مكافئاً بذلك
الطلب القديم من غير احتياج الى طلب آخر لان المعنى القائم بذاته تعالى الذى هو
اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين
بذلك الاقتضاء فهو بمنزلة قولك صل بعد يومين ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطاباً
انما يصير خطاباً اذا وجد المأمور واسمع كما قاله الغزالي وهو مبنى على تفسير الخطاب
بتوجيه الكلام الى الغير وعلى تفسيره بالكلام الذى علم أنه يفهم ولا يحتاج الى
وجود فاهم يسمى خطاباً في الازل وكون الكلام النفسى خطاباً وحكماً مبنى على رأى
الاشعري ومن تبعه من قدم الخطاب وأولية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل الى
أمر ونهى وغيرهما ويكفى في تنوع الكلام النفسى في الازل الى أمر ونهى ونحوهما
بناء خطاب المعلوم على تقدير وجوده فيزل لذلك منزلة الوجود فالثابت المعلوم
هو التكليف التلويقي وهو أن المعلوم لو وجد متصفاً بشرائط التكليف يتعلق به
الحكم والتكليف التلويقي يسمى بالتعلق العقلى لكونه ثابتاً بالدليل العقلى ويسمى
أيضاً بالتعلق المعنوى فالأمر والنهى يتعلقان أولاً بالمعلوم تعلقاً معنوياً على معنى أنه
يجوز أن يكون الأمر والنهى كل منهما موجوداً في الحال والمعلوم الذى سيجد
متصفاً بشرائط التكليف يصير مأموراً ومنهياً بذلك الطلب القديم وليس معنى كون
المعلوم مأموراً أنه مأمور حاله عليه لان هذا مستحيل وهذا ما اختاره العضد والآمدى
وغيرهما فعنى التعلق المعنوى عندهم تعلق التعلق التنجيزى على الوجود بشرط
التكليف فكان في الازل طلباً متعلقاً فاذا وجد المكلف بصفة التكليف تنجز

الطالب الذي كان معلقا والتسليم بالامر المحقق تنجيز بقول صاحب جمع الجوامع
 وشارحه الخليلي و يتعلق الامر بالمعوم تعلقا معنويا بمعنى انه اذا وجد بشرط التكليف
 يكون مأمورا بذلك الامر النفسي الازلي لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه
 مأمورا به بل على أن المراد بالتعلق المعنوي هو كون المعوم بحيث يكون مأمورا
 بذلك الامر به وجوده والتنجيز هو الطالب بالفعل حال عدمه وعلى هذا لا يكون
 المعوم مكلفا ولا مأمورا في حال عدمه لانه لا فائدة في توجيه الطالب حال عدمه
 وحيث انه يكون المعوم كالغافل في أن كاذب منهما ليس مكلفا ولا مأمورا في حالة العدم
 وحالة الغفلة فالقول المذكور صريح في نفي كون المعوم مأمورا قبل وجوده وهذا
 مما اختاره صاحب جمع الجوامع خلافا لما اختاره العضد وغيره من اثبات التكليف
 التعلقي للمعوم يقتضي اشتغال الهممة ووجوب الاداء في المآل لا في المطال وهو
 صحيح في ذاته ولكنه لا فائدة في توجيه الطالب اليه حال العدم به واستدلوا على تعلق
 التكليف بالمعوم تعلقا معنويا في الازل بتعلق الاوامر والنواهي التي نزلت في
 زمنه صلى الله عليه وسلم بمن كان معسوما في زمنه ويوجد بعد زمنه الى يوم القيامة
 فان هذه الاوامر والنواهي تعلقت بفعل العباد الذين حدثوا بعد زمنه صلى الله عليه
 وسلم بالاجماع وليس تعلقها تنجيزيا لانهم لم يكونوا موجودين وقت نزولها عليه صلى
 الله عليه وسلم فتعين أن يكون التعلق معنويا بالمعنى المتقدم ويكون ذلك التعلق
 واقعا بالاجماع ولا قائل بان الاوامر والنواهي خاصة بمن كان موجودا بشروط
 التكليف وقت نزولها فقط فاننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا مأمورين بأمر الذي
 عليه السلام وان كان أمره في الحال معسوما وليس ذلك الا بما وجد منه من
 الامر حال وجوده فاذا لم يكن وجود الامر شرطاً لسكون المأمور مطيعاً بمقتضى
 يشترط وجود المأمور لسكون الامر امره لانه يحسن أن يقال للوالد اذا وصى أولاده
 بالتصدق بثلاث ماله أن يقال فلان أمر أولاده وان كان بعض أولاده معسوما فاذا
 نفقوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتثلوا أمره مع ان الامر الآن معسوم والمأمور
 كان وقت وجود الامر معسوما وقالت المعتزلة لا يتعلق التكليف بالمعوم لانه يلزم
 عليه وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لسكونه عبثا ولان الامر من المعاني المتعاقبة
 بوجود متعلق ولا متعلق به محال ويحجب عن الاول باننا لا نريد تنجيز التكليف
 أي ان المعوم مأمور حال عدمه فان هذا باطل بل المراد بتعلق الامر في الازل بالمعوم

إذا وجد متصفا بشرائط التكليف ويحتاج عن الثاني بأن لا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعلق الأمر نسبي والنسب موقوف في الشخص دون الخارج فالأمر في الأزل ليس متعلقا بالمعصوم متعلقا حقيقيا بل من شأنه التعلق عند وجود المكلف فكما أن العلم بالأزل يتعلق بالمكلف الذي سيكون فكذلك الطالب بالأزل يتعلق بالمكلف الذي سيكون والمتعلقة لما في الكلام النفسي لم نرى أقسامه التي منها الأمر والنهي والزم من فهمنا في تعلقهما وقالوا إن كلام الله تعالى هو الألفاظ الطامعة وهي ليست صفة قائمة بجسم بقائه تعالى وإنما هي قائمة بخلقه الله فيه وهو حادث أيضا ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فهو مشتق من التكليم وهو خلق الكلام والخلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة هو اعلم أن مسألة المعصوم التكليف فيها من جهة تتعلق التكليف أولا بالمعصوم متعلقا معنويا في الأزل بناء على القول بالكلام النفسي وفي مسألة الغافل في التعلق فيما لا يزال متعلقا بتنجيزه بالمعصوم وإن دخل في الغافل بهذا الاعتبار لا ينافي البعث عنه باعتباره آخر مسألة تكليف المعصوم مبنية على مسألة كلامية هي الاختلاف في صفة الكلام

(المسألة الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع المكلف به)

قال جمهور الأصوليين يصح التكليف بالفعل الممكن بالنيات وفي العادة الذي تمت شرائط وجوبه مع علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه من المكلف في وقت الفصل المكلف به إذا كان الشرط غير مقدور للمكلف كالحياة والتميز ويقع التكليف بذلك كما لو أمر الله تعالى بصيام عبد عبده الذي علم موته قبل الفة فالحياة شرط لوقوع الفعل المكلف به وهو الصوم والحياة ليست مقدورة للمكلف وكذا التميز وكما أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده فإنه قد وقع التكليف به مع علمه تعالى بانتفاء شرط وقوعه وهو عدم النسخ وقد اتفق شرط الوقوع لحصول النسخ المال عليه قوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم) فلم يكن علم الله تعالى بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف ووقوعه واستدلوا على ذلك بأنه لو كان علم الله بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به مانعا من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلاً عمدا عاصيا لأنه غير مكلف بها حينئذ لأن الأمر بانتفاء شرطه في وقته وهو باطل بالإجماع وقال امام الطرمين والمتزلة لا يصح التكليف مع علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه لانتهاء فائده من الطامعة

بالفعل والامكان بالترك لعدم وجود التكليف لان ما عدم شرطه يكون غير ممكن
لان وجود الشرط بدون الشرط مثال ومع شروط التكليف الامكان بان يكون الفعل
المطلوب ممكنا ليتأتى للتكليف ايجاده واذا اتفق شرط التكليف وهو الامكان يتقضى
التكليف ويحتاج بان لا نسلم قوتهم ما عدم شرطه يكون غير ممكن لانهم ان ارادوا
به انه غير ممكن بالامكان او بحسب العادة فهو ممنوع لان الضرورة قاضية بان الامتثال
من ابي جهل ممكن بالامكان الذاتي والعادى وان ارادوا به انه غير ممكن بسبب عدم
الشرط فهو مسلم لكنه لا ينافى الامكان الذاتى والعادى والشرط للتكليف هو الامكان
العادى وهو كون الفعل يمكن ايجاده عند وجود وقته وشرايطه وهذا لا ينافى الامتناع
لغيره والامام يصح تكليف كل من مات على كفره ومعهنته لان علمه تعالى متعلق
بأنه لا يؤمن ولا يتوب وحينئذ ففائدة التكليف موجودة لانه يمكنه الفعل او وجد
الشرط فيصير مطيعا بالترك على الفعل وعاصيا بالترك على الترك

واعلم ان صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب كل منهما ذكر خلاف امام الحرمين
والمعتزلة في هذه المسألة واستبعد صاحب التحرير وصاحب فتح الرجوت وغيرهما
ذكر اختلاف في هذه المسألة خصوصا من امام الحرمين الذى له اليد الطولى في العلوم
الشرعية لاجماع الاصوليين على صحة التكليف ووقوعه بما علم الله تعالى عدم وقوعه
من المكلف لقطع بتكليف كل من مات على الكفر بالايمان والاسلام ومنكر
الجواز بكفر بانكار ضرورى دينى لاننا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار ماضون
بترك الكفر الى الايمان ويلزم ان يكون الكافر الذى مات على كفره غير مكلف
كأبي جهل وتقتضى فائدة تبليغ الرسل الى المصرين على الكفر لعدم كونهم مكلفين
فلا يصح خلاف احد من يدعى التدين في صحة التكليف بالممكن الممتنع لغيره وقد
أشار للجواب عن هذا بعض المحققين بقوله ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيدان
تجويرهم فيما من التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما اذا كان المانع
هو تعلق العلم دون ما اذا كان معه انتفاء شرط الوقوع ثم الصورتان متغايرتان لأن
العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة الممكن وهذا فيما اذا لم يبلغ حالة
الممكن بان يموت قبل زمن الامتثال له ملخصا به واتفق الاصوليون على صحة
التكليف ووقوعه مع جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وقته كما
اذا كان الآمر غير الشارع كما لو قال السيد لعبد مصمم عند غلته مشروط ببقاء العبد في الغد

(وسمي) الآمدي وخبره الاتفاق على عدم صحة التكليف إذا علم المكلف انتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به عند وفقه باخبار من الآمدي كان يقول له النبي صلى الله عليه وسلم أنك فوت غدا قبل الظهر فلا يكون مكلفا بصلاة الظهر وكألو حكم بقتل إنسان لانه ماض وأمر الخاتم بقتله قبل الظهر فلا يكون مكلفا بصلاة الظهر لانتفاء فائدة التكليف التي كانت موجودة في حال سبيله لعدم تحقق العزم لأن عزمه على الفعل أمر التردد على تقدير بقاء سببه لتعلق العزم على وجود البقاء وهو يناقض تحقق العزم في الكل وقال بعض المتأخرين يصح التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط لوجود الفائدة بالعزم على الفعل وتعلق العزم على تقدير البقاء والتقدير بوجوده فيكون العزم محققا فإن عزم على الفعل وبقي لانه تمام شرطه استحق الثواب والا لا يقول بعض المتأخرين بجهله صاحب جميع الجوامع الاظهر حيث قال ما لم يمتنع يصح التكليف مع علم الآمدي وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه انه وقال صاحب فتح الرحموت في فالحق ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف اهـ

