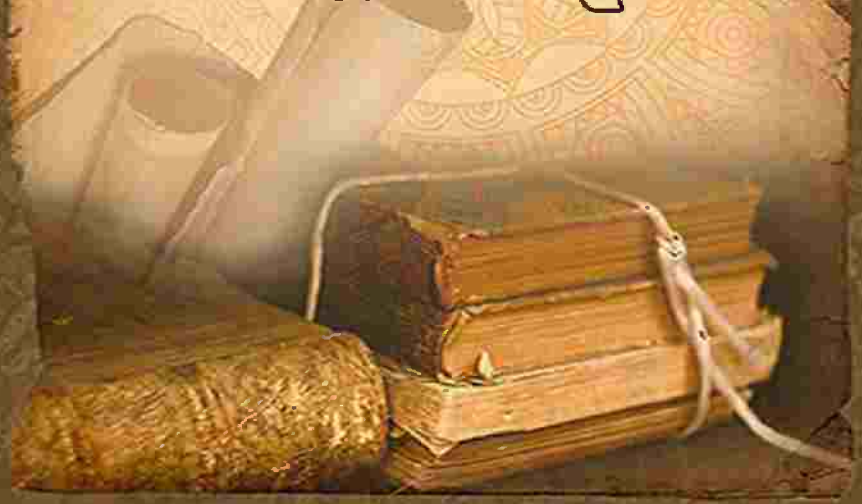
شرح المنار لابن الملك



المتن للامام النسفي في الاصول
رحمه الله

٨٦

شرح المنار لابن الملك
رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب والاصل ان يستعمل فيه بالاستقراء واما الكتاب اللام فيه للعهد
وهو ما سبق ذكره وهو في اللفظ اسم للمكتوب الا انه غلب في عرف الشرع
على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه والقرآن هو في اللغة مصدر غلب في الموزن العام على الجمع للتمييز من
كلام بالقرء وعلى النسبة العباده وهو في عرف اشهر من الكتاب والظاهر جعله
تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان الجمع تعريف لكل ما سبق يلزم ذكر
المحدود في الحد والقرآن مصدر كالغفران والقرء على ما توهم البعض انه مخالف
للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في الكشاف المنزل على الرسول م
حفصة كاشفة للقرآن الى على رسولنا اللام فيه بدل من الاضافة او للعهد بكونه
عليه معروفا فيهم كما يدل عليه الاشارة والخارج وبه يخرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان القرآن ظاهر منزلة
كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما يجمع فيه محاسن الكلام
وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا
البتة كذا قال الكلبوطي اقدر الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف
ما كتب يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف
على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القرآن بعنوان كونه مصحفا معروفا عند كل احد بحيث يحفظ
ويتلى بتلاوته والقرآن بهذا المعنى موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور
فان قلت فلا حاجة الى توصيف القرآن لانه مجموع مصحف معروف عند كل احد مقسوم
الى سور وايات فلا فائدة فيه والتعريف انما يكون للاجنبية الكلية قلنا هذا
توصيف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث

حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل جملة انما هو آية او بعض آية فاطلقوا القرآن على الآية
كما اطلقوا الكل على الجزء ان يؤخذ القرآن في مفهوم الخاص بحيث يصدق على الكل
وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بجعل مجموعه كجملة واحدة وذلك انما
يكون بحصول صفات مشتركة فيه ما مخصصة وهو كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا الينا نقلا متواترا وهو المتوخى بكونه متعبدا به الا انه ليس مشتركا بين الاجزاء
اذ الاشتراك انما هو بسورة فللقرآن مفهوم خاص في العرف العام وهو القرآن
الى سور وايات وهو كلي له افراد وهو ليس الفقه المنقول عنه نقلا
متواترا وهو ما منع فيه الفهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي كعب فقد
من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قراءة ابن مسعود
بقوله في مصاحفكم فان قراءته مكتوبة في مصحفه فيكون بعض القرآن قلت
زائدا لاحاجة اليه فتأمل والام في الجنس للعهد واذا لم يكن للعهد
قرينة لفظية في المصاحف ولم يعلم حكم ما نسخت تلاوته وبقي حكمه
عند زيد الآن عرضة الميزة وهو من المصاحف المشتركة الميزة وكونه
بلا شبهة الآن عرضة الميزة من القراءة الشاذة كقراءة ابن مسعود
ابا نهى فقوله قول الجمهور ظاهرا وقوله قول الشهود واضح المنوال ولكن
لان اهل الاحاد وان تابع قول غيره فقوله بلا شبهة يكون ذكر او عطف
التعريف التي في اول السور فان المذكور صادق عليها وليست بقرآن عما هو المشهور
من مذهب الحنفية مع انها كلام يكفر منكرها وهو ما يتعلق بها هو اثر الصدق والكذب
القراءة في الجنب والمايض فجوابه ان القرآن لما هو المتعبد به من حيث
للفصل بين السور ولهذا كثيرا ما يعبر عنه بالفصل انها ليست من اول السور
والامر الزائد انما يكون خارجا جاز كما شبه في الخافي فانه يتخيل الفصل

تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت
عدتها فتزوجت بآخر فطلقها فانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح تطلق ثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما
يهدم الثلث وعند محمد رح وزفر والشافعي رح تعود على ما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج
الثاني ما دون الثلث واحتج الطحاوي رح على ان الزوج الثاني في الطلقات بمنزلة
الاجل الجديد عندهما وغاية اللحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فالاول المحلل في الطلقة والطلقتين فبقي الزوج الاول
بالطلقات الثلاث ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون الزوج الثاني محللا الا في الطلقات الثلاث لان الطلقة والطلقتين
اذا عفت عنها فتحل للزوج الثاني وفرع الشافعي رح على اصله فقال اذا كان طلقها ثلاثا
بعد ما حكم زوجها بالبينونة فالاصل عنده ان جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة
الثالثة فكما ان الغاية موضوعة للغاية وهي غير موضوعة للحل بل لتوكيد الحرمة فكذلك
تثبت الحل بعد حال البينونة وهو كونها امرأة اجنبية فانقضاء العدة ثبت
للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له بل لآخر علم معناه وهو البراءة
بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث في
درجة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مشتاقا معتبرا بالقضية
خلافه فيكون ابطالا للكتاب لان الزوج الثاني لما جعل انه يكون غاية اذا لا حاجة
شرط له بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج
الثاني مع الاصابة غاية فاما بدونها فلا يفهم ان الزوج الثاني ثبت بحديث
عبيد وهو ما روى انه جاء رجل الى امرأة رفاعة وقال طلقها ثلثا فلم تحل له
عبيد

الرحمن بن الزبير لم تحل حتى تذوق عسيلته وتذوق عسيلتك
وقال لها ادم أفيريد ان تعود الى رفاعة فقالت نعم لعل ادم لا تحل تزوجي
عسيلته ويذوق عسيلتك فجعل الذوق مغيا وعدم العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود الى الحال الاولى وهو حل حادث بسبب
الزوج فدل بالاشارة السابق ان كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحال لا تكون
الا حلا جديدا والدليل فاذا للعود فثبت بكل اعادة لان حدوث الشيء
حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبت الحل الذي عدم فتعود ثلث طلقات
لكان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه
الشرع محللا فدل ان الحل الحادث محلل فان قلت ما معنى العنها قلت
معنى اللعن هو الحال لانه ترك عليه قصد القرآن والحكم محرم للدوام وصار
كالميتة والدم والحل لما صار سببا بمثل هذا الحكم وهو قوله
حتى تذوق عسيلته لان الطيب السليم يفرق عن الخبيث
لانه دم ما بقي أعلاه فان صاحب الكشف عليه الا بناء على كونه غاية
يكون مثبتا للحل وثبت الحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالحل
بل هو عمل بالحل وبيانه ما ذكرنا ان الحل الثابت بالنكاح
لا يزول الا بالطلاق ثلثا والطلاق ثلثا لا يزيل الحل الا بعد التزوج
بالثاني فالحل الثابت بالنكاح لا يزول الا بالتزوج بالثاني
فالتزوج بالثاني عمل بالحل الثابت بالنكاح وهو معنى قولنا
ان الزوج الثالث محلل وقولنا ان الزوج الثاني مثبت الحل
لان الزوج الثالث لا يثبت الحل بل يبقي الحل الثابت بالنكاح
غاية الحرمة لا يهدمها وقولنا في اللوازم يدل على قولنا في الملزومات فان قلت الحل
ثابت في الطلقتين فلو كان الزوج الثاني مثبتا للحل لزم اثبات الثابت
لانه لزم منه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حلا كان ناقصا وهو اثبت
حلا كاملا العبد ان كنا بينا ان العنة وان ذكر بعضهم التصغير
اشارة الى ان ضعيفة الطلقة كاملة في الاصل لكن في ذكر الذوق للطلقة الى

الرحمن

بطلان العصمة عن المسروق

ان الانزال عليه مشروط لانه يشبه وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء
لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء
ملك المحل بعد السرقة او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان يجب لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على
حق الله تعالى وسبب الضمان الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد
ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان بقوله تعالى جزاء
السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن غاملا بعد القاطع وهو قول الشافعي وقطع
لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل [illegible] عليه بخبر الواحد فقد [illegible] بالاشارة
[illegible] الجواب بقوله وبطلان العصمة يحتمل سقوط العصمة [illegible] باشارة
قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات الشرعية
يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر [illegible]
[illegible] وهو يقتضي ان القطع جزاء [illegible] السرقة ولا يكون ذلك الا بكمال
الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق خالص لله تعالى لانها جناية من جميع
الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته و
انما حرم [illegible] انتقال العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه
فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل
العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلت من شرط القطع ان يكون المسروق
معصوما قبل السرقة حقا للعبد [illegible] انتقال العصمة
انتقال [illegible] الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه الى الله لصار مباحا و[illegible] المسروق
مملوك للعبد [illegible] مستردة وعصمته انتقلت الى الله
تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما

فصار

فصار بمنزلة الخمر في حق العبد [illegible] العصمة [illegible] انعقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا انقطع لان [illegible] حقا للشرع [illegible] بالاستيفاء
فان انقطع [illegible] الحرمة [illegible] فلا يجب الضمان [illegible] المسروق
سقوط الضمان في الحكم [illegible] وبين الشرع [illegible] بالضمان فيما
دون [illegible] فان لم يقطع [illegible] كانت للعبد في الضمان فان قلت
القطع [illegible] حق العبد [illegible] بسقوط العصمة ابطال [illegible]
ان كان [illegible] ابطال مقصورة [illegible] الحفظ عليه [illegible] الحفظ
جزاء من الحفظ بالضمان فان قلت قد [illegible] العصمة بلا ملك [illegible]
مال [illegible] يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلت [illegible]
باق على ملك الواقف [illegible] الثواب اليه ولئن سلمنا [illegible]
شرط في العصمة لا العبد بل لانه متعلق حق [illegible] وقال [illegible]
ولذلك اي [illegible] في [illegible] الطلاق بعد الخلع
وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا
يقع الطلاق بعد [illegible] بقوله [illegible] فان طلقها وهو معطوف على [illegible]
[illegible] لا يبقى [illegible] فلا جناح عليهما فيما افتدت به [illegible]
ان [illegible] الاحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم
على الزوج [illegible] ولا [illegible] افتدت به نفسها [illegible] الطلاق [illegible]
بالمال [illegible] بعد [illegible]
[illegible] الطلاق بعده [illegible]
[illegible] الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور [illegible]
النفاسير [illegible] الطلاق مرتان [illegible] التعليق الشرعي [illegible]

اشارة الى [illegible] الطلاق [illegible] الخلع

والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مادة فعل وهي القاعدة المشهورة في الأمر
الأمر للقضاء ذكره في شرح الأصلي وبنى نظم الجوامع الأمر الخ وبعد عن التعريف
الأصوب ان يقال هو قول دال على طلب فعل ساكن الآخر
بهذا القول قال من وجد ما وجب عليك ان تفعل كذا اعلم ان الأمر يطلق على
صيغة افعل صادرة من العالي على سبيل الاستعلاء وعلى مدلول الكلام بالصيغة
وكذا القول يطلق على المقول وعلى المصدر ويمكن تطبيق التعريف على الكل بشرط
الاعتبار بن يكون كونه بمعنى المقول او بان الأمر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ والقائلون بورود صيغة افعل للارادة يقولون بالاشتراك
القرينة فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان مع قرينة
الاستعلاء او غيره وان اريد باستعلاء الاستعلاء فغير مانع لان صيغة افعل عند
طائفة لا تكون امرا بل قد تكون للتهديد والتعجيز ونحوها ولكنها ليست بامر لانه لم يستعمل
للطلب فتدبر الا ان ما يجب على المكلف اقوال الايمان وهو بالامر يتحقق
يعني يتحقق ارادة الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لانه كما اشرنا اليه سابقا
الوجوب للامر بهذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون متحد المراد بالنسبة الى
المعنى بان لا يكون مترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من
الجانبين وقد لا يكون الاختصاص من شيء من الجانبين فقولنا للفرس لها بالنسبة
لقولنا للفرس صيغة وما نبه اللفظ بقولنا لانه وقد تم الاول لانه هو المقصود
من هذا الباب وليس قولنا من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب بالجيد
صح لا يكون الفعل واجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان
فعل الامر الذي ليس بواجب ولا مندوب اصلا ولا يوصف بشيء من
وجوب التهجد وهو شيء ان رجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذا

بيناه

بيناه وبينا ان الكلام انما هو في وجوب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر
اي الطلاق في ان الامر حقيقة مطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق بقوله
تعالى وامر قومك يأمروا بها بحسن اي فعلها لان الموصوف بالحسن هو الفعل وعندنا
لا يطلق عليه كما بان الفعل مشتق من مصدر صلاة ومن المعلوم ان المشتق يقتضي
وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فصل متابعة لازمة فثبت ان الفعل يطلق على
الوصال هذا اشارة الى ما اتصل به العادة وهو ما روى عنه وصال في اول
امتي فانكر عليهم المواصلة في صوم المصوم بقوله لستم مثلي اني ابيت
فانه يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعل ليس بواجب والا لما وقع الانكار عليهم
وضع الفعال وهو ما روى انه صلى كان يصلي باصحابه افترض عليهم
فلما صلى قال لم اعلم ما حملكم على الذي صنعتم فلم تزالوا تباكرون الفعل فعلت
قال ابن عباس رضي الله عنه اعتبر ان فيها قدر اذا اجابوا احد كما لمسي فظن فان
رأى في فعله فقد ظلمني وليس في هذا دليل على ان الفعل غير واجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجمع الاسرار والقائلون ان يقول الا لما انكر
للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام فلا يتصور
زيد ويسقيني وكذا في قطع الفعال على الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام وهو كما
مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على فعل الاتباع وقد امر به بقوله فبهداهم
يحكم به وايضا هو الذي يشترك الالزام بان يقال لو لم يكن واجبا لما اتبع
لما ابعث الصحابة وفهم الاتباع ودليل لهم والوجوب استفيد بقوله تعالى
كما ابيتموه اصلا لما بالفعل اذ لو كان الفعل واجبا لما كان الامر به عند
جواب عن تمسكهم بالحديث وتسمى الفعل ان بالامر لانه سبب
سبب الفعل انه مأمور به فقبل لما امر بتسمية المفعول بالمصدر هذا جواب عن

تابع عن الاول

الفعل

تتبعوه

والوجوب مستفيد

وسمى الفعل

فعل امر وصيغة ماض
لازمة

وارده

في

بالاباحة لكنه يجاب بانه لو كان كذلك لما صح ويقبح لانا نعلم ان المراد من الامر الفعل
بل المراد منه القول لان الرشد يحصل بالقول المتضمن بالفعل وهو
سلم ذلك فلا نسلم جواز ذلك بل الامر عن الفعل يخرج عن كونه امرا وهو خروج
القول عن كونه امرا ممنوع كيف لا وان امرك بصيغة افعل هو القول
بصيغة افعل البتة اللهم الا ان يجعل ما امر بصيغة امر كان صيغة افعل
جعلت امرا مجازا وسيأتي هذا التأويل في نهي قوله ويمكن ان يقال
ان يكون او امر جمعا لامر مبتنيا على جواز ارادة الحقيقة والمجاز
ومن موجبات الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض
الفقهاء كقوله تعالى وقوموا لله قانتين بامره الطلب الفعل طلبا يتضمن المنع من الفعل
على الترك فالمراد بالترجيح الندب والاباحة كقولنا رفع اصطلاحا والان الامر
بمقتضى اللغة المطلوب به وهو مترتب المنع من الاقدام فذلك الاباحة و
الترك كذلك هذا هو الطلب البطالة سيأتي ان الامر مشترك بين هذه الثلثة
لان مستعمل في جميعها من غير تجوز واحد منها والاصل الحقيقة
صدر الامر ابدان يقوم قرينة على ارادة واحد منها ازاد قلنا هذا
قياسه لان الصحابة استثنوا اوامر رسول الله صلعم بغير قرينة فعلم ان كل
موجب الطلب وليلا الخ للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يفيد وجوب الفعل
عندنا سواء كان الامر ورد بعد الحظر او قبله نهاد ولقد بعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعد
بالاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فانا الاباحة فهمت من الامر
بل من قرائن احوال كالطيبات وما علمتم من الجوارح والمظرات ثبوت الاصل
وليلا على انه كما جاز الاستعمال مع المنع اي الاذن جاز ان ينتقل اليه الوجوب

والاستعمال

والاباحة والندب

قبل الحظر الامر موجب والوجوب

وان صح فيها اصطادوا

والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين وليس مسلما انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن
وفي ما ذكر من قرينة على عدم الوجوب وهو ان الاصطياد شرع لنا ولو كان
علينا لانا امتناع الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الجزء
عن المأمور بالامر هذا دليل القول وموجبه الوجوب وهو قول اكثر العلماء
بالنص وهو قوله تعالى اسجدوا اذ امرتك بعد قوله اسجدوا والاصل
فائدة ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان الامر للمأمور على الفور
وهو دليل الوجوب وقيل ان اراد بالنص قرائن وكان الوجوب والاستحباب
اذا قطع الله رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد
لتارك الواجب فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فالفتنة هو الذم عليه والعذاب الالم في الدنيا او العقاب
في الاخرة سبب المخالفة الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا
في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فكان فعله واجبا
امره ليس بقاطع لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون في مخالفة كل امر ما خوف الفتنة
قلنا ذلك عام لانه يجوز استثناء في مخالفة كل امر واحد منه افراد الامر
وجواز الاستثناء وعلامة العموم فان قلت تجوز انه يراد في مخالفة الامر
الانكار حقيقة فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الطبع
عباده عن تقديم مقتضى الامر وهو اتيان المأمور به وهي مخالفة
بتركه والاستفهام حقيقة الامر فانا هو موضوعه الذي قبل الدال على الحقيقة
لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو ممنوع
النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد بكل ما فاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة

يكون

بالحذر

مخلوق

انتفاء الامر

استغراق الامر

الامر حقيقة بالوجوب وكذلك لانه الاجماع بانهم اجمعوا على ان صيغة
الطلب المجردة عن القرائن تكون للطلب الجازم الذي لا يرضى بالترك وكمال الطلب
انما يكون اذا لم يرض الطالب بترك المطلوب اذ لو رضي لم يكن طالبا من كل وجه
وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال لانه الاجماع
لان الاجماع لم ينعقد على نفس الامر وانما ينعقد على قول القائل فلذلك لزم الاجماع ان
يقول الامر ايضا يدل على الطلب كما ذكر الشارع او حيث يكون الطلب
مكررا يثبت الوجوب قلنا كلا منا في الموضع المطلوب وما ذكرت انما يدل على
الطلب لا على الوجوب لانه المعقول الى آخر الدليل الموقع وهو ان كل مقصود من
العقل كالمعاش والمعاد لا يستفاد بمحض اخبار او الايجاب اعلم ان الفعل
لا يتناول الثواب والعقاب فلان يوضع له صيغة كان اولى وانما الامر صيغة الامر
فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس انما
عدم اصالة المشتركة لا اثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد
اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب قلنا لان الامر للوجوب لما مر
ذكر وقد بينا ان الامر حقيقة لانه لا يتحقق الامر الا بما يتحقق بدون الايجاب كالامر
الكسوف دون الكسار نظرا الى اصل الوضع حيث كان الوجوب لانه الامر
سقط اعتباره بالكلية وصار بمنزلة ما لا يحاذات وهو باطل لان الفعل في
الوجود اما الوجوب لانه مفعول به الوجود وانما لحقه الفقد بالعدم
والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب بالحقيقة الشرعية لا اللغوية لان
الوجوب لا يتحقق وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر
لغة وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا
فلا نسلم ان المراد به الالزام الحقيقي بالفعل لم لا يجوز ان يكون المراد

الامر

الامر عند الطلب الايجاب بقال امره فلم يأتمر ولا يقال اوجب فلان على الحمار
بمعنى الاشتغال لازمة بل بمعنى صيرورته مأمورا بها كحصول لازمة الاحكام
بمعنى صيرورته محكوما عليه واذا الايجاب بمعنى الاشتغال ليس بلازم
بل يستعمل بقال اجبر الرجل فلانا اى اشغله واذا اريد به الايجاب
لما بين الوجوب والامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب فكذا الايجاب
فخرج في بيان وجه ذلك الاطلاق فعل الصيغة لانه يعضده والاظهار
فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا
لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله و
يعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان
حقيقة فيه كالوارد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الاحسان
على مقابلة اليد فكان حقيقة فاصرفه قبيل الى الجائز الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه مجاز اجماعا اى اصل الموضع له وهو الوجوب بمعنى
لازم الندب والاباحة فعدم استحقاق العقوبة بتركه لازم الاباحة
الاستحقاق بتركه فيكون الوجوب والاباحة او الندب عبارة عن الشأن
بين لازمين فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا قلنا قد كثف اشتهار
كونه حقيقة فيهما وكونها اجزاء من الوجوب على سبيل البدل لا يمنع
مجرد جواز الفعل حتى يكون جزء منها الوجوب بل الكلية انواع متباينة
واحد منها بعينه لحكم خاص الوجوب باعتبار الترك والندب
حيث يجوز الاباحة باعتبار الجواز على السواء وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر
للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك معا او على

واذا اريد به الاباحة او الندب

الحقيقة ح

الاكثر ح

لم يتحقق

ح المعقول

لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب
وبه قال الشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع
رجله اليسرى لقوله ﷺ من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى والسارق
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع تتناول اليمنى واليسرى فمن حملها على
اليمنى ابطل اطلاق الايدي ويستفاد ايضا لان ايمانهما يمين لا ايمانا و
ذكر في بعض النسخ عندكم وانما قلنا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد من غير اداة بينة السرقة الا شرقة واحدة لان لو ان كل
السرقات لم يجب القطع الا بواحدة واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا
بالاجماع وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا
وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه انهما ان كان ايديهما وهما بالاجماع فعلم ان
اليسرى مراده ولا يمكن ههنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات
المحل وهو اليمنى فتعذر تكرار القطع بتكرار السرقة لان المحل وهو اليد
باق والجواب عما قاله الشافعي ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة فجاز
تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانا لا نسلم
بالاثر ثم نعم بصار اليه مثل ذلك اذا كان من عام الورود واما اذا علم
بالاستدلال فلا يفيده وصيغة ابلغ يكون مجازا عن التغليظ كما في قوله
قولي لك وكم الامر تمامه خوف بيان وجوب الامر وعدم احتمال الشكر او رجوع
في بيان ذلك الواجب وهو النعمة الاولية لو عان اداء وهو تسليم
عين الواجب اي الاخير من العدم الى الوجود او تسليم كل شيء عينه
فوله تسليم ما يتناول فعل الاداء او قضاءه ويقع على الواجب في القضاء

والنقل

والنقل بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في القلب
قبل الامر وتسليم الموهوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فيسقط ما قيل كيف يتصور تسليم فعل الواجب هو وتسليم الآلة
لا يتصور فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا
لما حكم بوجوبها اوجب تسليمها ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين
كيف يتصور والواجب لا يخرج ما شاء الا بالاباحة قلنا الموجب
والمغلظة ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالنسبة الى ما علم
من الامر فان امر به ان كان عين ما علم تعين الاداء وان وجب
المنجب قيدا وهو المستحق في الاداء والقضاء لان التسليم بالغير
مستحق لا يكون اداء ولا قضاء فيقول لما استحق الى هذا القيد
لان قوله بالامر افهم منه التسليم المستحق او لان
مطلق التسليم بفصل الصلاة وهو في اداء ما وجب انما يكون في
المستحق وزاد بعضهم هذا الاخير وهو في وقته لان التسليم في غير
اداء فنقول ان الاصل المقضي هذا القيد ليتم غير الموقت كالزكوة
والكفارات بخلاف ما اذا ترك صلاة في وقتها اعلم ان هذا الامر
على قول من يقتضي الامر الوجوب واما على قول من لا يقتضيه فلا
فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل والقضاء وهو
تسليم مثل الواجب بالامر فيخرج النفل لانه غير مأمور به بالامر
واما اذا شرع فيه فافسده فيتناوله لكونه واجبا عليه بالشروع فان
كان عليه ان يريد قوله من عند ان من عند اخر فلا يكون بعض اداء
لتعرف واجب الغير لانه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل

الواجب من عند الله تعالى فلا اشتباه في الجهة بل الفعل المستغل
احدهما مكان الآخر ايا يشتغل الاداء مكان القضاء كقولنا وقت
ان أدرك الظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقولنا فيما اذا فسدت
الصلوة في الدار المغصوبة وادى ثانيا وقت لان المراد منها الجهة وهي الحالة التي
مجازا وهو من كلام بعض المتقدمين بالعكس يشتغل الاداء بمعنى
القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا
استعمل في غيره يكون مجازا وجعل الامام القضاء حقيقة في معنى
الاداء لانه لفظ مشترك بين معنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين
والمثل والاداء بمعنى الرعاية في الخروج عما فرضه وذا في تسليم
عين الواجب فكان القضاء اكثر ما يجب بالاداء وهو الامر عند المحققين
من اهل بنا وبعض اهل الشافعي خلافا للبعض وهم الواقفون من
مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي قالوا القضاء بامر جديد
لان الواجب بالعبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وفي موقدات تقضيه
الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه من فاته صوم يوم من رمضان لم
صيام الدهر كله للاشارة من امر آخر يعرف به ان القضاء انما كان
واستدل المحققون بانا شرع اوجب قضاء الصلوة والصوم على الحائض
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او بسقوط من له الحق وكلاهما
مستغنيان عما فات كان باقيا في ذمته معنونا ومقيدا وهذا شأن
النقل شرع ابن جنبه وهو مثل لزفار مصرف له من النفل الى بالحديث
القضاء بان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لما فات الوقت مشروعا قويا واحدى الروايات

عن

عن ابي حنيفة رحمه الله تقضى وهي اشبه باقوالهم من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها ان شاء وان شاء فان قلت النص ورد
في الناسي والنائم وانكم تعمم قلت الاستدلال ليس بعبارة النص بل
لانه اهتم اما هو به لانه تعالى انما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان
العذر ليس من شانه ان يعتبر كالصلوة متعذر الترك للعذر بخلاف
كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا الامام اوجب ما قدر
عليه هو اصل الواجب واسقط عام يتعذر عليه وهو فعل الوقت
الحق به الكندوراني المتعبة من نذر صوم يوم الخميس ولم يصم حتى
قضاؤه واجب عند المحققين وغيرهم عند بعدم ورود النص
بوجوب قضاء الحائض هذا اذا فات الكندوراني وغيره اما اذا فوته
بقصد وجب قضاء اتفاقا لانه تفويت بعد التمكن كما وهو عند بعض
نفي مقصود قال ابو اليسر اللوث والتعويب سواء عند هم فيما عدا
بظلم ثم قال الخلاف في التحقيق حال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح
قول الموافقين لان الامر بالاداء مع وقت واجب لا يتناول ما بعده كما
امر بعده فصل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به بعده يكون
الامر الاول باقيا كما في الامام العزيزي والزرنجري قال الامام
القول الاول اشبه بل اصح بما عن انهم قالوا من فاتته صلوة فذكرها
الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر
في الحضر ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها بالنهار جهرا ولو فاتته صلوة
النهار قضاها في الليل سرا وقال ابن ابي ليلى ان يقضيها على هيئة ما فاتته
وكذا الفجر مع الامام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار الفعل لا انه

مطلق قضاء فوات

مقصود

لانه تفوته فضل الترتيب فانه فات فالتفويت يسبب ايجاب القضاء بالنص فيفوت
عندهم قضاء كالفاسق كما ذكر في وجوب قضاء بالتفويت وكل عليه اجر به بالفوات

الاداء

والاداء الواجب اداء وهو محض وهو امام الجمعة لشبهة القضاء وهو منقسم على كامل وهو الذي يؤدي الانسان مع تغير معه من الواجبات والآداب والسنن
وهو ما يؤدي بعض ما شرع له كما يشبه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبة

مقصد والجماعة وغير المكتوبة بالقضاء

والصوم في رمضان والتراويح والجماعة في غير هما فانهما كالاصبح الزائدة
مثال الكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر والمقصود هما لعدم الوصف القوي
فيه وهو الجماعة وقيل الاصح من بعد فراغ الامام وهو الذي اذكره اولا الصلوة
وفاتته البعض كمن نام خلف الامام ولم يشبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء
تشبه بقضاء كما اذا ادى خلف الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد ادرك
مع الامام وفاته ذلك للعذر لان الاداء مع الامام حيث لا امام كما ان مثله
مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار
اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لانه بالفعل لان الوصف تابع والتسمية
باعتبار الاصل او يقيد بالاصل لان فعل المسبوق وهو ما فاته من اول
الصلوة اداء محض قائم بكل مقصوده دون قصور لان الفعل للاول منفرد
اداء كما هو فرضه والمسبوق منظر في حق نفسه فيما يشبه القضاء حيث سلم بآخر الاول
مع الامام حتى لو كان فاتته ركعة جعلنا كأنه مسبوق مؤد باقي صلوته مع رسول الله
الركوع فانه حيث قال وما فاتكم فاقضوا فقد جعلنا ما ادركه مع الامام
اسقاط الوجوب او سماه قضاء باعتبار حال الامام وفي حقه جعلناه مؤديا
الوقت لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير به فرض نفسه فعل الامام
شبيها بالقضاء بهذه المسئلة مقصورة في مسافر اقتدى بمسافر فقام لم اتمه بعد