(المسألة الثالثة المكلف يعلم انه مكلف قبل التحكّن من الفعل)

أجمع الأصوليون على ان المكلف بالفعل أو التعلّك يعلم كونه مكلفا قبل التحكّن من الاستئصال اذا كان كل من الآمدي والمأمور جاهلا بعاقبة أمره وجاهلا بان المأمور يتمكن من الاتيان بما كلف به أم لا كما هي السيرة لعبدته بخياطة الثوب في الغد ومحل الخلاف اذا كان الآمدي عالما بعاقبة الامر دون المأمور كما هي الله تعالى عبده بالصوم في الغد فقال الأصوليون يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التحكّن من الامتنال لاجتماع الآمة من السلف على ان كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التحكّن مما أمر به ومنهي عنه وأنه بعد متقربا بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية لانه يجب عليه الشروع في الصلوات الخمس في أوقاتها بنية الفرض وهو فرع علمه بتحقيق افتراضها عليه ولانه اذا لم يكن الآمدي معلوما له في الحال لتعذر قصد الامتنال في الواجبات المضيقه لاستحالة العلم بتمام التحكّن الا بعد انقضاء الوقت وهو محال ولانه لا يبعد أمسي السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه لاستحالة مما يظهر عليه من أمارات البشئ بالمأمور به وعزمه على فعله حتى يشبهه عليه أو الكراهة للمأمور به وعزمه على تركه فيعاقبه عليه لا قصد الاتيان بما أمره به

ولا يكون هذا من باب التكليف بما لا يطاق وإذا كان هذا متفقاً لا مغيباً أسكن مثله في أمر الله تعالى به وقالت المعتزلة لا يعلم المأمور بسوء قبل أن يكون مكافئاً عقاب سماعه للأمر قبل التمكن من الامتناع لأن الامتناع شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط فللمأمور بحقوق عدم الشرط الذي هو التمكن في علم الله تعالى بموته أو عجزه قبل وقت المأمور به واختاره هذا القول امام الحرمين * وأجيب بان التمكن من الفعل ليس شرطاً في تحقق الأمر بل هو شرط الامتناع والأمر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتناع فبطل قولهم أن الأمر والنهي قبل التمكن من الامتناع يمنع أن يكون معلوماً للمبدء كما ذكر ذلك الأمدى في الاحكام * ويجاب أيضاً بان ابراهيم عليه السلام قد علم بوجوب ذبح ولده قبل دخول وقت الامتناع ولذا قدم على ذبحه مع علم الأمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم فانكار علم المأمور بالتكليف قبل دخول الوقت مكابرة كما يعلم ذلك من مختصر ابن الخطاب وشراحه * ويجاب أيضاً بان الأصل بقاء المكاف وطرق الموت والعجز عليه لا ينبغي أن تحقق علمه بأنه مكاف قبل ذلك فمع هذا الأصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن من الاتيان به فوجد التكليف فائداً وحينئذ يعلم أنه مكاف قتلها لأنه لا يلزم من التكليف الفعل كما في النسخ قبل التمكن من الفعل كما تقدم في بيان التبديل لأن الاحكام لا تستدعي أن تكون الامتناع بالاحكام جواز أن يكون التكليف بها مجرد اعتقاد حقيقةها والاذعان لاطاعة لو أمكن ثم ان تحقق المكاف عدم التمكن ينقطع التكليف كالوكيل في البيع فمات أو عزل قبل الفاء فإنه ينقطع توكيله كما يعلم ذلك من شرح المحلى على جمع الجوامع وشراحه قال شارح التحرير ماملاً منعه هل يعلم المأمور كونه مأموراً في أول وقت توجهه لخطاب اليه أم لا قال أصحابنا بالاول وقالت المعتزلة بالثاني واختاره امام الحرمين فالفعل الممكن بذاته اذا أمر الله تعالى به عبده فسمع الأمر هل يعلم العبد أنه مأمور مع أنه من المحتملات ان يقطعه عن الفعل قاطع تجز أو موت أو يكون مشكوكاً في ذلك لأن التكليف مشروط بالسلامة في العاقبة وهو لا يتحققها أصحابنا على الاول فيرون ذلك محققاً مستفاداً من صيغة الأمر وانما الشك في رافع يرفع المستقر والمعتزلة على العكس اهـ

(تنبيه) قال الغزالي في المستصفى الثالث أى من شروط الفعل الذي يستعمل تحت التكليف كونه معلوماً للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده اليه (٢٠ - تسهيل الوصول)

وأن يكون معلوما كونه مأثرا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال
وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر مأثور بالإيمان
بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأثور به فقلنا الشرط لابد أن يكون معلوما أو
حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بان تكون الأدلة منسوبة والعقل والفكر
من النظر حاصلا اهـ

(بحث في بيان أهلية المحكوم عليه)

اعلم أنه لابد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وأهليته صلاحيته لوجوب
الحقوق الشرعية له أو عليه وصلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وهذا
البحث يختص الشخصية بمقده لبيان الأهلية ولم يذكر أهمل الأصول من غيرهم كما
ذكره السكال في تحريره والأهلية نوعان أهلية وجوب وأهلية أداء

(النوع الأول) أهلية الوجوب وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه وهي لا تثبت الا بالبر وجود ذمة صلاحية للوجوب له وعليه والذمة في اللغة
العهود لأن نقضه يوجب الهم والبراد بالذمة شرعا نفس ورقبة لها ذمة من تسمية المحل
بهم الحال فيه والاذن يولد له ذمة صلاحية للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت
له ملك الشيء بشراء الولي ويجب عليه الثمن وملك النكاح بتزويج وليه فيجب عليه
المهر ولو انقلب طفل على مال إنسان فأنفقه يضمه والجاني قبل انفصاله من الأم جزاء
من وجه وهذا يعتق بعقوبتها ويدخل في البيع تبعا لها ولما كان منفردا بالحياة مع
للا انفصال لم يكن جزأ لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة فصالح لوجوب الحق له من
العق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب
عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وإذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار
أهلا لوجوب الحقوق عليه الا ان الوجوب خير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه
وهو الأداء عن اختيار ليمتدحق الابتلاء ولا يتصور ذلك في حق الصبي المجزء عن
الأداء بالاختيار ولهذا جاز بطلان الوجوب لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محل
كبيع الحر فكل ما يمكن أدائه عن الصبي فهو واجب عليه ومالا فلا فيجب على الصبي
من حقوق العباد ما كان غرضا كضمان ما أنفقه فان المنر لا ينافي عصمة المحل وما كان
غرضا كالثمن والاجرة ونفقة الزوجة لانها عاة شبيهة بالموض لانها تجب عوضا عن

الاحتباس ونفقة الأقارب لأن المقصود إزالة حاجة القريب برسول كفايته إليه وذلك كله يكون بالنال فيجب على الصبي لوجود حكمه وهو الأداء لأن أداء وليه كأداءه ولا يجب على الصبي ما كان عقوبة كالتفصيص أو جزاء كحرمان الميراث لأنه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل فإن قيل يجوز ضرب الصبي عند إساءة الأدب مع أنه نوع جزاء * يجاب بأن ذلك ليس بجزاء على الفعل لأن من باب التأديب كضرب البهائم وما لا يصح أدائه عن الصبي لا يجب عليه كالعبادات الخالصة كالصلاة والصوم لأن العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم والصغر ينفيه

(النوع الثاني) أهلية الأداء وهي صلاحيته لصدر الفعل منه على وجه يستلزم به شرعا وهي نوعان قاصرة وكاملة وأعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين قسرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقسرة العمل به وهي بالبدن فإذا كان تحقق القسرة بهما يكون كما هما يكما لهما وقصورهما بقصورهما والإنسان من أول أحواله خال عن القسرتين ولكن فيه استعداد لأن يوجد كل واحدة منهما بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجة التكامل فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل فإن كل واحدة من القسرتين قاصرة فيه ومثله الممتوه البالغ فإنه قاصر العقل وإن كان قوى البدن

(النوع الأول) الأهلية القاصرة أعلم أن الأهلية القاصرة يترتب عليها جهة الأداء على معنى أنه لو وقع الأداء يكون صحيحا ولا يجب فالصبي العاقل إذا أدى العبادة تكون صحيحة وإن لم تكن واجبة عليه * والاحكام التي تبنى على الأهلية القاصرة ستة لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والأول إما حسن لا يحتمل القبح وإما قبيح لا يحتمل الحسن وإمام تردد بينهما

(أولها) حق الله تعالى أن كان حسنا لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي لأنه نفع محض * فإن قيل نفس الأداء يحتمل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث من مورث الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة * يجاب بأنهما مضافان إلى كفر المورث والزوجة لا إلى إسلامه لأنه شرع خاصا وعند الشافعي رحمه الله لا يصح إسلامه قبل البلوغ

(ثانيها) حق الله تعالى أن كان قبيحا لا يحتمل غيره كالردة يكون معتبرا بحكم أبو حنيفة ومحمد بصحة ردة الصبي في حق أحكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه أمراته ولا يرث من أقاربه المسلمين وقال أبو يوسف والشافعي رحمه

الله تعالى لا تصح ردة في سقي أحكام الدنيا لأنه ضرر محض فان قيل الصبي كان
القلم من قوعا عنه فكيف اعتبرت ردة في حجاب بانه من قوع القلم فيها يمكن أن يفسد
ويجعل عقوا والردة ليست كذلك

(ثالثا) ما كان مترددا بين أن يكون حسنا وان يكون قبيحا كالمصلاة فانها
تتصل أن تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض كحالة الحيض فيصح اذاؤها
من الصبي بالضرورة فانما شرع فيها لا يجب عليه اتمامها ولا قضاؤها اذا أفسدتها
(رابعها) ما كان من حقوق العباد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح من الصبي مباشرة وان لم يأذن الولي لأنه محض منفعة فيثبت في
حقه بناء على الاصلية القاصرة واذا أبى الصبي نفسه وعمل وجب الأجر استحصانا
لا قياسا لبطالن العقد وجه الاستحصان أن عدم الصحة كان لحق المجهور حتى
لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه ولا ضمان على المستأجر
ان تلف الصبي في هذا العمل لان الصبي الحر لا يتحقق فيه الغصب ويصح تصرف
الصبي بطريق الوكالة من غيره ولا ترجع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن أو
المبيع ان لم يأذن له الولي في قبول الوكالة أما اذا أذن له في ذلك فترجع حقوق
العقد اليه فيرفع تصور رأيه بانضمام رأي الولي اليه

(خامسها) ما كان من حق العبد وكان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والصدقة
والقرض والوصية فانها تبطل من الصبي مباشرة ولا يملكها غيره عليه الا القرض
فانه يملكه القاضى واذا تحققت الحاجة الى حصة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة فلاؤا سالت امرأته عرض عليه
الاسلام فان أبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد رحمه
الله واذا وجدته امرأته مجبورا بخاصته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا وهو الاصل
وقيل يجعل فرقة بلا طلاق

(سادسها) ما كان في حق العبد ودائرا بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
والنسكاج فانها تشمل على زوال الملك وهو ضرر وعلى حصول البذل وهو نفع فيملكه
الصبي باذن الولي فصور رأيه ينجر بانضمام رأي الولي اليه

(ثانيهما) الأهلية الكاملة هو العلم أن الأهلية الكاملة تقتضي على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويتقرب عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب لأن في الزام الأداء قبل السكال حرجا فاقام الشارع البلوغ الذي يتمثل عنده العقل في الغالب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن العبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الأداء

(بحث في الموارد التي تعرض على الأهلية)

الموارد جمع تعرض والمواد بها ما ليست من الصفات الثابتة كما يقال البياض من موارد الثلج ولو اريد بالعروض الظرياني والحدوث بعد العلم لم يصح في الصغير الاعلى سبيل التفليب

(والموارد قسمان سماوي ومكتسب)

المراد بالسماوي ما لا يكون فيه للعبد قدرة واختيار ونسبته الى السماء للإشارة الى خروجه عن قدرة العبد لأن السماويات ليست مقدورة للعبد والمكتسب ما كان للعبد فيه دخل باختياره وتركه ازالته

(القسم الاول الموارد السماوية وهي احد عشر)

(الاول) الصغير وهو مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ وعند الصغير من الموارد لأن الأدنى قد يخلو عنه كآدم عليه السلام والصغير قبل التمييز عجز محض وبعده قد أصاب نوعا من أهلية الأداء وهي العاصرة المتقدمة لبقاء صفته وهو عنده يسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ باعتداله في حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة ويسقط عنه ما يحتمل العفو ولا يحرم من الميراث بقتل مورثه بهذا أخطأ

(الثاني) المجنون وهو آفة سماوية باعثة للإنسان على أفعال تنافي مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة أطرافه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها من المنافع فانها غير مشروعة

في حقه ولا يسقط عنه جوان التلذذات ووجوب الشيء ونفقة الاقارب واذا لم يشته الجنون لم يكن موجبا للخرج على المكاتب في ايجاب القضاء بعد زواله فصار كالنوم وأما اذا امتد صار لزوم الأداء مؤديا الى الخرج في القضاء وهذا في الجنون المارض بان بلغ عاقل ثم جن هوأما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وحدا الامتناع مختلف باختلاف العبادات فحده في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة وفي الصوم باستعراق شهر وفي الزكاة باستعراق الحول وأبو يوسف أقام أكثر الحول حكم الحول

(الثالث) الله بعد الباطل وهو آفة توجب غللا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام الجانين وحكمه حكم الصبي في جميع أحكامه فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن وليه ويسقط عنه وجوب العبادات وتثبت الولاية عليه ولا يلي المستوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قسرة التصرف على غيره

(الرابع) النسيان اعلم أنه لا فرق في اللفظة بين النسيان والسهو قال الأمامي ان العقل والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكأها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه اهـ

وقيل في الفرق بين النسيان والسهو زوال الصورة عن المبركة مع بقائها في الحافظة فينتبه له بأدنى تنبيهه والنسيان هو زوال الصورة عن الحافظة والمبركة معها فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد وهو عرف بعض الاصوليين النسيان بأنه جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بأمور كثيرة فيخرج الجنون بقوله لا بآفة ويخرج النوم بقوله مع علمه الخ فان النائم ليس عالما بأمور كان عالما بها قبل النوم والنسيان لا يسقط الوجوب فلو فات المكاتب صلاة بالنسيان وجب عليه القضاء لان النسيان لا يفسد العقل والنسمة ولا عذر في حقوق العباد لانها محترمة فلو ألتف مال انسان ناسيا وجب عليه الضمان ولا يكون النسيان عذرا في حقه تعالى ان وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة وان لم يقع فيه بتقصير منه كان عفو كالاكل في الصوم فانه عفو لان الطبع يدعو الى المفطرات فوجب نسيان الصوم ومثل النسيان في الصوم في كونه عذرا لا يبطل العبادة نسيان التسمية عند النسخ

لأن ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفاً لتفوق الطبع منته فتستكثر النية عن التسمية في هذه الحالة لا تشتغال قلبه بالتفوق فيكون علواً فتشاكل في بيته

(الخامس النوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه والنوم لا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لأجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه فإن اتبه في الوقت يؤدي والا فمليه القضاء والنوم ينال الاختيار لأنه بالتمييز ولم يبق له تمييز فلا تعتبر عباراته فلو طلق أو أهتق أو أسلم أو أرتك أو باع أو اشتري وهو نام لا يثبت حكم شيء مما ذكر وإذا قرأ المصلي في صلاته قائماً وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاهن اختيار وإذا قهقهه النائم في الصلاة لا تكون حدثاً وتنفس صلاته

(السادس الانغماء) هو نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فإنه يزيل العقل وحكمه حكم النوم فتبطل عباراته والانغماء أشد من النوم لأن النائم إذا نبه ينتبه بخلافه فكان حدثاً سواء كان مضطجعا أو قائماً أو ساجداً والنوم ليس بحدث في بعض الأحوال كالنوم في الصلاة والانغماء قد يقصر وقد يطول فإذا قصر لا يسقط القضاء كالنوم وإن طال كالجنون يسقط القضاء والامتداد السقط للصلاة إن يزيد عن يوم وليلة لأن علواً رضي الله عنه أغشى عليه أربع صلوات فقصاهن وعسار بن يلهم أغشى عليه يوماً وليلة فقصى الصلاة وابن عمر أغشى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة واستداده في الصوم نادر فلا يعتبر فلو حصل له الانغماء لجميع شهر رمضان ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء

(السابع الرق) وهو في اللغة الضعف واصطلاحاً عجز حكى شرع في الإنسان جزاء كفره لأن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأسلوا في آيات الله الدالة على وحدانيته وألحقوا أنفسهم بالبهائم جازاهم الله تعالى يجعلهم عبيداً لعباده مبتدلين كالبهائم في الفلك ولهذا لا يثبت الرق في المسلم ابتداء فالرق حق الله تعالى ابتداء وصار في البقاء حكماً من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى العقوبة حتى يبقى العبد رقيقاً وإن أسلم والرق عجز حكى لأن الشارع لم يجعل الرقيق أهلاً لكثير من الأحكام الشرعية كالشهادة والقضاء والولاية والمالكية المال والرق وصف لا يقبل التجزئة كالعقود التي هو قوة حكمية يصير به الشخص أهلاً للمالكية والشهادة وغيرها فإن هذه القوة لا يتصور وجودها في البعض الشائع دون البعض وكذا

الاعتاق منسدهما وقال أبو حنيفة ترجحه الله تعالى أن الاعتاق إزالة الملك والمالك يتجزأ
ولا يملك الرقيق في التمسك وإن أذن له المولى بذلك لأن ذلك من أحكام ملك المال
وهو لا يملكه ولا ينافي ماله في غير المال لأنه غير مملوك من هذا الوجه كالتكاح فله
التفريق بأذن المولى وملك دم نفسه فيجوز إقراره بالقصاص لأنه إقرار بالدم وهو
في ذلك مثل الحر ولا يجوز لسيده أن يلف دمه ويقتل الحر بالعبد لأنه مثله في العصمة
وصح أمان المأذون في القتال لأنه بأذن مولاه صار شريكاً في القيمة وصح إقراره
بما يوجب الطرد والقصاص

§ الثامن المرض § وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وهو لا ينافي
أهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى أو العباد لأن المرض لا يخل
بالعقل فصح تكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعباد ولما كان سبباً للموت وهو علة
خلافه الورثة والغرماء في المال لأن أهلية المالك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس
إليه وفدته خرجت فيصير المال الذي هو لقضاء الدين مشغولاً به فيخلفه الغريم
في المال فيثبت به الحجر إن اتصل الموت بالمرض ويستند الحجر إلى أول عروض المرض
بغير ما يقع به حفظ حق الوارث والغريم أما حق الوارث ففي الثلثين وأما حق الغريم
ففي السكك إن استغرق الدين ومقتضى الدين أن لم يستغرق ولا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي المال ولا يؤثر أيضاً فيما يتعلق به
حاجة المريض من النفقة وأجرة الطبيب والتكاح ومهر المثل لأنها من حوائجه الأصلية
وحق الغرماء والورثة يتعلق فيما يفضل عن حوائجه فيصح في الحال كل تصرف يحتمل
الفسخ كاطبة وبيع الخبابة ثم ينفذ هذا التصرف إن احتيج إلى النقض باتصال
المرض بالموت وما لا يحتمل الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاعتاق إذا
وقع على حق الغريم بأن أعتق عبداً من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بأن
أعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق كالمهر قبيل الموت فينفذ عتقه
على وجه لا يبطل حق الغريم أو الوارث فإن كان على الميت دين مستغرق يسمى المقتق
في كل قيمته للغرماء وإن لم يكن عليه دين ولم يكن له مال غيره سعى في ثلثي قيمته للوارث
وأما إذا لم يقع الاعتاق على حق الغريم أو الوارث بأن كان في المال وفاء للدين أو هو مخرج
من الثلث فإنه ينفذ المقتق في المال لعدم تعلق حق أحده به ويجوز للمريض التبرعات
لغير الوارث بقدر ثلث ماله لقوله عليه السلام إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم في

أخر أعمالكم زيادة على أعمالكم فضوها حيث تشتم

(التاسع: والعاشر الحيف والنص)

الحيف هو عدم ينصفه ورحم امرأة بالنة لاداءها والنفس هو الدم الخارج عقب الولادة وهما لا يعدان أهلية الوجوب والاداء لبقاء الأمة والعقل وقسرة البدن فممكن ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم الا أنه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً للصحة الصوم بالنص على خلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة فالأصل النص لجاز تأديته معهما والنص هو قوله عليه الصلاة والسلام تدع الطائفتين الصوم والعالة أيام أقرأتهما ولما كان في قضاء الصلاة حرج له خولها في حال الكثرة سقط وجوبها فلم يجز قضاؤها والصوم لا يترجى في قضائه لان صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً يسير بخلاف أداء ستين صلاة في عشرين يوماً احتياجها الى أداء الوقتية فانه صير جناباً ووقع النفاس في وقت الصوم من النواذر فلا يفتى بالحكم عليه فيسقط أداء الصوم دون قضائه فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر يجاب بان الجنون معدوم للأهلية فممكن القياس مسقطاً للوجوب وان لم يستوجب الأناز كنهه بالاستحسان اذ لم يستوجب واما النفاس فلا يخل بالأهلية فلا يوجب سقوط القضاء الصوم

(الحادي عشر الموت) وهو عرض لا يصح منه الاحتساس فهو مجهول ليس فيه جهة القدرة بوجهه واعلم أن الأحكام على نوعين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة

(النوع الاول أحكام الدنيا وهي أربعة)