فرع

فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ واوتى الاقامة في موضعها
بعد فراغه اقامة حال اداء الجماعة من غير تكبير اظهر من الجديد الاول ان الامام
لو كان جنبا والمقتدي مسافرا يتغير فرضه من الثاني ان نية الاقامة
لا بد ان يكون في موضعها اذ من شرع في عبادة لغو الا ان تبطل بفساد
ومن اقام انه اذا لم يفرغ الامام او نوى ان يقتدي الاقامة تتغير بهذا
فقد الاقامة اعترضت على الاداء وهو الرابع فاذا ابطل بطل الصلوة
يجعل كأنه شارع فرضه نفلا فيه نظر لكونه متوقفا بما قال ولا نسلم ان الدين
والفاسد لا يتوقفان حقيقة وفاسد شبهة فلما عنها كونه موقوفا
يقتضي تغير فرضها الى الاربع وبما عنها شبهة القضاء لا يقتضي قلب فرضه
الشبه بالحقيقة كان العكس اولى احتياطا لامر العباد وقال
ويكره ان يجاب بان هذا الاستحسان شرع بجعل الشبهة قلبا قال
هذا يكون اهدار التغيير القضاء بالكلية وهذا من انواع الاداء هنا
شروع في بيان انواع حقوق العباد وقدم حقوق الله القديم من الكتاب
لان اولها التقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل القضاء
عنه تعين المفعول وهو اداء كامل لانه سلم عين الواجب
لحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو ترك عين الوجب باعتبار الشرع
الضرر تسليم المسلم فيه والكل منها ثابت في الذمة وهو وصف لازم قبل التسليم
الا ان الشرع جعل التوفير عين ذلك الواجب الذمة لتلازم الاستبدال
في باب الضرر والمسلم فيه وهو حرام فان قلت لو ان اداء كاملا في القاصر
فيها قلت العام فيها اداؤه فيؤدي ورد شرعا لانا بجنايته كمن غصب
عبدا او رغام فاعتق انسان او اتلف مال الغير فيه فالغاصب لم يسلم رده

انتهى

ايضا اما يكون الاداء او قضاء محضا وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء
وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير
معقول اي لا يدرك العقل الا انه يشبهه وما هو في معنى الاداء كالصوم
اذا قضاه الصوم المصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول اي
الفدية ان للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول اي الفدية وهو
صاع من بر او صاع من غيره مخلف عن الصوم والقضاء لمن عجز عنه دائما
كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما
صورة فظاهر واما معنى فلان مع الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء
تضييع المال ولكنه جاز نظرا الى الذين يطيقونه فدية قال في الاسلام
معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله يبين الله لكم ان تضلوا اي ان
لا تضلوا قال الامام الواحدي هذا تاويل غير صحيح لان قوله وان
يصوموا خير لكم وهذا يدل على ان الصوم خير لهم بل معناه ان الذين
كانوا يطيقونه كانوا مخيرين بين الصوم والفدية وكان الاغنياء يطيقون
ويفدون ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فنسخ وبقي وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون الصوم وقرأ بعضهم وعلى الذين
لا يطيقونه وقيل وان تصوموا معطوف على الكلام الاول وهو قوله كتب
عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله
لا يطيقونه فيكون معنى ما لا يطيقونه بحسب الطاقة بطريق اليسر وان كان
ممكنا على الذين اقروا في الصوم خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص
وقضاء تكبيرات العيد في الركوع من ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع
الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر
للركوع

للركوع ثم يكبر تكبيرة العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال
للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت
عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما
اما حقيقة فلان سواء النصف الاسفل والاعلى غير مانع لان قيام
بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد اذا ادرك الامام
في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يثنت
اذا قاما عنه وجوبا فدية وهو نصف صاع لكل فرض في الصلوة
للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت
بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بالنقص فيها شاع الصوم
فاجاب بان وجوب الفدية فيه للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية
عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فتجب الفدية في الصلوة
لانها نظير الصوم ويكون كل من عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الجزء
حسنة مندوبة اليه فيجب احتياطا ولهذا قال ابو حنيفة
في الزيادة انها فدية للصلوة يجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا
بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتبه في قوله وعلى الذين يطيقونه يحتمل
على علته وصفة كالسفر وبالجملة ان كان وجب التصدق بقيمة الشاة
المعينة بنذر الفقير او شراء بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق
بعينها ان قائمة عند ابي حنيفة رحمه الله تاخير التضحية بطريق الاحتياط اذ احتمال
كون التصدق بالعين افضل من التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل
قربة التصدق الى الاراقة الدم ليتوفر الفقراء من اوساخ الذنوب والاثام
بسبب الاراقة

معلول بالعجز
معلول بالعجز
معلول بالعجز
معلول بالعجز

الخارج وهو ايضا في الارض دون الخارج وهو اسم اضافي لا يكون الخارج
الا في الثمار فيختص شرط قيام الاشارة وجوبه وكذا ابو طيفة
الخراج لان وجوبه متعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كان
الارض سبخة او زرعا ولم تنبت لم يجب شيء والمكن من الزراعة كالمنفق
لوجوب الخراج لانه يسقط بعذر الخارج والمكن لا يجعل مقصرا عند ابي حنيفة من
المؤاجرة ويجعل النماء موجودا حكما فيتقدر به فلذا اوجب العشر في الخارج
انه حيث يسقط الخراج لا تلزم يقتضي انه لو كان بعد الاصطلام لم يكن
مستغلا الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلافه الاولى اذ القدرة
الممكنة فان بها ليس بشرط البقاء والواجب لا شرط لبقاء
الشرط ليس بشرط البقاء والواجب كالمشروط وفي الكفاية يسقط
الخراج وصدقة الفطر بهلاك الحاصل وهو الزرع والراحلة في الحج والتضحية
في صدقة الفطر بعد وجوبها لان الزرع والراحلة في الحج وصدقة الفطر
واجبان بالقدرة ميسرة لان الزرع والراحلة في الحج والتضحية في صدقة
الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على
واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ان يفضل عن قوته
من يوم وليلة ما يؤدي وهي ممكنة لان الشرط في الفضل الامكان
وهي لا تفوت الا بالزرع والراحلة عادة فان فقد عادة بان فضل
من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب فتبين ان ما فضل
من قبيل الآلات الخ فهو سابق لحصول المطلوب وكذا التضحية
ليست بشرط في صدقة الفطر لبيان المصير الموصوف به اهل الامصار
او الآلات بالتجفف من حيث الشرع فان قلت المراد من الاغناء

الاغناء

الاغناء وهو كما يتوقف على الفضل الشرعي قلت ما دون الفضل
الشرعي في حكم العدم لان من لم يفضل به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر
فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وبهذا ثبت صفة الجواز للمأمور به اذا
لا به اي المأمور به قال بعض المتكلمين لان الامر يثبت صفة الحسن
بدليل مستقل بيان من الشارع قبل الوقوف على كونه مأمورا
بالاداء شرعا بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت المكون اذا اداه والمعتبر عند
الفقهاء انه يثبت بصفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور
به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان الشراح بنوا الفظ رجع الى المعنى
فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء
لا يعرف الا بدليل زائد عند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال
باتيان المأمور به كما هو معلوم يثبت الجواز عندهما بلزوم تحقيقه بالاتيان
بطلق والجواب ان استدلال البيان اثبت بالامر وجوب اداء الفعل
بصفة ما فاسدا لم يتحقق وجوب عليه التخلص عن عهدته والاتيان الصحيح
في الوقت القابل بامر جديد واذا ثبت فائدة الخروج من هذا الامر لانه مأمور بالخروج
عن العهدة بالاداء الفاسد وهو ما روي ان التقديم مسقط عن واقع امرئ وهما فرعان
بيانيان وما قبضتان في فحواهما وعليهما يخرج فاقبل والثناء الكرامة عند
اشارة الى اختلاف الحكم عن ابي بكر الرازي حيث قال لا يثبت بطلق الامر
ان المأمور به غير مكروه لان مصير به بعد تغير الشمس جائز مأمور به
ولكنه مكروه فكذا المأمور به بهذا الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة
بعد العصر وفي صدر صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يثبت صفة الجواز
عنده خلافا لما قاله في هو يقول لان الوجوب طلب والجواز رضا والامر من

صفة الجواز

انتفاء الخاص فيتفي انتفاء العام الا ترى ان الصوم يوم عاشوراء كان فرضا قبل شهر رمضان
وجوب الاداء فيه لم يتسع الوقت لشئ من موجبات الوجوب الاداء على ما مر في الجزء
له تركه وهو معنى قولنا جاز تركه وبهذا ظهر ان قولنا لا يجوز اضافته غير موجب
اليه الكلام لان المراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بتقييد الاذن
في الترك فيصح ان يكون ثابتا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا يتفق الجواز
باتفاء الوجوب لكن الحال انما يقتضي النفي من الجنس وعدم النفي لا يوجب
بقاء انتفاء الوجوب حيث كان يكون ثابتا بدليل منفصل او قاعدة
الحلال ثابت بالقرآن او قوله عليه السلام ما حلفتك على قرابة بينها فلست منه
يمينه ثم ثبت بالقرآن او هو خبر زيادة تبرعا وجوب صبر الكفارة على
وكل ممنوع بالاجماع فيتفق جوازه عنده ولم يتفق عندنا والامر مطلق
مطلق عن الوقت المحدود او الا خير متعلق بعين وجوبه بقيد الاداء بقرينة
كالكفارة وصدقة الفطر وسواء المطلق على الفور اذا اراد بيان الاداء
بالحال الا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فانه المطلق عنده على الفور
وهو ثبات الامور بوجوب ورود الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول وقت الامكان ولهذا الوجه يسقط عنه الفرض اتفاقا فيما جوزه
عنه نقض او جوبه اداء لبطل ما لجوز تركه من وقته لئلا يعود ما توقف
بالنقض جوازا لبطل ما ثبت للشرائع التي ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاتفاق
وذلك انما يوجد في الزمان الاول فاما في اصالته فصول الفعل
ولو اقتضى الفور بصيرا كذا قال الفعل الثاني مثله فلا يكون مطلقا ويجوز
بالنقض ان قضاء ما وجب بهذا الامر اداء وانما قولنا فيما جوزه عنه نقض
لجوزه لانه يجوز ان يفوت الجزء الثاني الذي هو ما يجوز الاداء فيه لكان

الجزء

الامر المطلق

الجزء الاول متعينا للوجوب فيلزم ان لا يكون فعلا في الجزء الثاني اداء
وليس كذلك فان قلت ان فات في الجزء الثاني فان كان لا باثم يلزم
اضافة الوجوب بدون الاثم يلزم الغرور قلنا لا باثم واما باثم لوقوعه
وجوز الناسخ ان لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء اخر فهذا الوقت
انه لا يعيش الى اخر الوقت اخر ما هو الموت غالبا وقد لا يعيش
بناء على الى الموت مضاف الى صبح الغد الا انه مقيد به اي بصبح
جوازه بوقت بعده وهو ان يكون مقيدا ان يكون الوقت ظرفا
للوجود اي يكون زمانا يجيء به بفعل ما هو شرط للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مفوت فرض
كذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب وجود عند الوجود لا
يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يلزم من عدم الاستقبال والاداء
بصحة الاداء او وجوده عند الوقت عندنا بالاداء اذ ليس شرط الشيء
اذا اختلفا باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة قال قلت
ظرفية الوقت للوجود يستلزم شرطية اذ الظرف ما لا يوجد الحال شروط
فلا حاجة الى ذكره قلنا لا نسلم لان الوجود قد يوجد فلا فوت الشرط
له ولو سلم فالمقصود بيان تقصير العصاة والصوم في شرطية الوقت
واعتبار الصلوة بالصوم فيما حشر في ذكرها كسببا للوجوب بالوجوب
الموقت بل الان الموقت يلزم بعد الوقت كان قلت عند الا تصل بالسبب
على السببية لان تقدم الشروط ايضا قلت عند يصير تقدم الشرط
كتقدم الركن على الحول واذا انتفى يصير على السبب البيع ابدا ولقائل ان
يقول ان تقدم الشرط شرطه ضرورة ان ما هو موقوف على الشرط لا يقبل

الامر المقيد

فتاوى في الكوة الطول ليس بشرط للوجوب بل الاداء بل الوجوب بالاداء
ولا يتصور تقديم جزء من الصلوة على وقت الصلوة فانه شرط الاداء فيجوز ان
يكون بطلان فلا يلزم الاداء على اعتبار شرطيته لاسببيته والى ان الاول
تقدم الشيء على شرط نفسه باطل من بطلان تقدم السبب على المسبب ان ثبت
بامتناع شرعي او لان الوجوب تكليفي باختلاف فيه الوقت فان
الوقت اذا كان كاملا لا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فنا
والقائل ان يقول المتعلق هو المؤدى او الاداء والله تعالى سببية نفس
الوجوب للاداء لان قال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على
على السببية قلنا لا مناسبة بين الاوقات والعبادات اولا بد
من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب الجملة من
النص وجوب الشكر بالعبادات وهو انما يحصل الوقت فجعل الوقت
سببا مجازا لعلم ان ههنا وجوبا وجوبا بدا وجوبا اداء فجعل كل
منهما سببا حقيقيا وظاهرا قلنا لو وجب سببا حقيقيا لوجب الاداء بالكل
قلت قال اذا كان ذلك شيئا متناقضا لسببية الناقص من الوقت جزء بعلتنا
ووجوب الاداء بالسببية الحقيقية تعلق الطلب بالفعل بسببه الظاهر وهو
اللفظ الدال على ذلك ووجوب الاداء بالسببية الحقيقية من الله تعالى الوقت
وسببية الظاهر لاستطاعة العبد اذ قدرة مستجمعة لجميع شرائط الشرع
فلو لا يكون الامر للفعل وجه الشافعي ان لا فرق بينه وبين الوجوب
في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات
نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان ما متقا
لكان العدم فاعلا فعلين الامساك والاداء والامساك ليس كذلك وانا في

يرد

الواجب

فضا

وجوب اداء الخ

الواجب الثاني بينهما فرق فان لزوم المال في الذمة بالوجوب والزوم تسليم
الامن لزوم الفعل وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك
في المال وهذه الحجج تقوت الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان
نفس الوجوب لزوم وقوع البدنية المخصوصة ووجوب الاداء لزوم
ايقاعها فانها بالشرع فان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم ظهرا
اما وظرف السبب ولو حصل اللزوم فان كان السبب بشيئا لكل الجزء
ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت قواعدنا يتبغي ان لا يكون الصوم
اداء لان الوجوب يتعلق بجملة الشروع بتعلق الخطاب ويلزمه الاداء فكان
الواجب المخير في الزمان الاخير من ان الواجب واجب واحد لا يتغير
فاوقت الواجب لزوم ايقاع الفعل فيه فان فات بعد تقرر السبب فيه
الاداء لزوم قضاء فان خصوص لم يكن بعد الوقت الصلوة فان الجزء
الاول منه شرط للاداء وطلوع الوقت ظرفا له وكل الوقت سبب
لوجوبه ان فات الفرض من وقته والفائت بعض سببه بهذا التقدير
اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب يجوز ان يكون ظرفا لان لازم
السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت والا فاما ان يصح ما عليه الاداء في اول
الوقت واللازم بطل او لا يصح الوقت والا فاما ان يصح الاداء في اوله
واذا لم يبق الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بالسببية
الشروع والباقي بقبوله وهو انا ان نضاف الى الجزء الاول بعض
ان اتصل الاداء به ينتقض ذلك السببية لعدم المزاحم والا فما يلي
بعض ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء

في بيته الشروع تعريف لانه لم يتناول
ولا الاصل وما يليه الشرع فيما هو معاده

انه بالفروع وهو باطل فرع فاعل يلزم ان يكون سبب الوجوب الجزء الاخير
فيلزم التدريج وكان الزمان متصل لا يستقر الا بقاء ركن فيقال ان تم الركن
بالتكبير ينبغي ان يجزيه بالزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن كان
الشروع كالتحريمة اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب
فان قلت السبب هو ان هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يجوز الاشكال
به قلت الوجوب يضاف الى الوجود اعني الاداء فيصير جزء علة السببية والا
والا فلا سببية فيستقل وقت لازم القضاء السببية عن الجزء الاول
على تقدير عدم الاتصال بالجزء الثاني لان السبب للموجب سواء اتصل به
الاداء او لم يتصل وانما المستغنى عنه ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل
جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لكن تقرر السبب موقوف
على اتصال الاداء به هذا يدفع ما قيل يلزم توقف السببية على الاداء وهو
موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولعامل
ان يقول لم لا يجوز ان يستقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا
الانتقال من محل الى آخر ولو قال للقضاء ان صح في جزء من اجزاء الوقت
فلو السببية والا فالجميع وكان او جزء آخر من التطويل لاعرض
اولى الجزء الذي قارن عند سببي الوقت حتى يستقل السببية من الجزء
الى الجزء الى آخر الوقت لان الحكم يضاف الى اول ما يتصل الاداء بالجزء
الاخير يستقل الى الجزء الذي يحل الوقت يكون سببا للقضاء لان
السبب الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا
ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل
الوقت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت

سببا

٢ ابقاء سببا بعد سقوطه قلنا قلت
لان انفصل الاداء بالجزء الاول
فقد تقرر ح

سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء فلما بين قولهم القضاء
يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر بالاداء بالوقت بان
قلت اذا طرح رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان
لا يجب قضاءه وفي الوقت الذي قضى ما ذا صار دينا في الذمة وفي فرضه
مقصوده ولكنه يجوز قضاؤه قلنا بالنفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز
في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالاتفاق صار واجبا
ولم يبق نفلا فوجب القضاء وبهذا لا يجوز قضاؤه في سائر اوقات
عن العثمانية على اصل ان الاداء فلا تظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يجوز
قضاء ما افسده في الذمة كاملا بصورة سببه كما لو في
الوقت الناقص ايضا في وقت تغير فيه قرص الشمس من عصر يوم ثان
الناقص لا يجوز ان من الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان
بعضه فينبغي ان لا يجوز عصر اليوم في الوقت الناقص من عصر يوم قلت
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى قليل من الفعل كان الكل كاملا فلا
عصر يومه فانه جاز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه
قبل السببية فيجب اداؤه ناقصا لنقصان زمان ذلك الجزء فتبادل الصفة
النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس لم يحل
لا يجزيه قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب قضاء
انقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا بتاتا وقد ثبت
الوجوب لانه لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحل بسبب
لعذر الرخصة فاذا فات الوقت لا يحل النقصان لانه لا جابر له في الفضاء

بيت

ولما كان جزء السبب سببا كان ما عليه الزمان ما عليه الزمان فصار
مبعوضا فيخ الوقت لا يتصف بالكمال وايضا يجعل كل وقت سببا لجزء الوقت
لا يصح في الاخير لسهو او اخر الوقت لعدم اهلية الوجوب في جميع الاجزاء من
حكما لان حكم هذا الوقت الزوال بجعل الوقت ظرفا لاخر اما بيانه التعيين
يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف لسبب فيه غير الفرض لا يسقط التعيين
بفوت الوقت كما في ضيق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب فيه
وفي لمس بنوعه ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب كوجوب التعيين لا
الوقت فاذا ضاق زال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين ايضا
بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كما بتخلف الوجوب
وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين
عند التوسعة هو الوقت المفروض وذلك باق عند الضيق فلا يسقط
التعيين ولا يتبعض بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد فتبان بقوله بخلاف هذا الجزء للسببية وجزء الاداء
بعده او قصد ابان بنوى ذلك الاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين
بانضمام الاداء اليه لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك والغاية
الاختيار في تعيينه فصار ابان يؤدي في اي جزء يريد كما في نفل كما
كانت قبل اليمين لان يجزئه الكفارة احد الامور من الاصناف الثلاثة
والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر ولكون
الوقت معيارا ابانا عند ان ذلك الواجب يزاد بزيادته وينقص
بنقصانه وسببا لوجوب الصوم رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف
اليه فصار صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر ليست الا
لان الشهر سبب

لان الصوم في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به ولذلك
لا الشرط لجواز الوجوب والحكم عنده وهو شرط الاداء ايضا الا انه يفيد
لانه تعرف به كونه موقتا لان الوقت شرط الاداء بخلاف الكفارة
ومعيارا لان الوقت عندنا يكون سببا كما في المنذور المعين و
لا معيارا كما في وقت الصلوة ولهذا اختصها بالذكر فان قلت السبب
اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه بالليل والنهار وعليهما
الكفارة فاذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان
شهودا وجزءا من الشهر حاصل قلنا الاول يلزم عدم جواز الصوم
في الشهر والثاني المعيارية وعلى الثاني لا يكون في الاضافة اليه
الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب
ليس بمضاف البه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب
الشهر كله كما اشار اليه السر خسي ولكن نقل منا بجزء منه رعاية
للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره
منقضيا بهذا يتجه كونه معيارا والسببا ولا يصير فيه شيء كما بعده
قوله عدم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا برمضان ولا يشترط فيه
التعيين الا بنية كون الصوم من رمضان وقال الشافعي يشترط
نية فرض رمضان لان وصف الفرضية بعبادة كاصل الصوم
فشرط البيته بالوصف ليلا يلزم الخبر في صفة العبادة كما شرط
اصله فلما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان
والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصير مطلق
الاسم ابا بطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت

يا الانسان يتعين هو لعدم تراخيه عنه ولا تأدية وصف الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر لم يصر لانه نوى الاصل والوصف لغو
فاشبه الاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اصل الصوم
فان قلت بنية النفل اخراج عن الفرض فصار بمنزلة ترك الشروع
الا ترى انه لا شبهة في صحة نية النفل وقد لغت فليلغ ايضا في الفرض
الا ترى ان المسافر لو نوى واجبا اخر المستحق منه محذوف يبقى قصاء فرض
الوقت مع الخطاء في الوصف في صائل عداه الا في المسافر فان الصوم
لا يصاب في مقتضى الخطاء في وصفه بل يقع عما نواه هذا اذا نوى
قيد به لان صفة المسافر لا تعتبر في هذا الحكم لان السبب
الشهر قد تحقق في حقها الا ان الشرع اعتبر لها الترخص بالفطر فاذا نوى
الترخص كان مسافرا في المعنى وصار واقعا عن الفرض ولان وجوب
الاداء ما سقط عن المسافر كما في رمضان في حق اداء غيره فيقع
فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصير كما اذا نوى رمضان بخلاف
خبر مجدود فان المسافر يخالف المريض فانه اذا نوى واجبا اخر
او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز
فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى
عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما
المصنف واكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف
زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وعن بعض العلماء
بينهما ان المرض مشتق من المرض كوصع الراس والتعب يأبى

بالاجتهاد كالامراض الرديئة والمرتعش يخاف ازديادا وامرض يكون
في الفم والاذن والمرتعش في حقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل
روايتان وهو اذا نوى المسافر النفل وروى ابن سماعة عن ابي حنيفة
انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهذا لان صلاة المقيم المتم
لما كان لكونه احتاط نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز للمريض
هو اضعف نظرا الى مصالح بدنه كان اولى والفائدة في النفل
وهو في فرض الوقت اكثر مطلق النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه
يصح اذا كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في
شعبان فيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض
على ما مر وانما قال لانه قالم بعضهم عن فرض الوقت يصح بنية النفل
المفرض اطلاق النية منه اي يصوم الوقت او يكون معبرا لانه سببا
كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من فائت
اما كون الوقت معبرا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السببية
في القضاء ما هو سببية الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر
النذر وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين
فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا تعبير بالنذر المعين لا
يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة
في الاربعة قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معبر لا سببا
لان سبب النذر كون الشيء بالقسم الثاني في تعيين الوقت لان الكلام
ولهذا ثبت في مطلق النية ونية النفل لكن لا يثبت دون نية واجب اخر
لان تعين وقت النذر وحصل بتعيين الناذر فلم يقم فيها هو معنى الناذر

فصل اما بوجهها الولد لانه جزء من الوالد والمولود فكونه مملوكا
مالها فيحرم الولد عليها لان الاستيلاء على الجزء حرام فلا يملك اليد على الولد ولم
تثبت الحرية منه اي في حرم من الاباء والبنات واصول الام اباء والآباء
وكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فانه منه هو سبب الولد وهو الوطء
وولد امته عام الولد كما لو اقيم الشهر مقام العشرة ثم بغيرة السبب فعلا
او حكما لانه تعلق عن الولد وهو الجنين غير متصف بالحل والحرمة وقد وجد
ولد الزنا مسلما من ولد الترك فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجة جد
وجود الوطء مرة للشبهة البعضية قلنا سقط حرمتها لضرورة النسل
ولا يملك الغصب لملك من اغصب شيئا وملك بالضمان بملكه
الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في ملك الاكساب وجزء
الكفن وثمن البيع كما ان الملك ثبت نفيه يصير الانسان عالما معاصما الدين
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لاباحة بل الملك ثم يثبت الغصب
قصدا بل ثبت شرطا لملكه تحرقن وهو الضمان لان الضمان خلف جبرا لما فات
والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لا جتمع البدل والمبدل في
ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فاذا قوم ملكه ثبت شرطا لهذا الضمان ويكون
حسنا لحسنه وان خرج الغصب بعض ملك الملك بفعل الغاصب فجاز وملائه
لاسائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف
بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده في الحاجة
الا زوال ملك العين اذ ليس في اجتماع البدل والمبدل منفعة ولا يكون سعر المعصية
كسعر الابق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وان قيل الصدقة فلا
نعم يجوز به ان سعر المعصية ليس بخبيث في نفسه بل المعصية في قطع الم

ومنكر فاجر فلم يكون كالبيع وقت النداء فيصح سببا للرخصة والملك
الحاصل بالاستيلاء اي بالاحراز بدار الحرب لان استيلاء المسلم
فلا يكون سببا للخبث حتى يجب ان استيلاء المسلم اذا لم يكن معصية لوقوعه
على المال معصوم وقد احرزوا اموالنا الى دارهم ثم تبين فحرزه لانه
اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فملكوه فان
قلت هذه المسائل لا يصح للتفريع عليها لان النهي عن الافعال المشتة و
لا فعل فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاءها بالشرع حتى
سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء او
على مال معصوم والا يفيد زوال العصمة بعد كيف افاد صيد المحرم
الا ملكه وان لكل فيه ما يضمنه قلنا الفعل المتقدم لم يكن الابتداء في حالة
البقاء كما لو جرحه ساعة فمات كما في ليس النوب في حصاد المنتف و
الاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الاخراج الى دار الحرب كانه استولى
على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج عن الحرم
والملك لكن يجب عليه رد السائل فاذا لم يرد يجب عليه الاجر تعظيما لحرم
واما العلم وهو في اللغة بمعنى الشعر والاصطلاح ما ذكره الخاص
عن الخاص لانه كالجزء من الجنس اذ المفرد مقدم على الجمع فما يشمل الواحد
يشتمل بالطبع ولم يذكر المصنف ههنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا ليس
افراد احترز بقوله في الخاص كقولنا بيتا والافراد واحد وهذا
وجمعها الاعداد اليها كعشرة فانها بيتا والافراد ليس باجزاء لان
افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق
على واحد منها انه عشرة فقولنا بيتا والافراد ليس شامل للعشرة بخلاف

وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه نص مستقل ويحتمل التعليل بصير قوله رمضان واوله العالم فيخصص
محمد بناء والعام وان كان معلوما فهو مجهول فاوجب جهالة البناء وباعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه تشبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم
بالعدم الاصلي او به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام اصلا
وعلل لم يخرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل فيتعدى به الحكم الثابت
فالاصل الى الفرع فيما ليس بثابت بحيث يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه
يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا ان قبل يشترط ان
يكون العام موجبا قطعيا فيبقى بحيث اذا كان مخصوصا من معلوما كما قلتم
في التخصيص بالعقل قلنا نعم لان موجب العقل مختلف فيكون
معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي يصلح علة فان قلت فليل المخصوص ما شابه الناسخ او الاستثناء وهما
لا يقبلان التعليل قلنا ليل المخصوص كيف يعتبر قلنا المانع في الاستثناء عدم
استقلاله الى منتهى حد فلو صح من معنى المعارضة او لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي ليل المخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اذا باع
اي صار ليل المخصوص في الاثر الاول الذي اعترف به الشبهان يشبه
وهو حكم ونظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالفا انه بالخيار
في احدهما جميعا وسمى عند كل واحد منهما ثمنا فسد البيع ويلزم العقد في الذي
لا خيار له لعدم الرضا به في البيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع
لانه جعل قبول العقد فيه في ضمن شرط فاسد في الاخبار فيه كما جعل

ابو حنيفة

ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا
لغيره في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع والشرط قبوله لم يكن من مقتضى
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل
تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة
العقد فان قلتم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن معاوضا بالكل كما جعل الحر
بعض من يبيع فيها وبين لا يبيع كما في المسئلة المذكورة قلت
لان كل العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن
بمقابلة العبد تقرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن
الا بمقابلة جميع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يقع فيه لعدم تجزيه
المحل انما يقابل ايجابا باعتبار المراضاة فاذا لم يصح تكاملا واحدا بهما
لم يوجد المراضاة فلا ينقسم وبه يكون المسئلة نظير دليل المخصوص ان
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايقاع والحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط نسخا فيكون كالمستثنى ومن حيث انه
غير داخل في الحكم يكون رد رد بيان انه لم يدخل ليكون كالمستثنى واذا
كان كل شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ ومشبها بالمستثنى
فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان محل العبد
بالنظر الى الايجاب بيع واحد فلا يكون بيعا بالخيار ابتداء بل
بقاء ورعاية شبه الاستثناء يقتضي كون محل الخيار غير داخل في
الحكم بفساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جهالة
المبيع شرط لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم
محل الخيار وقت البيع شبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح

بين

لشبه الاستثناء وقيد بقوله بعينه وسمى عثمانية لان عدم القبض الى ثلاثة ايام
تفصيل الثمن ولم يوجد شيء من ذلك الخيار او بالعكس لا يعطيها له المبيع الكر
قبض هذه الصور الثلثة جعلها شبيهة بالاستثناء وفي الصورة الاولى المبيع
المبيع والثمن مجهول لان الاشارة بالخيار كانه استثنى احدهما من العقد
باعتبار مكانه فصار من الثمن فبقيه كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا
احدهما بخمسمائة من الالف وذكر بالفعل كذا هذا وفي الصورة الثانية يصير
المبيع مجهولا فيبقى كما قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة
وفي الثانية يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير
كانه قال بعتهما بالف الا هذا بخمسمائة اذا مضت مدة الاستثناء
فيها دون مدة الخيار لانه لو اعتبر مدة الخيار فيه شرطا لخيار لازم يكون
كالبيع المجهول والبيع المجهول يبقى فاسدا ويبطل خيار الخيار
لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصداه فان قلت جهالة الثمن عارضة
بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع الثمن مع المدبر
المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم لجهالة قابل له بعضا والباقي
ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وحيلولة ان العام المخصوص مستطاب الجهالة
ان لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب الوقف الى البيان سواء كان
المخصوص جملة كقول الشارع اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل
الذمة او مجهولا كقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم ضد
العقل الشامل وهو مذهب عيسى بن ابان كالاستثناء المجهول
يعني عكس ابان دليل المخصوص شبيه الاستثناء لان كل واحد منهما

ابان

ابن من الاستثناء فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما فيكون معلوما
كالاستثناء وكون الاستثناء المخصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام
خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار كما اذا قال والمخصوص عن هذا
العقد كالبيع المضاف اما حر وعبده بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل
تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد وارد على العبد ابتداء فوقعت بان
بقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا او هو باطل
لجهالة الثمن وقت التسمية بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان
قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
وعند ابي العام بعد المخصوص بيقين كما كان قبل المخصوص من كونه
او ثلثة على اختلاف الحنفية بين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما يرفع
دليل الخصوص والناسخ مستقل برفع نفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل
وصف كلام دليل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا اسقط نفسه لان المجهول
لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم ويبقى العام على ما كان قبل المخصوص
وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل فصار
كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم او المشتري
البيع في الهالك لتعذر التسليم وقع في الحي بحصته فان الجهالة بارتفاع
فكان الناسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع في
لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب الاصوليين ولم يذكره المصنف وبرهان دليل
المخصوص ان كان مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل المخصوص فيبقى العام على ما كان

والمخصص

من المتكلم بالجواب عن كلا الفريقين ان قيل ذكر تم سابقا ما به الشبهتين و
اجابا لا نسلم ليس احد الشبهتين اولى من الاخرى ان يجعل بعضها جوابا عن
الاخرى بيان ذلك ان الاستثناء انما يكون متعقبا لكلام متعدد لكونه غير مستقل بنفسه
والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى ان يكون اللفظ مجموعا والمعنى
او بالمعنى لا غير اى يكون اللفظ مفردا موضوعا لكل فرد كرجال مثال للعام
صيغة ومعنى وكزيد مثال لما ليس بعام لا صيغة ولا معنى وكان مثال
او كثرة او معنى او حكما هذا الخلاف بقرينة الاستثناء ومنشأ الخلاف ان العموم
في العدد من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام
عندكم قطعي الدلالة فيجب بناء ولا اذا لم يجز التخصيص بالعقل المنكر حصول
واحد من الجمع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحسن اللفظ الدال عليه قلت
لا نزاع في ان اللفظ شامل للجميع فصار من القطع وايضا كل عام يجوز تخصيصه
والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عمومه فنقول بل هو موضوع لفظ
الجمع عند عموم الناس وذكر بعض الفحول بكونه قطعي الدلالة انما
يكون في العام المخصص وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا
كعموم العام الذي ثبت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان جمع
المنكر في حيز التخصيص الى الثلثة وكذا اقل الاقل عشرون في بعض الا
بعض الصفحة انه يجوز الاستثناء في جمع المنكر وهو مثال للعام ايضا
وصيغة مفرد ولهذا يثنى ويجمع ايقال رجلان ورجال واقوام فان قلت
لفظ جمع وجمع مثقال دانق ودراهم قلت هذا شاذ او
مراده ان العموم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع افراده
لا لكل واحد فلو قال العموم الذي دخل هذا الخصص فلكذا فخرج الاصل

لم يستحق بشئ فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح الاستثناء الواو من العموم
في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان جمع المجموع لا يتصور بدون
كل واحد منهم لو كان الحكم متوقفا بالجميع من غير ان يبقى لكل فرد
استثناء الواو منه كما في قولك يطيش رمح هذا الجمع القوم الا زيدا و
هذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا
واحدا فاذا كيس الحكم على الاحاد بل على المجموع هذا غاية ما يمكن
ان يقال في الفرق بين المسئلتين الا ان العشرة وفي الكثرة منها الى الكل
ومن ها يحتمل ان العموم اذا قلنا بالشرط من زار زيدا فاكرمه اكرم كل
من زاره يستحق العطاء واذا قلت بعدم الاستغراق من زار هذا الدار
فيقال زيدا وبكرا وخالدا ويقتضي خبرا الاخير وهو اذا قلنا في الخبر
اعط من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص
في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وبشرني فاكرمه
بعينه هكذا افتره بعض الشراح ولقائل ان يقول لم قد يكون خاصا
اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اذا فاقله من النقل كذا
عما نقل من السيد الكبير والذي ان يقال اصالة العموم والخصوص
ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة
واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا او الكل
فيها العموم بمعنى الكثير الشائع في المستغرق لانها العموم ومن في حواب من دخل
يفيد وضع من لان المستفهم ذو واسطة من يعقل لعقله ادرج من دخل فيشمل الكل
سلمنا فان قلت يحتمل ان يكون عاما بقوم صفته وهو العقل قلت
ان تحقيق بين الاجناس وبعض السامعين لم يكن من اهل جمع ذلك

هذا

واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى كما ذكرنا ان الواو تفيد
عين الاول والتعيين يوجب تعيين فلا تبقى نكرة فلا تفيد الغرض فلا فائدة في
ان يقول اعط رجلا دينارا ثم يقول اعط رجلا دينارا اذ المراد بالثاني
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقولك ادخل السوق وادخل السوق الا
آله واعيدا والنكرة معرفة مع المغايرة كقولك ادخل السوق وادخل
السوق لجواز ان يقال ان قلت ان انزل الكتاب فانا انزل الكتاب
وقد يجاء بالمعرفة معرفة مع المغايرة كقولك ادخل السوق وادخل السوق
الكبير لجواز ان يقصد فالمغايرة بينهما من الكتاب وقد يجاء بالمعرفة
نكرة مع عدم المغايرة كقولك انا الملك آله واحد وانتهى الى الملك
الحقيقي الى انتهاء التخصيص الى ثلثة فان ادنى ما هو الواجب فيما هو قريب
بصيغته اي ذلك العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة فان
واو الاسم الجنس المعرف باللام او مضاف به الى ضمائرهم مطلق بالعام الذي
صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المحلى
الملحقة باسم الجنس المفرد والثالث اي النوع الثاني المطلقة فيما يجاء
وكالعام الذي يكون له صيغة وضع لها كرجال وعبيد او حكم
كلهم وهو ما ذهب اليه الخصم بيان الثالث لان ادنى الجمع الذي
اعلاه الثلثة بالاتفاق فجعلناه ادنى ما يراد بالعام وكذا ادنى ما
وقع به التخصيص عندنا وقال الشافعي اقل ما يبقى به العام
للواحد ثلثة من الغنم واحتج بان ابن عباس قال ما كنا نرى
تسليم هذا الحد بثلاثة للشافعي

الطالب قبل الظاهر والخفي وجود تباين بينهما ان على موضوع واحد
وبينهما تغاير بالخلاف فيكونان متضادين بينهما تضاد وهذا نظم لان اجتماع
الضدين على موضوع واحد ممتنع وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له وخفي في حق الطرار والنباش كما سنبين ومثل هذا
تضاد فلا يكون الظاهر بالا بالنسبة الى الخفاء وكذا الخفي
وحكم ان حكم اللفظ الظاهر يتعلق ان اعتقاده بغريزة ابن بزيادة
فيه او بنقصان بالظهور بالنصب على ان المعلوم المراد به كاية السرقة
وهي خلوص السارق والسارقة مما خلطوا به من حرز اخفى
مال معتبر شرعا من حرز اخفى لا شبهة فيه خفية وهو حد للحفظ
في نوعه او جنسه واحترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة
وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن الاخذ
من الحرز على وجه يكون فيه شبهة كمال فيه شركة كالسارق من
الحمام والسارق من بيت الغنيمة وبالقيد الرابع عن الاختلاس والغصب
والنهب وبالقيد الخامس عن الخيانة والنباش والنباش اخذ كفن الميت
لحفظ الغرماء فخرج بقوله من حرز اخفى اخذ كفن الميت لان القبر
ليس بحرز لان العادة جرت بالدفن فيه وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار
والنباش غير فعل السرقة وهو المقتضي لاسم الخفية وهو ان
حكم السارق في بعضها بعارض منها وهو اقتضاء اسم الخفية
به خطابنا فوجدنا حكم السرقة كاملا في النظر اقتضى في النباش شبها
حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الثاني اذا ثبت في الاول
في الاعم الاغلب الاولى ان يقتضي حكم السرقة في النباش
والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل مختفية

طالب
ظاهر وخفي

ليس كل ما يكون عناء انه دار بين ان يكون مجازا ومنقولا فيكون متشابها قال
بعض شارحي مسائل التعارض بين الخبر والحكم فاوجبت في النصوص بين الخاص
فكذلك في اخبار الصلوة فانها كلها في معناه بالنظر الى عادة اللسان من غير تأمل
نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مقدرة من حيث ان
كانت بحيث يقدر حالها بعد وقوعها فعلم ان كانت كذلك ان لا تتكرر وهو بعيد لان
الامر لا يقتضي التكرار وعلى تقدير ان الصلوة كانت مما لا تتوقف كما ما موقتا لا
فرضا موقتا يقتضي التكرار وعند محمد في الموقت فرجحت على المجمل لما
اعلم ان هذه الاقسام اضداد مقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر
والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر
هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة والمراد حال فيما سبق القول فيه
في وجوه البيان وحي اربعة ولم يبق ثمانية في حقيقي مراده بعارض في
صيغة الكلام يكون ظاهره المراد بالنظر الى مواضع اللغة لكن يعرض
عارض مذكر هذا ان شاء الله غير الصيغة بانواع لا يصح ان يكون صيغة بعارض
لانه اختص بهذا المشكل والمجمل والمتشابه بمفهوم مخالف لمفهوم الخفاء في هذه
الثلثة بعارض في الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض في ايجاب
غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وحي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة
اظهر وفي الاسرار فيما بين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة
وهو دقة معناه والاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتوارد
على اللفظ من غير رجحان في مجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي
بنوع حيلة عارضة من غير تغيير في ذات وصيغة لا ينال الا بالطلب ليس هذا
من ثمة الحد بل هو علامة له ثم تأكيد للخفاء واذ لولا الخفاء فما الحاجة

الطالب

انه لا يقطع سواء ابتلع الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر
في البيت انتفى صفة الحرز ثم فيه اعلم ان النباش يقطع عندنا
والشافعي خلافا لهم من نبش قطيفة ولنا ما روى انا النبي عليه السلام
قال لا قطع على الخائن ولا على النباش بالغا اهل المدينة وما رووا
محمول على السياسة توفيقا بين الخبرين واما الشكل فهو الاول
ان الكلام الاول دخل لاراده منه في الاشكال بقي الثمرة ان اضافة الاسم
المعرف باللام تفيد في سائر اقسام البيان عند الكل اختصارا لدلالة
العرفية على ان المقسم وكثرة في تعريف الجنس ولهذا يعد هذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام مختلفا لثلاثة معان وليس كذلك يكون بقيد جمع
مستغنى عنها فوجب كونه واحدا وفيه اشارة الى ما فائدة استعانة بحال الشكل
على كذا ان دخل في الاشكال يعني الشكل يعلم السامع مطلوبه او يصل الى بغيته
لانه قد يلتبس في نفسه لا بعارض فكان معناه فوق الذي كان بعارض
ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قولهم لبلة القدر خير من الف
شهر لان لبلة القدر لا تظهر في كل الف شهر شهرا فيحتاج لبلة التفضيل
الى ما يخصه وهو ثلث وثمانين مرة فبعد التامل يعرف ان المراد الف
شهر ليس فيها ليلة القدر كذا حاله بعض الشراح والقائل ان يقول ان
لا مفهوما لاحد المختلفين مع تواليه وغير متواليه فيكون مطلقا
واذا لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون تفسيرا والاولى
ان يقال بقطع النظر عما آخر حكم اذ مشتبه كلية اذ مشتبه كلية يمنع
من اين كونه مما في كل حد اي من اين لكل حد هذا الحكم يقتضي ان
يكون البيان غير الزوجية وبمعنى كيف كونه مما في كل حد الكل موجودا

وهذا

وهذا اللون لا يقتضي شكل امر الاتيان في برهانا فاعلم فيه وظهر انه
يقع كيف بقرينة الكون والدهر موضع الوقت لا موضع الحدث عندنا
على الشراح والقابل ان يقول شكل هذا يكون اتى من قبل المشترك فيقال
وظهور المراد من غير تاويل انا نقول ان المقسم بها فلا يكون قسما الا وقد
يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقولهم فوارس من فضة فانا نشكل
على السامع لان الفارس لا تكون من الفضة فبعد التامل عرفنا
ان تلك الفوارس لا تكون من الفرسان ولا من الفضة بل تكون في الصفاء
والبياض من الفضة وحكما عنقاء الحقيقة فيها هو المراد وهذا لا يقبل
على الطلب وهو ان ينظم السامع اقوالا في موضوعات اللغة ليتوصل بها
الى ما قبل ضبابيان يتبين المراد كما ذكرنا في موادنا موجودا ما يقع
كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او على عدوة او على الجنب بان
تكون الكل او احد او نظير الشكل وغيره اختلط سائر الناس
فيطلبه وضعه وبنا مل فيه ليتبين الاشكال واما المجمل فاذا وجدت
فيه المعاني ابتداء دون اللفظ من غير برهان لاحد هما وذلك
النوادر قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا استعرف فيه بالقرينة وقد
يكون باعتبار ابهام الشكل الصلاة والصوم والصلوة والركوع وقد
يكون باعتبار عزاية اللفظ كالهيولى المذكور في قولهم ان الانسان
مخلوق عالما في التفسير ان يقتنا زوجت فيه المعاني ظاهرا اذ
يكفيه ان يقول ان المراد اشتباها حالا بدليل بعض العبارة وكذا قال
صاحب التقويم وغيره قلت وكم جليان سبب الاشتباه ولا اشتباه فيه
بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان عند المعاني اتفاقي لان اذ