(الاول) ما كان من قبيل التكليف كالصلاة والصوم والزكاة وحكمها السقوط عنه لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الاقتناء وقد فات ذلك بالموت ولذا تبطل الزكاة وسائر القربات عنه لفوات الاداء عن اختيار فلا يجب أداء الزكاة من التركات لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال وعند الشافعي رحمه الله تعالى المال هو المقصود حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده (الثاني) ما شرع على الميت لحاجة غيره وهو على ثلاثة أنواع هو اولها ما يكون متعلقاً بعين من الاميان كالمهون والمستأجر والمفصوب والمبيع والوديعة فانه يبقى ببقاء

العين لأن الغائب يموتة فعلة وقوله غير مقصود لأن المقصود في حق عرق العباد المال والفعل تبع حاجتهم الى المال فيبقى حق صاحب العين بعد موت من كانت العين في يده ولذا لو ظفر به صاحبه كان له أن يأخذه (ثانيها) ما يكون ديننا على الميت يستلها الا ان ينضم الى ذمته مال يؤدي منه أو كفيل كفيل عن الميت في حياته اما اذا لم يترك مالا ولا كفيل عنه فإنه لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به أحد من أولاده وأئسا يأخذه في الآخرة (ثالثها) ما شرع صله كخفقة الثمار والزكاة وصداقة الفقير فإنه يبطل بالموت الا اذا أوصى به فإنه يصح من ثلث ماله

(الثالث) ما كان مشروعا حقا للميت فإنه يبقى للميت مقدار ما تنقضي به حاجته فيقسم تجهيزه كتاباسه في حياته فإنه مقدم على قضاء دينه الا في دين عليه يتناق بالعين كالرهون والمستأجر والمستوى قبل القبض فالمرتهن أحق بالرهون وكذا الباقي لأن صاحب الحق أولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم بسده قضاء دينه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث ما بقي بعد قضاء الدين ثم بعده الميراث بطريق الخلافة عنه نظر الميت لعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش الدعاء والصداقة وتفضل المرأة زوجها في عسرتها لبقاء ملكه في العدة وقد أوصى أبو بكر رضي الله تعالى عنه الى امرأته أسماء ان تفسله وأما الامة وأم الولد والاميرة فإن كل واحدة منهن لا تفسل مولاها الزوال الملك

(الرابع) مالا يصلح لقضاء حاجة الميت وهو ما كان مشروعا عقوبة لمرء أوليائه الثأر كاقصاص فإنه يجب عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب للميت الا ما يضطر اليه من التجهيز ونحوه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وجناية القاتل وقعت على أولياء المقتول لأنهم المنفعون بحياته فكان القصاص حقهم ابتداء لكن السبب انعقد للميت لأن المتألف نفسه وكان منتفعا بحياته أكثر من انتفاع الورثة ولهذا صح عفو الجروح استحياسا بالقياس عدمه واذا انقلب القصاص مالا بالصلح أو بعفو بعض الورثة أو شبهة صار ثابتا للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته ويصير مثل الدية لأنها صالحة لحاجة الميت من قضاء دينه وتنفيذ وصيته

النوع الثاني أحكام الآخرة وهي أربعة

- (الاول) ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله أو نفسه أو عرضه
- (الثاني) ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير

(الثالث) ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
(الرابع) ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارذالك القبايح

القسم الثاني المواضع المسكنة وهي أربعة

(الاول) الجهل وهو انتفاء العلم بالمقصود ولا يخفى ان انتفاء العلم بجميع المقصود شامل لما يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط ولما أدرك على خلاف ما هو به ويسمى الجهل المركب لانه جاهل بالثبوت وجاهل بانه جاهل والانتفاء لا يصح الا حيث يكون الثبوت وحيث لا يؤصف الجاهل بالهيمه بالجهل وكذا النائم والغافل ونحوهما لان انتفاء العلم انما يقال فيها من شأنه العلم وتخرج بالمقصود عالم يقصد مثل ما فوق السماء وما تحت الارض فلا يسمى انتفاء العلم بما ذكر جهلا به والعبد له مدخل في الجهل بالتقاعد عن الاشتغال بما يزيله باكتساب العلم بفعل تركه ا كسابا للجهل واختيارا له ه وأنواعه أربعة

(الاول) جهل باطل لا يصلح عنرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام كان انكارها بمنزلة انكار المحسوس وان كان يصلح عنرا في الدنيا لمنع عذاب القتل اذا قبل عقوبة الله فتركه وما يدبر قبيح لهم نكاح المحارم فيما بينهم اذا تدبروا به وتجب النفقة بهذا النكاح ولا يفسخ ماداما كافرين الا بمرافعةهما الامر الى القاضي وطالبهما حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط فان ترافعا اليها حكم بالتفريق بينهما لقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى وان رفع احدهما صاحبه اليها قال أبو حنيفة لا يفرق بينهما لانا أصرا بتركهم وما يدينون وهم يدينون نكاح المحارم فيكون صحيحا لانه كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام فرفع احدهما لا يرجع على الآخر بل يعارضه فيبقى على الصحة بخلاف اسلام احدهما فانه باسلامه يرجع على الآخر لما روى الاسلام يملوا ولا يعلى عليه وقال أبو يوسف وعبد يفرق بينهما برفع احدهما أيضا لزال المانع من التفريق بانقياد احدهما لحكم الاسلام قياسا على اسلامه ولهذا لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كانت صحيحة انوارثوا بها لان نكاح المحارم لم يكن ثابتا قبل الاسلام لانه نسخ بعد آدم عليه السلام في زمن نوح عليه السلام فوقت صدور النكاح وقع باطلا وانما تركنا التعرض لهم

لأنهم بذلك وفاء بالبيعة وإذا فعلوا شيئاً لم يتدينوا به لأنهم كرههم بمشال ذلك الزنا والى بالذا
 اتوا بهما لأنهم كرههم بل تحكم عليهم بحكم الاسلام لحرمتهما في كل دالة من المال ولا يجد
 بشرب الخمر اجماعاً لا اعتباراً بياقته التي ترك عليها بسبب اعطاء الجزية فإذا لم يقبل
 الجزية يلزمنا دعوته بالسيف لأنه جزاء الكافر المكابر ولا يلزمنا مناظرته الا اذا لم
 تباقة الدعوة الى الاسلام

(في الثاني) جهل لا يصلح عندها لكنه ادنى من الاول كجهل المعتزلة بانكارهم
 صحة اطلاق صفات الله تعالى عليه والرؤية والشفاعة لأهل الكبائر فان هذا لا يصلح عنده
 لوضوح الأدلة عليه بالأدلة الواضحة وهي قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم
 الغيب والشهادة الى آخر السورة وغيرها من الآيات وقوله تعالى وجوه يومئذ
 نافرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي لكن
 لا يكفر صاحبه اذا كان متأولاً للأجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على
 الله لم ولأنه متأول في نفي الصفات بقوله تعالى ليس كمثله شيء وفي نفي الرؤية بقوله
 تعالى لا تفركه الابصار

(في الثالث) جهل يصلح عندها كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي
 لا يكون مخالفاً للكتاب ولا للسنة ولا للأجماع كما اذا عفا أحد الوليين واقتص الآخر
 لجواره بالنفو أو بان عفى أحد الاولياء ويستقط القصاص فيكون عليه الدية لا القصاص
 لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض أهل المدينة من ان القصاص
 اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل
 (في الرابع) الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر اليها فجهله الشرائع يكون
 عندها حتى لو لم يصل ولم يصح ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه القضاء لان دار الحرب
 ليست بمحل لشهرة أحكام الاسلام بخلاف من أسلم في دار الاسلام فإنه يجب عليه
 القضاء وان لم يعلم بوجودها لانه متمكن من السؤال وترك السؤال تقصير منه فلا
 يكون عندها ويلحق بجهل من أسلم في دار الحرب جهل الشقيع وجهل البكر بانكاح
 الولي وجهل الوكيل بالوكالة حتى اذا تصرف قبل علمه بها لم ينفذ تصرفه على الموكل
 (في الثاني السكر) وهو سرور يقاب العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة
 له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيده وقيل هو غفلة تحصل
 باستعمال بعض المشروبات والمأكولات والسكران حصل من مباح كشراب الدواء

المسكر وشرب المسكر بالقتل أو بقطع عضو منه أو شرب الخمر للمفسد للعدل يحمل ما فعله
كالاغواء فلا يقع طلاقه ولا يصح سائر تصرفاته وإن حصل من شرب شيء محرم كالخمر فلا
ينافي في الخطاب بالاجماع وتزعم أحكام الشرع وتسمح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والأقارب يزجرا له عن ارتكاب المنهي عنه ولا يؤخذ بالردة لأنها تبقى على
تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله ولا يؤخذ أيضا بأقراره بالحدود الخاصة
لله تعالى فلو أقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد ولو أقر بالفساد أو بما يوجب القصاص
يؤخذ بأقراره لأن الرجوع لا يصح فيهما ولو زنى في مسكره يحد إذا أضاف

﴿ الثالث اطلز ﴾ وهو أن يراد بالشئ غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما وشروط
تحققه واعتباره في التصرفات أن يكون صريحا باللسان مثل أن يقول اني أبيع
هازلا ولا يكتفى فيه بهدالة الحال ولا يشترط ذكره في العقد لأنه يفوت مقصوده لأن
قصده أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد
واطلز في اختيار الحكم الذي هزل به والرضا به كما إذا قال هازلا بهت ولا ينافي الرضا
بالمباشرة ولا اختيار المباشرة لأن اطلز يشكم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا
قام ولهذا يكفر بالردة هازلا لأن التشكم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين واطلز
يؤثر فيما يحتمل الفسخ كالبيع والإجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ومعنى الاختيار
القصد إلى الشئ وإرادته والرضا استعصانه فالتكفر على الشئ يختاره ولا يرضاه
وإن اتفق العاقدان على اطلز في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد
وبني العقد على تلك المواضعة فسد البيع لأنه غير موجب للملك وإن اتصل به
القبض وإن اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجدد
فالبيع صحيح واطلز باطل وإن اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ عند البيع واختلفا
فقال أحدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجدد
فالعقد صحيح عند أبي حنيفة لأن الصعقة هي الأصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد
مغير ولم يوجد لانهما اتفقا على انهما يحضرهما شئ وأما إذا اختلفا فدهى الاعراض
متمسك بالأصل فيكون القول له خلافا لأبي يوسف ومحمد

﴿ الرابع السفه ﴾ هو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء التصرف في المال
بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والامراف مع قيام حقيقة العقل والسفه
لا يوجب خلافا في أهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا

بالأحكام كلها ويمنع ماله السفيه عند اذا باع سفيها باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده ومن صار سفيها بعد البلوغ فتصرفه ان كان فيا لا يبطل الهزل كالتكاح والطلاق والعتاق صحيح اتفاقا وان كان فيها يبطل الهزل كالبيع والشراء والاجارة فهو صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان العجز غير مشروع عنده فيصح تصرفه لمصلحة وغيره لانه يخاطب بحقوق الشرع ويجبى في ديون العباد وتجب عليه المقوبات التي تنبئ بالشبهات ولا شك ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله فلا يحجر عليه وعندهما يحجر عليه فانه انما منع عنه ماله ليس في ملكه فلا بد من منع فكذا التصرف منه والا لأبطل ملكه باتلافه بالتصرفات