بالوضع فان الكلام فيه وايضا المجاز لا يدرك الا بالاستعانة من العلم الاول
فلا يدرك الا بعد ادراكه وكذا ادراك الحقيقة هذا هو المعلوم بالثالث باعتبار
اصل التقسيم واما في وجه آخر فالكل اللفظ قسم لكل لفظ فيشارك الى
ان الحقيقة من عوارض الالفاظ الاحاد وهو كالجنس يتناول المجاز وغيره
وخولف بقيد ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وحيله اشارة الى ان
الحقيقة والمجاز متغايران بارادة المتكلم فقط لان الارادة بعد الوضع لا
حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه الخ غيره قال ابن
فان قال قائل التعيين من احكام واضع اللغة فوضع لغوي ان كان
الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع
فوضع عرفي فالحقيقة هو الوضع بهذه من الاوضاع المذكورة
والقيد الاول يخرج اللفظ الذي اريد به ما وضع له ولم يستعمل فيما وضع له غير
ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك ان اراد بالارادة
الاستعمال فهو بعيد وكيف ما وجد ما وضع له لفظا صار حقيقة فيه
الا ترى ان صيغ الامر كلها انما تعرف بها الوجوب
ما لم تصرفها قرينة والمشترك بين المعنيين
فانه حقيقة في كليهما والمشهور في المشترك انه مجاز في
ما ان استعمل اللفظ في غير ما وضع له فان علقت المغايرة بما وضع له
المجاز بالزيادة كقولك ليس على زيد فان الكاف زيدت لتأكيد النفي
لم تفد له معنى هو تأكيد النفي وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع لمعنى
ممكن سببه بينهما الا ترى ان ما وضع له اللفظ وهو الذي اريد به هنا غير
لا ممكن سببه هنا لان الاذن في الشيء لا يجامع المنع منه في المستقبل
فالكاف لا دخل لها في المعنى المراد به بل ان ارادة

عدم الدلالة مع شيء من كونه لمعنى الارادة ايضا وهو غير موضوع له وكذلك ليس
بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس بمجاز لان المجاز
لغير ما وضع له والتعريف ليس لفظ ما ذكر بل وجد فيه لفظ اريد به غير
ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز فانه موضوع لمعنى ولا يستعمل فيه في لغة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل فيما وضع له في اللغة فلا تنتفي الغيرية فان قلنا في الحقيقة
ما هو موضوع لمعنى ما صورة ان فلا تنتفي الغيرية باعتبارات الا انها تجيء
من اللفظ غير الموضوعة والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل فيما لم يوضع له من حيث انه غير موضوع
وحينئذ لا تناقض لان استعمال الفظ الصلوة في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير موضوع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير
موضوع له وان كان الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اعلم ان لفظ
الحقيقة يصدق على المجاز ان اريد بمعناها ما لفظ الحقيقة فلان معناه الكلمة
مثل ما لفظ المذكور ركبوه تأكيدا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز
هو الصحة حقيقة في الاجسام والالفاظ عرض يمتنع بقاؤه لان
محل الجواز الوجود وهو غير لازم لمعناه الوضعي كقولنا ان كقولنا ان
فان المراد منه المجاز وهو ما وضع او عاما كالصلاة في حديث ابن عمر انما
سببي او قال الشافعي العموم المجاز لانه بحضور قرائن الاحوال في الكلام الحقيقة
والثابت بمجاز الضرورة التوسع في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا يصار اليه مع امكان العمل بالحقيقة كما في قوله تعالى
الى البعض كما به و تخصيص العام بالمعلوم
المعلوم ان باب البرهان لا يتأتى عدم المجاز زاما لقولنا ان عدم الحقيقة

على الاباء والامهات فيثبت به دخول الاجداد والجدات هذا اذا اتصل
برد على المطلوب المذكورة وهو ان يقال لانه تناول الاسم ظاهر
في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار
آمنونا على ابنائنا وامهاتنا ولكنه لم يتناول الاجداد بدليل الاتفاق
فاذا كان التناول للصور على سبيل التبعية فيما لا يبقى اعتبار الصورة
مطلقا بل نعتبرها في التبعية فيلحق بالفروع دون الاصول
الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون ابناء الاصل
يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول للاسم
والاضافات دليل ثبوت وصف لشخص باعتبار منه من قبل هذا الامان
اذا لم يعاونه عاون كان في الفروع وفي الاباء والامهات كونهم اصولا
وفي الاجداد والجدات كونهم تبعا فلا يثبت مع التعارض وصف فان قلت اذا
ثبت من الكتابي اباه بصير كتابيا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية
قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقق الاسلام والاسلام يعلو
ولا يعلى عليه بالاسلام فلو كان كتابيا من اصل الاسلام ثم اسلم
وهو من اهل الكتاب يحكم عليه بتحقق البر ولو كان كتابيا ثم اسلم
الاب لم يكن الابن مسلما حتى يسلم هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت
الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على اعتبار ان هذه الاسماء
في الامان وقعت عليكم اقرانكم بان يجعل الاقران عبارة عن الاصول
بحكم كانه قال آمنونا على اصولنا وان كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان
لهم كما كانت مانعة عن اثبات الهجرة ايضا وكل جواب لكم فهو جوابنا ايضا
واما تبع الحلف بالملك والاب فجوابه عن هذا الشارة الى ما يرد نقضا على الاصل

المذكورة

المذكورة وهذا الورود انما من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار فلان هي
دار حقيقة والمستأجرة دار مجاز لصحة النفي بخلاف الحالف اذا دخل
دار مملوكة او غير مملوكة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وهو محال
منتقلا هذا سؤال الغير وجوابه ان وضع القدم حقيقة في الحالي ومجاز في المحل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف في
ودخل بكون بعضها من الحقيقة والمجاز يحنث ودخول غير معتبر فيه
فكيف قلت الدخول فيها معنا والحقيقة قلت اراد به انه من افراد
معناه الحقيقي فيحنث اذا دخل جميع اجزاء الدار لان وضع القدم في الدار حقيقة
بالدخول منتفيا فيه بقولنا الكل لا يتحقق الا بوجود الاجزاء ولا يخفى ان لا يصح
حالف لا يدخل الا بشيء واحد من اجزاء الدار بالكل ولقد ذهب ذاهب
لانه دون حقيقة كلا مدخول مستعمل مولود ابنه فيحنث بدخول
لا يحنث قضاء لانهم مجاز وغير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول
فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحالي وغيره وذكر الحال بالحقيقة
بدلالة ان الحالف ان لم ينو شيئا فيحنث في غير الدخول لان وضع القدم
فعلم ان العموم المجازي ثبت بالسكوت هذا اشارة الى جواب السؤال الثالث
ان الحال على هذه الصورة المعلوم ان الدار ليست بصالحة لها والدار
فلان دارا لا يكون فلان دارا لفلان اعم من ان يكون مملوكة
الحالف حلف لا يدخل دار فلان ودار فلان مملوكة لفلان دخل الحالف
لا يحنث لان الدخول فيها ليس بمستقيم لان الدار عامة الرواية قلت دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور والمنازل فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى

او الملك ان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك مجاز في غيره فحمل على الحقيقة
يوجب ان لا يحنث بالعبد المكفول والمنسوب اليه بوجه ما قلت قوله وبسبب الكفالة
فكان الظاهر والمتبادر قوله عبيد حر يوم القدوم فلا
هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل
كقولهم ومن يومهم يعيد ذنبه وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا فيكون
فيكون الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ اشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم
مجازا وهو مطلق شامل لليل والنهار والكلام محيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو المعنى الا ان حمل الكلام عليه مجاز
او لما ان الاشتراك اذا كان خطر بينهما لان الاصل في الاول الحقيقة
وفي الثاني المجاز فيقدم الاول وفي التقرير نوع لا يخفى اقول فلا بد من ارجاع
للفظ الحقيقي من مجاز ومجاز المظروف ان كان متقدما بان يجعل
الحدوث في الليل محمولا على بياض النهار ان كان غير متقدم كما قال فحمل على
مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تامل لان عدا مشعر بالتجاوز عن الحقيقة
الى المجازية وعدا فاسدوا لا وجه ان يقال ظروف اليوم ذا كان غير متقدم
يكون مجازية بقطع النظر عن حقيقة اللهم ان قلت المجاز مقدم على الاشتراك
ما الصارف اليه وكذا ما الصارف الى الحقيقة ان اصل اضافة الطلاق الى الزمان
اذا قال ليوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها بعد الليل لا تطلق لان الزواج
تما لا يقع في الليل التوضيح قلت اعتبر والمضاف اليه فاذا كان ظرفا
والمضاف اليه لا يتقدم عليه نظرا الى حصول المقصود واما اذا اضاف فاعل اليه
اشتركوا يوم يقدم زيد فقدم في الليل ان اعتبر والظرف فالامر كذلك

اليوم

اليوم مع ان وقوعه في الليل لا يكون ابا ما والجواب ان يحمل
قال الافاضل اشرقية ان كلهم جعلوا قولهم اشركيد حكما عقيد وليس كذلك
لان الحكم ثابت بحسب اين واما الامتداد لكونه مفهوما متنوعا فرق بين
العتق فانه محمود عندهم ما لم يفت فيه ضرب مدة والتفويض كذلك فيصح
ان يقال جعلت امر كبيد كشهر او العتق ليس كذلك لان الاعتقال
شهر يعتق عبده ويكون ذكر الشهر لغوا قان قلت ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول للتبادر قيه
للعقل قصدية بتقدير في اصلة لفظا وعقلا والمضاف اليه ضمنية مقتضية
على ما في فاعتبار الاصل اولى قلت قد يكون الفعل معتادا بحيث يكون اليوم
لمطلق الوقت على اصوب الاقطى يا بنة يوم يا بيكم اموت قلت حكم الله
انما هو عند الاطلاق والحلو عن الحوادث واما ارادة الندر واليمين اذا قال

على صوم رجب يحتمل ان يكون غير مستوفي المعلقية والعدم يكون
المراد به وجبا معينا وهو الذي يوجب اليمين وان يكون مستوفيا فيراد
وجب من غير وفاء باليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال ان شفى
الله مريضي صوم رجب فنوى النذر واليمين معا او نوى احدهما يعتبر به
الندر لان نذرا وكفارة فكان يجب عليه عند بر حنيفة وصحابه صوم رجب
مرتين لعدم التداخل لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وصح بان الحقيقة
وان كان هذا الكلام يفيد حقيقة العدم خوف بلوغه على القرض و
للمين مجاز لتوقفها على القربة وهي النية اعلم ان عند الامكان قرن
اجزاء احدهما بعينه وليس فيما جواب شافعي نذر وان نوى
عليه ثم شفي ايقربا احدهما ذكره المصنف وهو ابلغ من الاول

كور
ندر واليمين
منصرف

مستعملة في معناها مجازا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة لئلا يتوهم
لان قوله الحقيقة بقرينة الاستعمال مجازا مرسلا اي متجاوزا الى المجاز
او عناه بكون الاستعمال اكثر الطرق تناسب من استعمال الحقيقة فافهم
لان استعمار الاسد في الرجل الشجاع مثلا يعني عنده مجازا وعند بعضهم
وبنا على الاصلين اختلف الفقهاء في مسائل منها ما ذكره المصنف
قال انه مستعمل وهو مما يطلق عليه اسم القرآن ومجاز استعمارا وقد سمى
قراءة عمرو الجواز اي بحقيقة القراءة في الصلوة بناء على ما ذكره
ولان قال الشافعي لا يصح الا بقراءة عمرو لان الامر يقتضي الوجوب
لا يجزيه والقرآن بحقيقة القراءة فيجزيه بالمجاز فاذا اصلا بالاكل من حرام
او الاستقرار من عند القرآن فعنده حرام فعنده يحنث بالاكل من الحنطة والشعير
من القرآن قال ابو حنيفة في قوله غير واحد اذا كرر الفعل يحنث بالاكل من
والشرب من الاواني المتخذة من القرآن فعنده يحنث لان الاكل فيها اكل
باكل فيها وبالاغتراف من القرآن اكل بالكيل لانه مجاز عن الاكل
وشربها مجاز والقرآن وهو موجود حسا وكما يحنث ان كانت فيها
ان يحنث بالاكل السويق عنده لما لم يوجد الاكل بالكيل بالحنطة وقد
من غير فصل الدقيق عنده لما ولهذا قيل الدقيق السويق متفاضلا لا يجوز
كالكيل بالكيل بالنسبة ومن هذا القرآن ان ما ذكره بعض الشارحين عنده
كل ما يتخذ من الحنطة كالفرث السويق ونحوها ليس من القرآن
من القرآن لا يحنث لان ما والقرآن انقطع منه الشرب والقرآن من ما
فشرب من نهر اخر ليس عند من القرآن بكرع او بانا ولا يحنث بالاتفاق
عنده بخلاف ما والقرآن عندنا ما ماؤه وان قول ابي نهر اخر عندهما

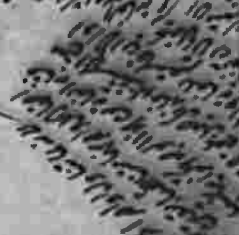
فيما اذا لم يشبه شيئا فان نوى الحقيقة او لم يكن نية فانه يقع ما نوى انفاقا وان كانت
الحقيقة مهجورة لما مر انه لا استعمال في العبرة للحقيقة انفاقا وعند ابي
المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة ابن يكون مجازا
عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار المتكلم بلفظ هذا ابنا اذا اراد به
المجاز وهو مجاز عنه فان من تكلم بلفظ هذا ابني اذا اراد به الحقيقة وهو البنوة
لان الحقيقة مجاز من اوصاف اللفظ فجعل الحقيقة في الكلام اولى وعنده هما
في الحكم يعني عند ابي هذا اللفظ من هذا ابني حقيقة في الحكم ان الحكم
خلف عن الحقيقة لكن ان الحكم هو المقصود فجعل اضافة الى المقصود اولى
الشارح فسره بان لفظ هذا ابني اذا اراد به البنوة خلف عن لفظ ابني
فاقيم مقامه هذا التفسير صحيح في الحكم لكن التغير الاول لا يليق بهذا المقام لان
المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والمجاز كما ذكر الخلاف الاتي جعله حقيقة فجعل
كلام تم حين الاصل هذا ابنا والخلاف الجهة فعنده من حيث الحكم وعنده
من حيث اللفظ او كان مراد الشارح هذا ابني خلف عن هذا ابني اذا اراد به
والحق الاتي جعله الحقيقة مجازا لكن المتبادر من تصور الحقيقة في هذا غير صحيح لان
حكم الاصل هو الحرمة الى تثبت بهذا الحرمة حتى يتحقق في هذا الحل بل هو متصور في
الاصل ستة عشر فلم يثبت الحق عنده حالة الوجود شرطا لها وهو متصور
الاول الا خرطلاقا والبائن الحلف بالعتق عنده وهو ان عند اكبر ستة اشهر
الولي بهذا لا يقع فعنده يعتق لان شرطا لحقيقة تصور الحقيقة وحقيقة
من حيث الكلام ان في هذا ابني من حيث التكلم عن الاتية مجازا وهو ما فوق
الحقيقي فعين المجاز ذكر الملزوم واراد اللازم وهو ذكر ترتيب عنده حالا
حالا فلا بد ان يكون الاصل محرما من حيث الحكم وهذا الكلام غير منعقد لان

لا فرق قال للمدخول بها وغيرها عند ابي حنيفة وقع الاول واشار في قال لهم تعلق الشرط
كما لو سكت فقال انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق وتعلق الثالث بالشرط
من الشرط وان تقدم الشرط على المقدم وهو قوله انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
طلق في الحال بدخول الدار لانه جزاء من الشرط والجزاء لا يتقدم على الشرط
اذا فعل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز بناء
بهذا الحديث وقلنا نقول بالحديث لكنه معارض بما هو اقوى منه وهو
الآيات وهو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ولم يفرق بين المدخول بها وغيرها
على ما قبله بيع الامر بالتكفير بعد الحنث بهذا الحديث والكفارة
واجبة به بالحنث بالاجماع فالتقييد بما ذكر قبل تحقق الحنث
ثم ذكرنا ان العطف الامر فلم يرجع الى ما ذكر قبله فقلنا ان ما ذكرنا من الرواية
مهجورة فالشافعي رحمه الله تعالى في جميع الاسرار والذين سلموا قبل ما ذكرنا قبل
من وجه واحد وهو ان العمل بالحقيقة ثم وجه ذكر الحقيقة من وجهين
واما عمل الامر بالمباشرة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت اجعل ثم مجازا عن الواو ودون الفاء وهو
اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يجعل الفوري ان قلت
صار تقدير الواو يتوقف ان اذكر كيف كان عملا باطلاق العطف قلت
لو فعلنا بالمجاز كيف كان لا يتوقف الامر على حقيقة تحقق المقصود وهو
اثبات ما بعده ولا اعراض عن الصيغ ان امكن الجمع وان امتنع فالى
بل كما سيجيء ان شاء الله تعالى في قوله انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة فدخلت فانها تطلق واحدة لان الواو لا توجب الترتيب
فلم يعرض عنه والفاء توجبه فيعمل بها ولا يعمل بالواو لانها لا تنافي الترتيب
تضمنه بل تقول جاءني زيد بل عمرو والفاء تنافي الاضراب فكان اصدر

يحتمل

يحتمل وان كان لا يحتمل صار للعطف بحسب اشارة اليه بقوله فتطلق ثلثا
اذا قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة قبل ثنتين لانه جمع بين الحال
والمآل وهو المطلقة الواحدة فيقعان الا ثنتان ايضا لانه قوله
لقع العدد بهما بل العدد فانه يلزمه الثلاث الا ثنتا فانه
وعند زفر يلزمه ثلثا الآن قياسا على الالفاظ وجه الاستحسان ان الطلاق
انما يلحق المحل لتداركه ولا تدارك هنا اجتماعا يحتمله بعد اكمال الواحدة
لانه لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل ثنتين يقع واحدة لعدم
المحل بعده وقوع الواحدة بهذا اذا اجزاء اذا عطف وقال ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة قبل ثنتين يقع الثلث عند الاول وقال ابو يوسف
واحدة والفرق ان الواو للعطف على ما بينا والتقرير فلما وقع الاول بانت
انتفى المحلية وبل للعطف مع الابطال فكان من مقتضاه اضراب بذلك الواو
بلا واسطة الا ان مقتضى شرط الحال الاول ليس في وسعه لانه لا يكون
اثبات الثاني بعبارة واحدة لانه لم يتحقق محل بعد فقد قلت ما في وسعه فصار
كما قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار وفصار كلامه بمنزلة
وليست احدهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط كما لو
اضاف الى الوقوع الثاني من كلام ابن كقوله انت طالق واحدة
طلقت عاد لا يلحق زيدا الا ثنتان لان عمرا واغير مذكور فاذا لحق زيدا
طلقت عاد لا يلحق زيدا الا ثنتان لان عمرا واغير مذكور فاذا لحق زيدا
طلقت عاد لا يلحق زيدا الا ثنتان لان عمرا واغير مذكور فاذا لحق زيدا
يقع الثلث بخلاف ما اذا عطف بحرف لا يوجب الجمع كقوله انت طالق
بجمع الثلث بخلاف ما اذا عطف بحرف لا يوجب الجمع كقوله انت طالق
بعد الثلث لان العطف بهذا الحرف لا يقتضي

دلايل العموم افاد كلية او عموم الاجتماع فلا ان يكونا من جنس واحد
واو العطف لا تقارن الواوين اذ قد يجالس واحد اثنين في جلسين
جلس عندهما او عند احدهما او عند كل منهما جلستين او جلسات
فان قلت ان كان جلسة واحدة فهو مجالسة لا جلوس فلا يصح
عن كل واحد منهما وهو المذكور قلت نعم فلا يصح الاستثناء
عن صفاء لو قيل لا اعلم صداقة الا صداقة عبد من الشخصين
فانها كلام لا يفيد شيئا حتى يتم الكلام فيعلم الناس الا علم
فانها هم او يتبين ان يكون مرادا من جملة الاستثناء او استثناء كلام
جميع ما قبل الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون
اسميا والآخر فعليا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا لاختل
الكلام بمرة بالغاية بان يكون الفعل الاول مقيدا والثاني مطلقا او
ان ان يتخلل بين الجملتين جملة معترضة كقوله الا ان يكون الثاني جوابا من
القول الاول عند وقطعا فرع دون الا ان يقول ما ليس الا مرجع
او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او وجها فانه لا ذكر لهما
في جملة فانه ان يكون معطوفا عليه او ما ليس والاول العطف
الفعل على الاسم والثاني عطف الفعل على الاسم وليس بشيء فلا
يتعين



اولا

او الا ان يتوب عليهم فانه حينئذ يصح الاستثناء الا وقت وقوع توبتهم
فعند ذلك يسقط استحقاره وسبب نزول الآية ان النبي صلعم استأذن ان يدعو
عليهم فنهى عن ذلك وروى انه صلعم كان يشج وجهه يوم احد ويدمي
عليهم فقال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون وقيل دعا عليهم فقنت
لا يعلمون فنزلت الآية وفيه دليل على ان الدعاء للكافر بسؤال الهداية وفيه
بحث لان اذا كان بمعنى متى ويكون للغاية بمعنى الى عند التوبة كما في قولك
لا اريد مكالمة فلان حتى يعتذر الى فالملازمة تنتهي عند الاعتذار فيصح بعدها
لا يريد مكالمته وقيل في الملازمة تنتهي عند الاعتذار فيصح بعدها
الهداية والقول بعدم صحة الاستثناء بعد التوبة ضعيف لجواز ان يتوب
عند فعل الله ذلك فان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله
واو يكبتهم او قوله ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله
ان يهلكهم او يتوب عليهم او يعذبهم ان اصروا على الكفر
وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث للانذار وهو ايضا الظاهر
العطف على ما قبله ليس بسديد وكان الاولى ان يقول ان اختلف الكلام
وتعذر العطف بكون ما بعد غير مقصود بما قبله وهو ليس كذلك
شيء وعلى ما ذكره المصنف للعطف وجه ظاهر فان مقصود الكفار
لا يمنع العطف لان العطف لا يستلزم الاشتراك كما في الاعراب الا ترى ان
قوله لا ناقة عن خلق وما في معناه فان ما في معناه منصوب بالخبار بعد واو لم
يسبق مثله لم يمنع من الاجزاء على الحقيقة وعلى المجازية وقيل للغاية بمعنى
الا ان يتوب عليهم فيسلموا فيكون ما بعد غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في
قولك اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قولك قدم الحاج حتى المشاة
اذ عند عدم الاطلاق ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها كما ان ما بعد الى
خارج عنه

مطلب

اعلم ان ثم ستة اقسام للعطف بها بين العطف والغاية وهو ان المعطوف بعضا من المعطوف عليه والغاية بعكسه فافهم

فائدة لو قال لفلان عليّ درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وبعد الدرهم الثاني درهم فوقع بين كل درهمين درهم فوقع الاقرار بالدرهم الثاني ووقع الاقرار بالثالث درهم بعد درهم والدرهم الثاني درهم بعد درهم فلزمه درهمان لان الاقرار بالدرهم الثاني وقع بعد الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع بعد الاقرار بالثاني فلزمه درهمان ولو قال لفلان درهم بل درهم لزمه درهم واحد لان الاضراب عن الاول لا يصح فصار كما لو اقر بدرهم مرتين ولو قال له درهم قبل درهم او بعده درهم لزمه درهمان لان الاقرار بالثاني وقع بعد الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع بعد الاقرار بالثاني فلزمه درهمان ولو قال له درهم قبل درهم او بعده درهم لزمه درهم واحد لان الاقرار بالثاني وقع قبل الاقرار بالاول فصار كما لو اقر بدرهم مرتين ولو قال له درهم بعد درهم قبله درهم لزمه ثلاثة دراهم لان الاقرار بالثاني وقع بعد الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع بعد الاقرار بالثاني فلزمه ثلاثة دراهم ولو قال له درهم قبل درهم بعده درهم لزمه درهمان لان الاقرار بالثاني وقع قبل الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع بعد الاقرار بالاول فلزمه درهمان ولو قال له درهم بعد درهم قبله درهم لزمه درهمان لان الاقرار بالثاني وقع بعد الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع قبل الاقرار بالثاني فلزمه درهمان ولو قال له درهم قبل درهم بعده درهم لزمه ثلاثة دراهم لان الاقرار بالثاني وقع قبل الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع بعد الاقرار بالاول فلزمه ثلاثة دراهم ولو قال له درهم بعد درهم قبله درهم لزمه ثلاثة دراهم لان الاقرار بالثاني وقع بعد الاقرار بالاول والاقرار بالثالث وقع قبل الاقرار بالثاني فلزمه ثلاثة دراهم

فائدة

اذا

اذا يعني يشتمل للشرط ويغير فيه الجزاء وغير عن الاخبار بالجزاء
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء هو الشرط وسببه الا ترى
انه يستقيل الشرط بالحضور مرة بعد اخرى والجزاء بالعكس فيضاف
فجعل بمنزلة ان فعلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق
وقد لا يجازى بها الجزاء مرة بعد اخرى بعد الشرط وقد يكون
أو حتى لا واذا انما يشتمل ليس كذلك فانه يقع عند اول
واذا الجزاء بالوقت فقط كما لا يخرج فيه
بعض ان هو قول ابي حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
فاذا استعمل في احدهما لم يخرج الاخر عن ان يكون مرادا
عند غاية البعرة حتى اذا وقع في الوقت وقد استعمل الشرط
يجازى ان غير مقيد بالوقت حتى اذا لم يوجد
لان الجزاء لازم في جميع الوقت وفي اذا الجزاء
في الوقت من غير ان يسقط الجزاء اذا لم يوجد
يسقط عن الوقت ويقع الطلاق في الوقت الثاني
عن الوقت قال وهو ان قول غاية البعرة
وقد قال ان استعمال الشرط في الوقت
يشتمل هذا الوقت ولا يجازى ان يكون
يشتمل هذا الوقت ولا يجازى ان يكون

بوسعه

فصل في الشرط الذي يدخل على الطلاق

اذا

فصل في ذكر الجزاء الذي يشتمل صفة الطلاق

لا إلا الجزاء ويشتمل صفة الطلاق
لا إلا الجزاء ويشتمل صفة الطلاق
كل منها مقابل بالجزاء الذي يقول الجزاء هو الجزاء
نام الجزاء صفة للدرهم او درهم صفة الجزاء
الجزاء صفة الدرهم الذي هو الجزاء
وسوء مثل الجزاء كوله صفة الجزاء
حروف الشرط ان كلمة وان اصل الجزاء ان
لانها صفة بمعنى الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة
ان حرف معنى اصله ان يجعل الجزاء صفة
على خطر ان يكون الموجود والمعدوم الجزاء
الجزاء صفة الشرط ليس كذلك
وهو محتمل للجزاء والمنع
يحتمل ان يجازى الآن
الطلاق فانت طالق ثلثا لم يقع الطلاق حتى يوجد احدهما لان هذا الشرط
انما يتحقق بوجود احدهما لانه لم يوجد احدهما يكون موقع الطلاق
لكن اذا وجد احدهما يتحقق الشرط فيقع الطلاق ان لم يدخل
بها لان اوان البقاء انما تقرر اذا كانت في العدة وان كانت
بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان ماتت لان قبيل
موته لا يوجد وقت لا يقع فيه الطلاق بالطلاق يتحقق الشرط واذا
عند غاية الكوفة يقع في الوقت والشرط فيها السواء

فصل في الشرط الذي يدخل على الطلاق

حروف الشرط ان

فصل

اذا

في أن يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في مواليه حنيفة فان ملكت لو طلقت
نفسها ثنتين وفوائدها ان الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق
لان الثنتين حال مفوض اليها فملكت الموقوف اليها من ملكت الزوج ما يملك
الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ الا واحدة فكذلك
فكذلك المفوض اليها الا حال لا بد ان ينبغي ان لا يجوز تنبيه الثلث فقوله انت
طالق الا ان تقول واحدة او ثلاثا ليس بشيء لان قوله انت طالق
وانا هو سواء لكن كيف تغيرت وانما لا تملك الثلث الا بقولها انت طالق
دون الثنتين لان قولها انت طالق تتناول الوحدة والثلاث على السواء
فجعلها من ذلك فملكت الثلث لانه تغير واعتبار هو اتفاقها في الوحدة فانها
ما لا يقبل الاشارة اذا لا يتأتى فيه الاشارة من الامور التي لا تتجزأ
كالطلاق والعتاق فانه لا يتجزأ وصفة بمنزلة اصل فيتعلق الوصف بما يتعلق به الاصل
الطلاق بالمشية بتعليقه ان يتعلق الوصف بما يتعلق به الاصل
التعليق بمشيئة قيام العدد بالعدد فان العدد عرض لا يتحمل
الطلاق فليس بمحل للعروض اذ لا يبقى العدد زمانين فلم يكن بين الاصل والوصف
بكونه اصلا والآخر بكونه فرعا وصفا بل جعلا سواء اذ الصفة
والعزيمة لعدم الفعال احدهما فان الاصل اذا قال لها انت طالق لا يوجد الا بانيا
وجعلنا اوبائنا فاذا تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها ضمنا
ولعلك ان تقول انه مع هذا يلزم الغلق لانه مخالف لما عليه سوق الكلام
فانهم قالوا انها واحدة ووصفه بمنزلة اصله وهذا يوجب في اصله احدهما
وفرضه الآخر وكيف لا ان الاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا
من قبلت بالفتح والفسخ بكونها بائنا او رجعيا هذا ما وجدنا