(الخامس السفر) وهو لغة قطع المسافة ومعناه في الشرع الخروج من موضع الإقامة بقصد سير ثلاثة أيام سيرا وسطا وهو لا ينافي أصلية الوجوب والاداء والأحكام لكنه سبب التخفيف مطلقا سواء وجدت فيه المشقة أولا فيؤثر السفر في قصر الصلاة الرباعية وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من أيام أخر لا في إسقاطه ولم يحل الفطر لمسافر أصبح سائما وهو مسافر لتقرر الوجوب بالشروع وان سقطت الكفارة اذا فطر فتمكن الشبهة في وجوبها بافتقار السبب المبيح قبل التقرر في النية وهو السفر فانه مبيح في الجلاء ولا تسقط الكفارة اذا فطر المقيم ثم سافر وأحكام السفر تنبت بالخروج استحسانا واذا نوى الإقامة قبل ثلاثة أيام تصح نيته وان كان في غير موضع الإقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان نية الإقامة قبل الثلاثة دفع للسفر بعد ما رفع له والدفع أسهل من الرفع

(السادس الخطأ) وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عند صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهد فلو أخطأ الجهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق أجرا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأنم الخطي فلو زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا واذا رأى شيئا فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وظهر انه انسان لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ووجببت الدية لانها من حقوق العباد ويقع طلاق الخطي كما اذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخطي عالم بكلامه غير أنه

واقع بتفسيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان منكم
 الآخرة لا حكم الدنيا لانه يؤاخذ بالنية والكفارة وينتقد ببيع الخاطئ كما اذا أراد
 ان يقول الحمد لله جري على لسانه بهت منك بكنا فقال مخاطب قبلت اذا صدقه
 خذمه وقال صدر الايجاب خطأ ويكون كبيع المسكره فينقضه ويفسد لعدم الرضا
 (السابع الاكراه) وهو عمل الغير على ما لا يرضاه واقسامه ثلاثة

(الاول) ما يعدم الرضا ويفسد الاختيار كالاكراه بالتهديد باتلاف نفسه أو ماله
 من أعضائه وهو الاكراه السكامل ويسمى اللجئ
 (الثاني) ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقييد أو الحبس مدة معينة
 أو الضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف

(الثالث) ما لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو تهديده بحبس ابنه أو أبيه
 أو زوجته أو أخوته والاكراه بجميع أقسامه لا ينافي كون المسكره مخاطبا وكونه أهلا
 للأحكام لان مابه الاهلية من العقل والباوغ متصفق والمسكره عليه متردد بين فرض
 كما كلى الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الجاء فانه يفترض عليه لكونه مباحا بقوله
 تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه ألقى نفسه الى التهلكة من غير فائدة ولواكره
 على الزنا أو قتل النفس المصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه ولو اكره على
 الافطار في صوم رمضان يباح له الفطار ولا يبطل بالاكراه اختيار المسكره لان الاكراه
 الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيعه لا يكره على ان يكون شابا
 والتصرفات على قسمين * الاول ما لا يمكن نسبه الى الخاسل كالاقوال فانه لا يصلح
 المتكلم ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقصر حكم الفعل الى
 المسكره فان كان القول مما لا ينفعه ولا يتوقف على الرضا ينفذ على المسكره كالطلاق
 والعتاق والتكاح والرجعة واليمين والنذر والايلاء والاسلام فهذه التصرفات لا تشمل
 الفسخ وتتوقف على قصد دون الرضا بل لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه
 وان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالمبيع يقتصر على المباشر كالقبي
 لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا فينقض فاسدا فلا يجاز التصرف بعد زوال
 الاكراه صريحا أو دلالة صريح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان محتملها
 تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه والافعال التي كالاقوال في أن
 الفاعل لا يصلح أن يكون آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المباشر وهو

المكروه دون الحامل حتى اذا أكره على الأكل وهو صائم يقسم بعدموم للمكروه ولا يقسمه صوم الحامل له ان كان صائما أيضا بالاتفاق

(والثاني) ما يصلح المكروه أن يكون آلة لغيره ويمكن نسبته الى الحامل كالتلف للنفس والمال فانه يمكن للإنسان أن يأخذ من آخر ويلقيه على مال فيتلفه أو على انسان فيقتله فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة على الحامل فقط بلا مشاركة الفاعل المكروه فأكره على رجمه صيد فأصاب انسانا فالجناية على عاقلة الحامل والكفارة عليه والأثم على الحامل والفاعل المكروه

(والخمرات أنواع أربعة الأول) حرمة لا تسقط بالاكره ولا تدخلها رخصة كالقتل أو أكره بالقتل أو القطع على قتل غيره ولو كان عبده لا يجعل للفاعل قتل غيره انتحاض نفسه وكاننا فانه لو أكره عليه بالقتل أثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوبة الغير وضباع النفس ان لم تكن متزوجة ولو أكرهت المرأة على الزنا بالقتل سقط الأثم والخطأ عنها

(الثاني) حرمة تتضمن السقوط وتغير خلال الاستعمال بالاكره كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لافي الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه هذا اذا كان الاكره كاملا وان كان ناقصا كالاكره بالقبض والحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء (الثالث) حرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة الا انه رخص فيه بالنص

(الرابع) حرمة تحتل السقوط في الجلاء لكنها لم تسقط بعذر الاكره واحتملت الرخصة أيضا كما اذا أكره على تناول مال الغير اكراها كاملا جاز له أن يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه ابقاء مصومته وتسقط باذن صاحبه والتصرف فيه ولو صبر في النوع الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذل نفسه لاهل ازدين الله تعالى

(بحث في الاجتهاد)

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة فهو بذل الجهد في فعل شاق وفي اصطلاح الأصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام الشرعية من الأدلة الشرعية

(وشروط الاجتهاد في حق المجتهد ستة)

(الأول) أن يكون مسلماً لأن الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحقائق ووسائل صفاته من القسمة والعلم والكلام ونحوها ومعرفة من هو وسيلة التبليغ الاحكام

(الثاني) أن يعرف القرآن مع معانيه ووجوهه مثل الخاص والعام ووسائل الاقسام ويكون عالماً بمحاطها من حيث تنقسمها وتأخرها من جهة التلاوة والنزول ولا يشترط معرفته لجميع القرآن بل بما يتعلق منه بالاحكام ويرجع اليها وقت الحاجة وقيل وذلك مقدار خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هو باعتبار الآيات الدالة على الاحكام دلالة أولية بالآيات لا بطرائق التضمن والالتزام ومن له فهم صحيح يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لجرد القصص والامثال ويشترط معرفة الناسخ والمنسوخ من الآيات

(الثالث) أن يعرف السنة بمحتوا وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها من تواتر أو شهرة أو آحاد ومن ذلك معرفة حال الرواة الا ان البحث عن حالهم في زماننا كالمقدور اطول المدة والأولى الاكتفاء بمسائل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث ويكون من السنة معرفة قدر ما يتعلق بالاحكام ولا يشترط أن يكون محفوظاً مستفيضاً في ذهنه بل يكون يمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال الرجال معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الاوصاف المذكورة

(الرابع) أن يكون متمكناً من معرفة علم أصول الفقه لانه عماد الاجتهاد (الخامس) أن يكون عارفاً بمسائل الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الاجماع عليه ولا يلزمه أن يحفظ جميع موافق الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة للمذهب صاحب المذهب من العلماء أو يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية ومن بلغ رتبة الاجتهاد يبعد عليه عدم معرفة ما وقع عليه الاجماع من المسائل

في السادس في أن يكون عالماً بأفة العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة ولا يشترط أن يكون حافظاً لها من ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة الشافعيين بذلك

قال العزالي في المستصفي ذهب قوم الى ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وقال قوم المصيب واحد واختلف الفريقان في أنه هل في الواقعة التي لانص فيها حكم معين لله تعالى هي مطالب المجتهد فالذي ذهب اليه محقق المصوبة انه ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضي وذهب قوم من المصوبة انه ان فيه حكماً معيناً لله تعالى لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا فقال قوم لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يثر الطالب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجزان ولمن حاد عنه أجر واحد لاجل صعوبة طلبه والذين ذهبوا الى أن عليه دليلاً اختلفوا في أن عليه دليلاً قطعاً أو ظنياً فقال قوم هو قاطع لكن الأثم محطوط على الخطئ لعموض الدليل وخفائه ثم الذين ذهبوا الى أن عليه دليلاً ظنياً اختلفوا في أن المجتهد هل أمر قطعياً باصابة ذلك الدليل فقال قوم لم يكاف المجتهد اصابته خفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً ومأجوراً وقال قوم أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن حط الأثم عنه تخفيفاً هذا تفصيل المذاهب والمختار عندنا ان كل مجتهد في الظنيات مصيب اه

والمختار عندنا ان المجتهد يخطئ ويصيب لقوله عليه السلام في المجتهد ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر ومعنى ذلك أنه يسبب الحق ويخطئ الحق قال أبو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد يعني أنه مصيب في نيل وسعته فيؤجر عليه والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا يصيبه ولنا قلنا بان مذاهب الأئمة الاربعة أي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى حق فالمجتهد لم يكاف باصابة الحق هذه الله تعالى لانه ليس في طاقته ذلك ولكنه مكاف بالاجتهاد ولرجاء الاصابة فان أصاب ما عند الله تعالى أجر وان أخطأ عذر نظير ذلك الامر اذا ضل فرسه فأمر غلامه أن يطلبوه فخرج كل واحد منهم الى طريق غير طريق صاحبه ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك واذا وجد

واحد منهم الفريسي ولم يجده الآخرون فان الأمير يشيب كل واحد منهم لامتناع أمره في طاعة وان زاد الواحد والمصوبة يؤولون الخطأ الوارد في الشدائد بتركه الاسنى والصواب على اصابة الاحق استعمال الخطئة باطلاق المصحابة الخطأ في الاجتهاد كما ورد في المرأة التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرًا انه سئل عنها ابن مسعود رضي الله عنه فقال اجتهد فيها برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان أرى لما مهر مثل نسائها وكان ذلك بمحض من المصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعهم على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ

واستدل المصوبه بأن الله تعالى كلف المجتهد بإصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم تسكينه بما ليس في وسعه وهذا كاستقبال القبلة فانه شرط اصدحة الصلاة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى اذا تحرى قوم وصلى كل منهم الى جهة أجزأتهم صلاتهم وجعلوا مسيبين وصار قبلة كل منهم ما أدى اليه تحريه واجتهاده وكما جاز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين وأحدهما بأمر قومه بتحريم شيء والآخر بإباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك يجوز أن يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه مع كون كل واحد منهما محققا فبلى الخلفية الفرض مسح ربيع الرأس وعلى الشافعية مسح ثلاث شعرات وعلى المالكية مسح كل الرأس والصحيح قول الخطئة فان قوله عليه الصلاة والسلام ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله أجران وان اجتهد فخطأ فله أجر يدل على ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيتم له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد خالف الصواب بخلافه ظاهرة فان النبي عليه الصلاة والسلام جعل المجتهدين قسمين قصبا مصيبا وقصبا مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن هذا التقسيم معنى فالحق الذي لا شك فيه ان الحق واحد ومخالفه مخطئ مأجور اذا كان قد رعى الاجتهاد حقه ولم يقتصر في البحث بعد انصافه بما يكون به مجتهدا واختلاف بين الخطئة والمصوبة انما هو في الاحكام الشرعية التي ليست معاومة من الدين بالضرورة أما ما كان منها قطعيا معاوما بالضرورة انه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا

والمراد ليس كل مجتهد فيها مصيبا بل الحق فيها واحد اتفاقا وكذلك الاحكام العقلية من المسائل الكلامية التي تشرك بالعقل كالعلم بوجود الله تعالى ووحدانيته فالحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فهو كافر.

واختلف الأصوليون في الاجتهاد هل يتجزأ أولا فإذا كان العالم قد حصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ فيجوز العالم أن يكون منتصبا للاجتهاد في باب دون باب والدليل على ذلك أنه لو لم يتجزأ لزم أن يكون عالم بجميع المسائل واللازم منتف لان كثيرا من المجتهدين قد سئل فلم يجب كمالك رحمه الله تعالى سئل عن أربعين مسألة فاجاب في أربع منها وقال في الباقي لأدري وذهب آخرون إلى المنع لان المسألة نوع من الفقه وبما كان أسهلها في نوع آخر منه واستدلوا بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع «وأجيب بأن المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسألة» ورد بأن من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض الآخر وقول المجتهد لأدري في بعض المسائل لعل ذلك لمانع أو لعدمه بأن المسائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل إلى بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال والروى عن أبي حنيفة أن الاجتهاد لا يتجزأ وهو الصواب.

فالمجتهد من له ملكة يقدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي من دليله ولا ينافي ذلك صدور لأدري كما سبق «والمجتهد إما أن يكون مجتهدا مطلقا وهو المتصدى للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه كالامام أبي حنيفة وباقي الأئمة رحمهم الله تعالى ويشترط فيه أن يكون متصفا بالشرائط المتقدمة وأن يكون بالغا عاقلا صاحب ملكة وهي الهيئة الراسخة في النفس التي يشارك بها ما شاء أن يعلم «وأما أن يكون مجتهدا منهبا وهو المتمكن من تخرج الاحكام التي يبيها على نصوص امامه ومعنى ذلك قياس ما سكت عنه امامه على ما نص عليه لوجوده معني ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه «أو استخراج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها» فإن قيل ان بعض الأصحاب قد يستنبط الحكم من نصوص الشارع كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم «يجاب بانهم يفتيدون في استنباطهم منها بالجرى على طريق امامهم في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيها وذلك كالامام أبي يوسف ومحمد بالنسبة إلى أبي حنيفة رحمهم الله تعالى «والمجتهد المنهبا أقل

رتبة من المجتهدين المطلق وفيه مجتهد الفقيه ومجتهد الفقيه هو المتبحر في مذهب امامه
المتمكن من ترجيح قول على قول آخر أطلقهما صاحب المذهب
(تبيينه) اعلم أنه لا يجوز أن يكون لمجتهد في سادّة قولان متناقضان في وقت
واحد وإذا كان له قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الاول
لعلّاه على تنير اجتهاده الاول وحيث لا تناقض * فان قيل قد اختلفت الرواية عن
أبي حنيفة في الحادثة * يجب بان اختلاف الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
ليس من باب القولين لان الاختلاف في الرواية من جهة الناقل وخطئه وذلك اما
لفظ في السماع أوله العلم بالرجوع منه وعلم الآخر فروى كل بحسب علمه أو يكون
هناك جوابان أحدهما جواب بالقياس والآخر جواب بالاستحسان فنقل كل ما علم أو
يكون هناك قولان من جهتين كالزينة والرخصة فنقل كل ما سمعه فما نقل فيه
روايتان عن الامام لا يخرج عن أحدهما الموارد بخلاف القولين فان التناقض ينسب
الى المنقول عنه وما ورد عن الامام الشافعي رحمه الله أنه قال في مسائل فيها قولان
يحمل ان له قولين مرتبين في الزمان المتقدم أو على أنه يحتاج الى قولان فلا وجه
في المذهب الترجيح بالمرجحات التي ذكرها امامه وان اختلف حكم المجتهد المطلق
في مسألة واحدة وجعل التاريخ فذهبوا أشبههما بأصوله وأقوالهما

(بحث في التقليد)

التقليد في اللغة وضع الشيء في الشيء محيطا به ثم استعمال في تقويض الامر الى
الغير كأنه ربطه بمنقده وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة من الحجج
الاربعة فيخرج العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالاجماع لان كلا
منهما حجة وتخرج أيضا رجوع القاضي الى شهادة العدل لان الدليل عليه ما في الكتاب
والسنة من الامر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك * قال المحققون
من الاصوليين العاصي وهو من ليس له أهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض
العلم المتبعة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بفتاواهم لقوله تعالى
فاستأخوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب أن يكون علما
في السؤال عن كل ما لا يعلم ولا اجماع على أن العامة لم تزل في زمن الصحابة والتابعين
قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعامة

منهم يبادرون إلى اجالة سؤا لهم من غير اشارة إلى ذكر السبيل ولا يتهونهم عن ذلك
من غير تسكين فكان اجماعاً على اتباع العاى للجهت ولا يجب نيل العاى التزام
بمذهب معين فى كل حادثة ولو التزم مذهباً معيناً بذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى
لا يجب عليه الاستمرار بل يجوز له الانتقال إلى مذهب غيره وهذا هو الحق لأن
اختلاف العلماء رضى بالنص فلو ألزمت العاى العمل بمذهب من المذاهب كان هذا
تقمة والعاى الذى لم يكن له نوع نظر واستدلال ولم يقرأ كتاباً فى فروع المذهب إذا
قال أنا حنفى لم يصح كذلك بمجرد القول وفيل إذا التزم العاى مذهباً معيناً يلزمه
الاستمرار عليه لأنه اعتقاد المذهب الذى انقسم إليه هو الحق فعليه الوفاء بموجب
اعتقاده * والملك إذا عمل بحكم فى حادثة تقليداً لجهت لا يجوز له الرجوع عن ذلك
الحكم فى هذه الحادثة فليس له ابطال عين ما فعله بتقليد مجتهد آخر لأن امضاء الفصل
كامضاء القاضي لا ينقض وذلك كما لو صلى الظهر بمسح ربع الرأس مقلداً للحنفى
فليس له ابطال الصلاة باعتقاده لزوم مسح السكلى مقلداً لما لك رضى الله تعالى * وله
تقليد غير المجتهد فى حادثة أخرى فلا أن يقلد اما ما فى صلاة الظهر مثلاً ويقلد اماماً
آخر فى صلاة العصر والتقليد بعد العمل جائز فلا صلى حنفى فلما نصحته صلته على مذهبه
ثم تبين له بطلان الصلاة فى مذهبه ومجتها على مذهب غيره فلا تقليده ويكتفى بذلك
الصلاة * والاجتهاد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه لأن ما عمله هو
حكم الله تعالى فلا يتركه بقول غيره وقبل اجتهاده وظهور حكم الحادثة فيه خلافاً
فقبل يجوز تقليده وقبل لا يجوز

(تنبيه) * اختلفوا فى المسائل العقلية المتباعدة بوجود البارى وصفاته هل يجوز
التقليد فيها أم لا قال الرازى أنه يجوز وهو قول كثير من الفقهاء اه لان الصحابة
الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد اكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم بالايان
الجللى ولم يكلفهم بالنظر واقامة الادلة وهذا هو الذى كان عليه خير القرون
والاستدلال والنظر ليس مقصوداً فى نفسه وإنما هو طريق إلى العلم فمن حصل له
الاعتقاد الذى لا شك فيه من غير دلالة قاطنة فقد صار مؤمناً وان كثيراً من العوام
يحد الايمان فى صدره كالجمال الروامى * وقبل لا يجوز التقليد فيها لأن الامة أجمعت
على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لأن المقاد ليس معه الا الاخذ
بقول من يقلده ولا يرى أهو صواب أم خطأ * ولا يخفى ان هذا القول فيه

تسكينه العوام بما ليس في وسعهم قال بعض المحققين إيجاب معرفة الأصول على ما يقول المتكلمون بعيد جداً عن الصواب ومضى أوجبنا ذلك فمضى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصور عقيدته عنه وإنما غاية السامع أن يتلقن ما يريد أن يعتقد به ولا يلقى به من العلماء ثم لا يزول عنها لو قطع أربا أربا

(بحث في المفتي والمفتي)

المفتي عند الأصوليين هو المجتهد المطلق وتقدم بيانه فشرطه الاسلام والعقل والبلوغ وكونه شديد الفهم وهله بالغة التمرية وكونه طويلاً لكتابت الله تعالى فيها يتعلق بالاحكام وعالم بالحديث والقياس وهذه الشروط في المفتي الذي يفنى في جميع الاحكام ومن يحفظ أقوال المجتهدين فليس مفتياً عند الأصوليين والواجب عليه اذا سئل أن يذكر قول المجتهد كآبي حنيفة على جهة الحكاية فعرف أن ما يكون في زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المفتي وطريق نقله كذلك من المجتهد أحد أمرين إما أن يكون له سند فيه اليه أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر عنهم والمشهور به قال بعض المحققين لا بد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفنى بقوله وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على قسرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين والفقهاء على سبع طبقات

(الأولى) طبقة المجتهدين في الشرع كالأئمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الاربعة من غير تقليد لأحد لافي الفروع ولا في الأصول

(الثانية) طبقة المجتهدين في المذهب كآبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم فانهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقدسون في قواعد الأصول (الثالثة) طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كآبي بكر الخفاف وآبي جعفر الطحاوي وآبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة المرخسي وغير الاسلام البردوي وغير الدين قاضيغمان فانهم لا يقدرون على مخالفة الامام لافي الأصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام

من المسائل التي لائن فيها منه على حسب أصول فروعها ومتنظي قواعده بسطها
 (الرابعة) طبقة أصحاب التصريح من المقلدين كابي بكر الرازي المعروف
 بالقياس وأمثاله فانهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحظاتهم بالاصول
 وضعيتهم اليما تخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
 منقول عن صاحب المذهب أو عن أحده من الصحابة المجتهدين برأيهم ونظرهم في
 الاصول والمقايضة على أمثاله وظواهر من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الظلمة
 من قوله كذا في تصريح الكرخي وتصريح الرازي من هذا القبيل

(الخامسة) طبقة أصحاب التصريح من المقلدين كابي الحسن القاسمي وصاحب
 الحاشية وأمثالهما وشأنهم تفصيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هكذا أولى
 وهذا أصح رواية وهذا أوضح وهذا أوفق للقياس وهذا أرفق للناس
 (السادسة) طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف
 وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كأصحاب المتن المعتبرة كمصاحب الكثر
 ومصاحب المختار ومصاحب الوقاية ومصاحب الجمع وشأنهم أن لا ينقادوا في كتبهم الاقوال
 المردودة والروايات الضعيفة

(السابعة) طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين
 الفتى والسجين بل يجمعون ما يجدون قالوا بل إن قلدهم اه
 واستفتى طالب الفتوى فيجوز للعاجي الاستفتاء من مفتٍ اشتهر بالاجتهاد
 والعدالة أو رآه منتصباً للإفتاء والناس يستفتونه معظمين له فإن كان عدم اجتهاده
 أو عدم عدالته لا يجوز استفتاءه وأنهم لا يستفتي غيره بل يعمل بما تبين له من
 اجتهاده وفي هذا القس كفاية وهذا آخر ما رتبناه أسأل الله تعالى أن يجعلنا نافعاً
 لكل من طالعه في الدنيا وأن يكون ذخيرة لنا في الآخرة وكان الفراغ من تأليف
 هذا الكتاب يوم الاثنين الموافق تاسع عشر من جمادى الاولى من سنة ألف
 وثلاثمائة وثمانية وثلاثين هجرية مع استعالي باداء وظيفة القضاء بالحكمة العليا
 الشرعية وتدرسي للتوضيح في علم الاصول بالأزهر الشريف بين المغرب والعشاء
 اسأل الله تعالى أن يحتم بالسعادة آجالنا ويحقق بآزادة آمالنا ويقبل
 أعمالنا ويجعل الجنة ما كنا نرجو بحبيب الدعوات غفر السيئات
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

فيقول الفقيه اليه تعالى (ابراهيم بن حسن الانباري) خدام العلم ورئيس لجنة التصحيح
بمطبعة الشيخ الوقور (مصطفى البابي الحلبي وأولاده) بمصر الخروسة

هذا لمن جمع قلوب المارفين على العمل لسان الاقدس وهو سهل فلم يسجل الوصول
الى مرضاته ليحفظوا اليه بالنعيم القيم النفس بأثر إيمان العاملين فاستخرجوا الاحكام
بأوضح برهان * وأنسوا قواعد الاصول على محكم البيان * ونقدوا الادلة *
وميزوا المعاول من المله * وصلاة وسلاما على مصادر الشريع الشريف * السميع
اللطيف * سيدنا محمد وآله السابقين في كل مضمار * وأصحابه الكملة الاخيار *
(وبعد) فلما كان كتاب (تسهيل الوصول الى علم الاصول) كثير الفائدة
قريب الفائدة سهل الحصول حاضرا لعلم الاصول لم يترك نفسه الاحصاها ولا
وعشية الأقصاها ولا صعوبة الا ذلها فكان بذلك الفريد في باب الوحيد بين انرابه
كيف لا ومؤلفه علم الفضل الاشهر الامام الاكبر موضح للمشكلات وفتح عقول
العضلات ذوات الصانف المفيدة والتأليف العديدة علامة زمانه اقضى قضاة أوانه
(الشيخ محمد ابن العلامة الشيخ عبد الرحمن عبد الجلاوي) لازالت معارفه
تتوالى وأنوار تآليفه تتلألا آمين وذلك بدار الطباعة العاصره ذات المآثر المشهورة
القاهرة مطبعة الشيخ الوقور (مصطفى البابي الحلبي وأولاده) الكائن مركزها بشوارع
التميلطة بجوار الأزهر النير بسراي نمرة ٢٢ وكان تمام طبعة الميمون

وتكميل وضعه المصوني أواخر رجب الاصح من

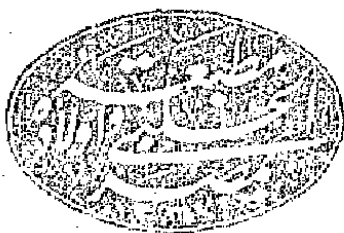
سنة ١٣٤٤ هـ جبريه على صاحبها

أفضل الصلوة وأزكى التحية

وآله الكرام ومحابته

الامام احمد الاعلام

أمين



(تنبيه)

(قد وقع خطأ مطبعي في هذا الكتاب ولذا لزم التنبيه على ذلك
وبيان التصواب على الوجه المبين أدناه)

صفحة	خطأ	تصواب
٢	وتمتلة	وتمتلق
١٥٩	الخامس	الرابع
١٥٩	السادس	الخامس
١٥٩	السابع	السادس
١٥٩	القاسع	السابع
٢٤٩	كصلاة الكفارة	كصلاة الجنابة
٢٤٩	تخصال الجنابة	تخصال الكفارة
٢٧٨	كالت فروعا	كانت فروعا
٣٠٢	قائمة بجسم بداته	قائمة بداته
٣٠٢	قائمة بخلفها	قائمة بجسم يخلفها
٣٠٤	ومنهى عنه	ومنهى عنه

فروع المنطق

مقدمة

- ٣ مقدمة في تعريف علم الأصول والفقه
- ٥ تنبيهات الاول في بيان ان مسائل الفقه قطعية أو ظنية
- ٦ الثاني يطلق الفقه على المسائل وعلى العلم باستنباطها من الادلة
- ٧ الثالث في بيان اعتراضات وارادة على تعريف الفقه وأجوبتها
- ٩ تعريف علم الخلاف والجدل
- ١٠ موضوع علم الأصول
- ١١ أقسام الأعراض الثمانية لادلة ثلاثة
- ١٢ تعريف الدليل ١٥ أقسام الدليل
- ١٤ ينقسم الدليل باعتبار الثبوت والدلالة الى أربعة أنواع
- ٢٠ فائدة علم الأصول ٢٥ استمداد علم الأصول
- ٢١ واضح علم الأصول
- ٢٢ ذكر من ألف في علم الأصول من الحنفية وغيرهم
- ٢٣ بحث في المبادئ المنوية
- ٢٥ بحث في بيان المعنى الموضوع له اللفظ
- ٢٦ بحث في بيان طرق معرفة اللفظ
- ٢٧ بحث في بيان أن القياس ثبت به اللفظ أم لا
- ٢٨ بحث في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب
- ٢٩ الاول اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد
- ٣٠ الثاني المفرد الموضوع للمعنى المتعدد
- ٣١ الثالث اللفظ المتعدد للمعنى الواحد
- ٣٢ الرابع اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد
- ٣٣ بحث في تقسيم اللفظ المفرد الى مشتق وجامد
- ٣٤ المقصد الاول في الادلة وهو يشتمل على أربعة أبواب

- ٣٥ الباب الاول في مباحث الكتاب
- ٣٦ الاول تقسيم اللفظ باعتبار وضعه المعنى
- ٣٧ مبحث الخاص
- ٣٨ حكم الخاص
- ٣٩ بحث الامر
- ٤٠ حكم الامر
- ٤١ بحث الأدلة والقضاء والاعادة
- ٤٢ بحث لا بد للمأمور به من صفة الحسن
- ٤٣ بحث المأمور بفعل لا بد أن يكون قادرا على تحصيل المأمور به لان تكليفه
- ٤٤ ما ليس في البيع ليس بحكمة
- ٤٥ القدرة الممكنة
- ٤٦ القدرة الميسرة
- ٤٧ مسائل الاولى هل الاتيان بالمأمور به يوجب الاجزاء
- ٤٨ الثانية هل اذا نسخ الوجوب تبقى صفة الجواز
- ٤٩ الثالثة الامر بالشيء أصح مما لا يتم الشيء الا به الخ
- ٥٠ الرابعة ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر الخ
- ٥١ الخامسة الامر بفعل كل امر بما هو جزئي له
- ٥٢ بيان الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا شيء الخ
- ٥٣ السادسة الامر الذي يجب طاعته
- ٥٤ السابعة الشارع اذا أمر أحدا بان يأمر غيره هل يكون أمرا من الامر الاول
- ٥٥ الثامنة التسكام الامر داخل في عموم متعلق أمره
- ٥٦ التاسعة الامر ان المتماثلين يعمل بهما الخ
- ٥٧ العاشرة لاختلاف في تفاوت لفظي الامر والنهي الخ
- ٥٨ الحادية عشر الكفار مأمورون بالايمان الخ
- ٥٩ بحث في تقسيم المأمور به باعتبار الوقت
- ٦٠ مبحث النهي

- ٥٩ حكم النفي
٥٩ ما قبله
٦٠ ما قبله
٦١ مبحث المطلق والمقيد ٦١ حكم المطلق والمقيد
٦٢ مبحث العام
٦٣ الفرق بين الافراد والاجزاء
٦٤ بحث في صيغ العموم
٦٥ من
٦٦ ما
٦٧ النفي الالف واللام كل كلاً
٦٨ جمع العموم والنكرة في سياق النفي
٦٩ المفرد المعرف باللام أو الاضافة واجمع المعرف بهما
٧٠ حكم العام
٧١ التخصيص
٧٢ بحث فيما ينتهي اليه التخصيص مسائل
٧٣ الاولى الفعل المثبت اذا كان له أقسام لا يكون عاماً في أقسامه
٧٤ الثانية اذا حكم الصحابي طالا يلفظ ظاهره العموم يعم
٧٥ الثالثة العبرة بعموم اللفظ
٧٥ الرابعة العام على طريقة المسح أو التسم هل يعم أم لا
٧٥ الخامسة اذا علل الشارع حكماً بهلة
٧٥ السادسة أجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم اتحاد الاول الخ
٧٦ السابعة العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
٧٦ الثامنة المقتضى هل هو عام أم لا
٧٧ التاسعة ترك الشارع طلب التعميل في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال
٧٧ العاشرة الخطاب التنجيزي الوارد في عصره عليه السلام يتناول الموجودين الخ

٢٥ مقدمة عشر الخطاب الخاص بواحد يختص به ان صرح بالاختصاص

الثانية عشر الفرق بين العام المختص والعام المراد به المخصوص

٨٠ الثالثة عشر الالفاظ العامة على اجمع على اقسام

٨١ مبحث المشترك

حكم المشترك

٨٧ مبحث المؤول

٨٣ حكم المؤول

الثاني تقسيم الالفاظ العامة على المعنى باعتبار دلالاته

٨٤ مبحث الظاهر

حكم الظاهر

مبحث النص

٨٥ حكم النص

مبحث المفسر

٨٦ حكم المفسر

مبحث الحكم حكمه

٨٧ مبحث الخفي

٨٨ حكم الخفي

مبحث الشكل

٨٩ مبحث الجمل

٩٠ حكم الجمل

مبحث التشابه

٩١ حكم التشابه

الثالث تقسيم الالفاظ باعتبار استعماله في المعنى

مبحث الحقيقة

٩٢ حكم الحقيقة

٩٣ حكم المجاز

مبحث المجاز

- ٩٤ بحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي مفهوم المجاز
- ٩٥ بحث فيما يتعلق بالحقيقة والمجاز من حروف المعاني
- الواو
- ٩٦ الفاء وجم
- ٩٧ بل ولكن وأو
- ٩٨ مبحث الصريح
- حكم الصريح
- ٩٩ مبحث الكناية
- ١٠٠ حكم الكناية
- الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع للمعنى من اللفظ
- ١٠١ مبحث الدال بالعبارة
- حكم الدال بالعبارة
- ١٠٢ مبحث الدال بالإشارة
- حكم الدال بإشارة النص
- ١٠٣ مبحث الدال بدلالته
- حكم الدال بدلالة النص
- ١٠٤ مبحث الدال باقتضائه النص
- حكم الدال بالاقتضاء
- ١٠٥ تبيين في التفرقة بين عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه والحكم الثابتة
- بكل منها
- ١٠٦ مبحث المنطوق والمفهوم
- ١٠٧ الأول مفهوم اللقب
- ١٠٨ الثاني مفهوم الصفة
- ١٠٩ الثالث مفهوم الشرط
- ١١٠ الرابع مفهوم الغاية
- ١١١ الخامس مفهوم العدد

- ١١٢ السادس مفهوم البراءة
- ١١٣ السابع مفهوم الاستثناء
- الثامن مفهوم الخصم
- بحث في بيان شروط تحقق مفهوم المخالفة
- ١١٥ حكم المفاهيم
- مبحث تقسيم البيان
- ١١٦ أقسام البيان خمسة
- الأول بيان التقرير
- ١١٨ الثاني بيان التفسير
- حكم بيان التقرير والتفسير
- ١١٩ الثالث بيان التفسير
- ١٢٠ حكم بيان التفسير
- مسائل
- الأول لا يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
- بدليل متأخر
- ١٢٢ الثانية الاستثناء عنها يمنع التسليم والحكم بقدر المستثنى
- ١٢٤ حكم الاستثناء
- ١٢٥ الثالثة من أقسام بيان التفسير الشرط
- ١٢٦ حكم الشرط
- الرابعة من أقسام بيان التفسير العفة
- الرابع بيان الضرورة
- ١٢٧ أقسام بيان الضرورة أربعة
- الأول ما يكون في حكم المنطوق
- الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان
- ١٢٨ الثالث ما ثبتت لضرورة وقوع الناس في الغرور
- الرابع ما ثبتت ضرورة اختصار الكلام

- ١٢٨ الخلف من بيان التبديل ووهو النسخ
- ١٣٥ شروط النسخ شروط النسخ المتفق عليها خمسة
- ١٣٩ شروط النسخ المختلفة في أربعة
- ١٣٩ مبحث السكاذم على النسخ
- ١٣٩ يعرف كون النسخ ناسخا له ور
- مبحث السكاذم على المنسوخ من القرآن
- ١٣٨ بحث في بيان سور القرآن التي دخلها النسخ والتي لم يدخلها النسخ
- ١٣٩ الباب الثاني في مباحث السنة
- ١٤٥ الوجه في صحة عليه السلام نوعان
- ١٤١ بحث في عصمة الأنبياء
- بحث فيما يتعلق بقوله عليه الصلاة والسلام
- اتصال الحديث بنا على ثلاثة أقسام
- ١٤٢ الشروط التي ترجع للسامعين ثلاثة
- ١٤٣ حكم المتواتر
- حكم المشهور
- خبر الواحد
- ١٤٤ حكم خبر الواحد
- ١٤٥ بحث في تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة
- ١٤٩ مبحث في شروط العمل بخبر الواحد
- ١٥٥ الشروط الراجعة الى لفظ الخبر خمسة
- ١٥٣ الشروط الراجعة الى مدلول الخبر أربعة
- ١٥٣ مبحث في بيان الموضع الذي جعل خبر الواحد فيه حجة
- ١٥٥ بحث في بيان تقسيم نفس الخبر
- ١٥٦ بحث في ألفاظ الرواية عن الصحابي
- بحث في بيان وجوه الأخذ بالحديث وتأديته وهي ثمانية
- (فهرست)

- الأول الإجماع الحقيقي وهو قسمان
 ١٥٧ الثاني الإجماع الحسبي وهو قسمان
 ١٥٨ الثالث الاجازة وهي تسعة أنواع
 ١٥٩ الرابع المنازلة
 الخامس الكتابة إلى المصلحة
 السادس الأعلام
 السابع الوصية
 الثامن الرجاءة
 تأدية الحديث عن قوة ورخصه
 ١٦٥ بحث في بيان الطعن في الحديث وهو قسمان الأول الطعن من جهة الراوي
 ١٦٦ الثاني الطعن من غير الراوي
 ١٦٧ بحث في انقطاع الحديث وهو نوعان ظاهر وباطن
 ١٦٨ مبحث في بيان حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم
 ١٦٩ بحث فيما يراه النائم من قول النبي عليه السلام وفعله
 ١٧٠ مبحث في شرائع من قبلنا
 ١٧١ بحث في بيان الصحيح
 ١٧٢ بحث في مذهب الصحيح
 ١٧٣ الباب الثالث في مباحث الإجماع
 ١٧٤ بحث في بيان ركن الإجماع وأقسامه وأهله وشروطه
 ١٧٥ بحث في سند الإجماع ومراتبه
 ١٧٦ الإجماع باعتبار المجموعين على مراتب
 ١٧٧ حكم الإجماع
 ١٧٨ الباب الرابع في مباحث القياس
 ١٨٠ بحث في حجية القياس
 ١٨١ بحث فيما ينفى معرفته للقياس

- ١٨٧ بحث في أركان القياس
- ١٩٥ بحث في شرائط القياس
- شرائط الأصل ثمانية
- ١٩٤ شروط الفرع خمسة
- ١٩٥ شروط العلة خمسة وعشرون
- ٢٠٦ مبحث معرفة الطرق التي يعرف بها كون الشيء علة وتسمى مسائل العلة
- ٢٠٦ المسالك الأولى الإجماع على تعيين العلة
- ٢٠٧ المسالك الثاني النص على العلة
- ٢٠٩ المسالك الثالث الإجماع والتفصيل
- ٢١٢ المسالك الرابع الاستدلال على علية الحكم بفعله عليه السلام
- المسالك الخامس المناسبة
- ٢١٦ تنبيه الحنفية لا يقبلون الإزالة
- المسالك السادس السير والتقسيم
- ٢١٨ المسالك السابع الشبه
- ٢١٩ المسالك الثامن الطرد والدوران
- ٢٢٥ المسالك التاسع تنقيح المناط
- تخرج المناط
- ٢٢٩ المسالك العاشر تحقيق المناط
- مبحث في تقسيم العلة
- ٢٢٣ مبحث في تقسيم القياس
- ٢٢٥ بحث فيما لا يجري فيه القياس
- ٢٢٧ بحث في دفع القياس بدفع علة بما يرد عليها من الاعتراضات
- القول بالموجب
- المانعة
- ٢٢٨ فساد الوضع

- ٢٣٩ المناقشة
العلل المؤثرة
المعارضة
٢٣٩ بحث في الاستعسان
٢٣٧ حكم الاستعسان
بحث في استعسان الحال
٢٣٨ بحث في الاحتجاج بالادلة
٢٣٩ بحث في الاحتجاج بنفي الدليل
بحث في الاحتجاج بتعارض الاتباء
٢٤٠ بحث في الاحتجاج بالاطام
بحث في التعارض بين الادلة
٢٤١ شروط التعارض
حكم التعارض
٢٤٣ بحث في التعادل
٢٤٤ بحث في المراجعات
٢٤٦ المقصد الثاني في الأحكام وما يتعلق بها وفيه أربع أبواب
الباب الاول في الحكم
٢٤٧ الكلام على خطاب الوضع
٢٤٧ الحكم بتقسيم الى تكليفي وروضي
الحكم التكليفي أنواعه عندنا ثمانية
الاول الفرض
الثاني الواجب
الثالث المنسوب
٢٤٩ الرابع المحرم
٢٥٠ الخامس المكروه محرما

- ٢٥٠ السادس المكرره تأنيها
السابع المباح
تنقسم الاحكام التكليفية الى عزيمة ورخصة
الكلام على العزيمة
٢٥١ الكلام على الرخصة
٢٥٥ الاحكام الثابتة بكتاب الوضع ثلاثة
الاول السبب
٢٥٦ الثاني الشرط
انواع الشرط خمسة
٢٥٧ مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف فيه
٢٥٨ الثالث المانع
٢٥٩ مسائل الاولى في الواجب الخير
٢٦٢ تبيين * الاول الواجب الموسع * الثاني ما يشبه
الواجب الخير
٢٦٣ المسألة الثانية في المحرم الخير
٢٦٤ المسألة الثالثة الواحد بالشخص والجهة لا يجوز وجوبه وحرمته ويجوز في الواحد
بالجنس
٢٦٨ تبيين ترجم صاحب جمع الجوامع هذه المسألة بقوله مسألة مطلق الامر لا يتناول
المكره
٢٦٩ المسألة الرابعة في بيان فرض الكفاية
٢٧٥ المسألة الخامسة جائز الترك ليس بواجب
٢٧١ الباب الثاني في بيان الحكم
٢٧٣ مسألة شكر المنعم واجب
مسألة حكم المنافع والمضار
٢٧٤ الباب الثالث في المحكوم فيه

- ٢٧٤ التكليف على التكليف بالتحصيل وأقسامه ومسراته
- ٢٧٨ أنواع المحكوم فيه أربعة
- النوع الأول حق الله تعالى الثالث
- ٢٨٥ النوع الثاني حق رقب العباد الخاصة
- ٢٨٩ النوع الثالث اجتماع حق الله وحق العبد والأول غالب
- النوع الرابع ما اجتماع فيه حق الله والعبد والثاني غالب
- مسائل الأولى القدوة شرط التكليف اتفاقاً
- ٢٨٥ الثانية لا تكليف إلا قبل
- ٢٩٥ الثالثة التكليف يتحقق بالفعل قبل المباشرة
- ٢٩٢ الرابعة المقدور الذي لا يوجب الواجب المطلق إلا به واجب
- ٢٩٦ يتحقق ما يتوقف عليه الواجب إلى قسمين
- ٢٩٧ الباب الرابع في المحكوم عليه
- ٢٩٨ تنبيه الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالفعال
- ٣٠٥ مسائل الأولى تكليف المعلوم
- ٣٠٦ الثانية يصح التكليف مع العلم بانتفاء شرط وقوع التكليف به
- ٣٠٤ الثالثة المستكف يعلم أنه مكاف قبل التمكن من الفعل
- ٣٠٦ بحث في بيان أهلية المحكوم عليه
- ٣٠٩ بحث في العوارض التي تعرض على الأهلية
- العوارض السماوية وهي أحد عشر
- الأول الصغر * الثاني الجنون
- ٣١٠ الثالث العته * الرابع النسيان
- ٣١١ الخامس النوم * السادس الانغماء * السابع الرق
- ٣١٢ الثامن المرض
- ٣١٣ التاسع والعاشر الحيض والنفاس * الحادي عشر الموت
- النوع الأول أحكام الدنيا وهي أربعة

(٣)

تحقيقه

٣١٤ النوع الثاني أحكام الاستخارة وهي أربعة

٣١٥ العوارض المكتسبة وهي سبعة

الاول الجهل

٣١٦ الثاني السكر

٣١٧ الثالث الهزل * الرابع السفه

٣١٨ الخامس السفر * السادس الخطأ

٣١٩ السابع الاكراه

٣٢٠ بحث في الاجتهاد

٣٢١ وشروط الاجتهاد في حق المجتهد ستة

٣٢٥ بحث في التقايد

٣٢٧ بحث في المفتي والمستفتي

(تمت)

أكبر الكتائب الشرقية وأشهرها (مكتبة)

مصطفى البابی الحلبي وأولاده بتصر

بسرای نمرة ١٢ بشارع التبلیطه بجوار الأزهر
الشریف

بها جميع الكتب العلمية والتاريخية
والادبية وخلافها وتقدم فهارسها مجاناً لمن يطلبها
بالعنوان الآتي

مندوب مؤسسة القومية نمرة ٧١

مصطفى البابی الحلبي وأولاده