والقبول

والقبول لكونها الجوهر بين عالة لو صرح ذكرها رفع الخلاف ان
قيام العوض بالعوض ملتزم الخصمين تملت بالخلاف بنية عاد
الوصف من الاصل الان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف
معتمد الاصل فاسقوا بانصاف تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان
في عبارة الخصم شيئا لان الفهم متفقون على ان الوصف ملحق بها وانما
اختلفوا في تعريفه لان الكلام مجرى على مقتضى حكم الكلام
الحال في الوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير ملحق عند الخصم يلزم ان يكون
الوصف ايضا كذلك وقد قبل وقوعا والا وجب ان يكون على التعليق
والوصف مترادفان فعطف الوصف عليه فكان بمنزلة التفسير فيه
والوصف وهو مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء الخصم
وكم اسم للعدد والواقع في باب الطلاق انما هو ذكور الحقوق كانت طالق
واحدة فان نوى ثنتين او ثلاثا وقعت كما نوى لان كانت طالق قبل
واحدة فانها لا تكون طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت
لما هو الواقع فيما يشبهها وهو عام فيها ان تعلق بمشيئات متعددة
بنية الزوج وشيئا ما في الطلاق لكثرة التعليقات تعتبر عادة
ليست بمشكلة نية ولا غيرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد فيما يقع الشرط
مجازا فكانه قال انت طالق عشرا ان شئت فلو شرح بها كان الشرط
ذكرا لما ليس بمعناه وهي شئت ان كان للكان المبهم فاذا قال انت طالق
حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى المشيئة في الطلاق وهو قصد مشيئا
فيتقيد عليها ان ثبت اذ الفاء كر المكان بقي قوله انت طالق فليت

الجزاء والكفارة تكملة تمام ما سبق فلو اوجبت الكفارة لكان فرقا لا اشارة
فان قلت المراد بجزاء الاخرة والايمان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلت القصاص جزاء بالمثل من وجه وجزاء المضاف الى القاتل من وجه
من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه وهذا ايما
لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة على كونه مقطوعا فالنص
جعل اثبات تحريم الكفارات بدلالة النص دون القياس لان الثابت
بالقياس ثابت بالرأي وفي شبهة الحدود تندرئ بالشبهات والثابت
بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأي
لان الحدود والكفارات شرعت زواجر على ما مر حتى يستوي فيها العامد
والمخطئ في معرفة مقاديرها الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يكون
اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت ثابتة بنص صريح
يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور عند حكم الشافعي رحمه الله
في زنا العبد بامة الغير حيث قال لا حد عليه لان الرق وغرة الاسلام البعض دون
بعض الكامل وهو قول بعض اصحابنا وقال النص والقياس سواء وهو قول اصحابنا
سمعت عن شمس الائمة الحلواني رحمه الله انما يجب ان يكون الخلاف
عندهم حيث لم يثبت نفي الحد بالقياس الجلي وهو الكفارات لانه مما لا يظهر فيه
ويكون الخلاف مخصوصا بمثل الاثبات كحد بالدلالة اي بالرجم على غير
ممن زنى في حالة الاحصان فانه ذكر ان ماعزا وهو محصن رجم
ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن بالآية ماعز فيثبت الحكم في حق
غيره بالدلالة وهذا نظير لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نفس الخبر وهو
روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال الا ان الرجم حق على

زنة وقد احصن فلا حاجة الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على
من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الامر بالقضاء على المرأة به
هو مساو له وجب الذي وجب عليه كفارة وذلك لان كون الوطء حراما ثابتا
على الصوم الكامل موجب لتحريمه على عزم اذا افسد صومه بالاكل و
الشرب ليشارك في العلة وهو الاثم وقال مالك رحمه الله ان الكفارة
تتعلق بالاثم والمأثم يتعلق بالافطار بالجماع والكفارة وجبت
اذا تعلقت بالاثم والمأثم يتعلق بالافطار بالجماع فوجبت الكفارة
لانه غير عذر واحتمال الشافعي رحمه الله ان الكفارة وجبت على
الوطء بخلاف القياس لان الفرض الواجب بما ثبت برسول الله ثابتا
والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجبت وهم عليها الكفارة غير معقول
المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع جعل
عقوبة الجناية على الصائم اغلظ العقوبتين ولم يكن التوبة وحدها و
لئن سلم انه غير معقول لكن لا شبهة بالقياس بل بالدلالة وبينهما
فرق والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم
لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر والثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص لا بالنص
بدلالة النص ثابت بمعنى النص للمعنى ولان معنى النص اذا ثبت علة
لم يحتمل ان يكون غير علة فلا تخصيص ولكن بيانه ان كون الوطء جناية
في معنى النص هو الاذى والشين جعل علة للكفارة ومن وجد هذا الوصف
ولا حكم لا يكون هذا الحكم ثابتا قال هو غيره وغير علة وهذا نقض
واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص قد يكون
بحيث لا يصح معناه الا بشرط فالشرط ثابت بمقتضى النص فهناك امور اربعة

القبض

لا طلاق قبل النكاح

امراة فاما هو ان يتزوجها الا بزيادة [illegible] فقال ان تزوجتها فهي
طالق فتنعقد [illegible] لا طلاق قبل النكاح [illegible]
[illegible] القبول [illegible] او [illegible]
[illegible] في [illegible] عند [illegible] الشرط
[illegible] عندنا [illegible] الحكم [illegible] كان عدم
اي [illegible] الاخر لعدم الشرط [illegible] عندنا وعنده عدم
الشرط [illegible] الحكم [illegible] فكان [illegible] العدم لا يكون
[illegible] وعنده [illegible]
[illegible] عندنا [illegible] المعلق بالشرط [illegible]
عند وجوده وعنده [illegible] قال [illegible] فلت [illegible]
امرأته [illegible] فطلق [illegible] هذه [illegible]
قلت [illegible] لعدم اعتبار كلامه [illegible] يكون في
كلام [illegible] عند وجود الشرط [illegible] المطلق وهو [illegible]
[illegible] المقيد وان كان [illegible] او في
[illegible] في نفس [illegible] الا [illegible]
[illegible] عند الشافعي لان المطلق ساكت [illegible]
المقيد [illegible] المقيد او [illegible]
والشرط [illegible] او [illegible]
او [illegible] الحكم ويتعدد [illegible] بالعكس [illegible]
الحمل بالاتفاق وهو [illegible] الحكم [illegible]
الحمل فيه بالاتفاق وهو [illegible] واما الثلثة الباقية [illegible]

جها

فيها في القسم الاول وهو ورودهما في نفس الحكم فذهب بعض اصحابنا الى
وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف في القسم
الاخير وهو ما يتعدد الحكم وورودهما في حكمين وذهب بعض اصحاب الشافعي الى
الحمل فيه ايضا وفي تلك التفريعات الحنفية [illegible] امتناع حمل [illegible]
[illegible] فان [illegible] ما ذكرت من [illegible] يلزم ان يكون في كلام
المطلق نسخ لانه [illegible] وان كانا في حادثتين وهو [illegible] اطلاقا [illegible]
ذكرت الا اذا اتحد الحكم [illegible] تعدد واما [illegible] كفارة القتل
فانها مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات كفارة
الظهار واليمين فان [illegible] رقبة فيها غير مقيدة بالايمان وقد [illegible] اتحاد
الحكم الا ان [illegible] بهذا [illegible] من قال بالحمل فيها [illegible] بالكتاب
[illegible] عندهما ان [illegible] عند
عدم [illegible] كفارة القتل [illegible]
من الكفارات [illegible] ان [illegible]
للتيمم والاحرام [illegible] الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا
[illegible] على كونها طاهرة [illegible] الطعام في اليمين [illegible]
الحمل [illegible] الشافعي وهو ان الطعام [illegible]
في كفارة القتل [illegible] كفارة اليمين [illegible]
لان التفاوت ثابت [illegible] هو عشرة مساكين وهو ان التخصيص
باسم العلم [illegible] الطعام عند وجود عشرة مساكين
ولا يوجب [illegible] لان التخصيص باسم العلم ليس [illegible]
يلزم منها انتفاء الحكم [illegible] وجوده يوجب الحكم ولا [illegible]

ما يكون شبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يكون تقديره الى غيره فيقتضي عدم تحكم العدم المتقيد بما ورد
النص في مثل كفارة القتل والظهار كان او لم يكن مستلزما الى تكرير
فلا تم الاستدلال به فانا نعلم ان لو تحقق ثالثة
بين الاصل والفرع وليس كذلك اذ لا ثالثة بين متقيد ومطلق
والحكم الاول فلان الشيء المقيس عليه هو القتل فان القتل
اكبر وليس كذلك اليمين والظهار فان قبل لا نسلم ان القتل اكبر
اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين
الغموس فانكر والقتل العمد اعظم منه وما شابهت المقاربة بينهما
شبه بين القتل الخطأ واليمين المعقودة واما قبل ان يقول لا نسلم ان القتل
العمد اعظم من الغموس ولين سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بينهما
التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قولهم ليس
من اكبر الكبائر وعدها القتل من جنس فصل يدل على انه ليس اعظم منها
الثاني فلان حكم القتل وهو بالكفارة معصوم على النزيه عن مطلقها
وحكم اليمين المعقودة التخيير الاشياء المختلفة بالنقل الى ما هو اخف
وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهو وجود الفارق
يبطل القياس اما قبل ان نجيب بهذا جواب بما هو نقض علينا
وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة
وجعلتم المطلق وهو قولهم في خمس من الابل شاة زكوة فيها لفظ واحد
قولهم في خمس من الابل السائمة زكوة واتفقتم على ان احدهما
دون عدل حكم جعلتم نافيا للاطلاق قولهم واستشهدوا بشهادتين
من رجالكم

من رجالكم فلو جعلتم النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة
المعروفة في ابطال الزكوة في العوامل واخواتها هو وقوعه في
العوامل ونحوامل والنفي في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة والا
بالتبيين اي التوقف في بناء القاعدة اي جبر موهو قولهم تعيا
اتجاه الوجهين
اعوزا ان يبينا فكم قاعدة بنيا فتبين لهم ان طلبوا بيان الامر وان لم يف
الحقيقة ولا تعتقدوا على ما قلنا وبنسخ الاطلاق اي اطلاق قوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ما اراد من النسخ
ما هو مصطلح فذلك ينتفي بانقطاع الوحي وهو غير معلوم وان اراد غيره
فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لكل فرد فهو كذلك
لا يضر وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع فان ذلك انهم عرفوا ناخره
وذكروا ذلك في كتبهم انه منسوخ فذلك انهم عرفوا ناخره
ونقل الكرماني عن النسخ ههنا هو التخصيص وهو ترجيح احد الدليلين
على الآخر فان مطلق والمقيد على تقارير مشايخنا كالعام والخاص
وقيل ان القرآن في النظم ان يجمع بين الصلاتين بحرف الواو وجوب
القرآن في الحج لان رعاية التناسب بين الجمل غير طريق الاتصال
زيد منطلق وعمرو الخليفة في قوله الطواف فلا يجب الركوة على الصبي
لافتراضها الصلوة في قوله مع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا
للمساواة اي لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي
التسوية والجبر والاي قاسوا الجملة الناقصة بالجملة التامة
كوان وعتا اذا رغا نتطلق وزينب فانه يشاكل المعطوف

القسم الرابع وقبل حكم آخر وهو حرمة فعل يلزم من سقوط اصل فرض فات
الا بادنى خلل اليسير فالا صح ليس من شرطها الصبر حينما لم يخف فوات
على ولا تنافيه ما سبق فيما يتبين به عذر القسم كما نافت الرخصة
اكل الميتة ان خشي من اكره عليها فوات نفسه لوجوب حفظ نفسه
على اجزاء كلمة ان حفظ قائمة رخص له الاجزاء على اللسان وقلبه مطمئن
بالايمان لان حفظ نفسه يفوت عند الاستباح بصوم ومن انما صوم
فيتحمل بسبب الشبهة وانما صح فيه صوم السفر وعلى الاقرار على الاصح
عند الله تعالى لان الركن الاداء والوجود حاصل قائم واقطار ملاقاة
بعض اذا اكره التضحية على الافطار جاز له الافطار لانه اذا خشي فعل
يفوت سلامة صورة ومعنى واذا اقدم على العظم يفوت عن الوجه
لانه لا يفوت شاهدا ولا معنى فكان لم رخصة في العظم وفي
واما فيه مال الغير جاز له الاكراه على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان
حفظ النفس وحق الغير لا يفوت حق لا يجبره بالضمان وترك حق الغير
على نفسه الاخر بالصوم وترك حق نفسه في الصوم وفي حق الغير
الامر مفعول للمكره حتى اذا خاف التلف على نفسه ان لم يفعل الامر
بالصوم وفي النهي عن الصلاة لما قام بفوت سلامة صورة ومعنى و
لو ترك فوت سلامة الصورة فقط فيه لان الاستفاد حرمة الترك بما
وجبنا به على الاحرام اي وكذا يباح له الكره على الحلق والتطول
المنظور الى الجواز وكذا لو شخص لشخص فقال ان اصابته مخمصة
بيت ضيفه فتناول طعام الغير بالضمان لما ان سقط فات فصم
اذا لم يتناول من مال الغير فانت صورة وحكما ان حكم هذا الذي حال

ان الاكل بالغير مباح والصبر على الجوع والحرمة للصبر على الجوع
لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو المقصود لكان شهيدا الا ان ثمة
فوات الشهيد الكونه باذلا نفسه لله تعالى فامره الله وكبر حرمة
اتلاف الغير لوجوب رعاية حق المكره وقد كان مأمورا بالاتلاف
وانما استثنى لانه لم يجد فيها منجا بل تحامل بالصبر على الاكراه
وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع عن الاتلاف ضرر
لا يحل اعزاز الدين والعاقل لا يختار الضرر من حيث هو ضرر
من مقاصد العقل فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء
لكونه ثابتة بالتنصيص لا لكونه ليس باكراه من كل وجه ان
ليطل دم المعصوم كما بين في اول النوع الثاني من انواع الرخصة
ما تقدم وجه تسمية السبب ان السبب المحرم الموجب للحكم
قد ارتفع السبب بزمان وزوال العذر فمن حيث ان
السبب كان قائما كان هذا القسم وجوبا لان الحكم يضاف الى
قائم حقيقة ومن حيث ان الحكم يضاف له
الافطار اي بالافطار لمسافر مع قيام السبب هو قوله فمن شهد
حكم الشهر فليصمه وحكم وجوب اداء الصوم متراخيا الى ادراك عدة
من ايام اخر وحكمها بحكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة بالعمل
بالدليل الاصلي وهو الخطاب والشهود حضر فكان السفر الاصل
من الافطار وعندنا خلافا للشافعي وترفيه على الرخصة بالدليل ان
على الخطاب الوجوب الا ان في حق المسبب من حيث انه قائم بيقين كوجوب الصلاة
لان الظهر وان كان به رخصة لكن فيه حق العبد وهو انه ينفرد بالصوم

والحديث والخبر مختصا بالمقول فما المراد بقوله اقسام السنة ولم يقل اقسام
الحديث الاقسام الخبر سبق ذكر جماعة من العلماء وغيرهما الاولى
واما الثابت بمقتضاه المنقول بالسنة وهذا الباب لبيان ما يثبت
السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذا الباب ان كانت الاقسام
المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة
في باب عاقدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان
خاصية للسنن وهي كذا في ما يخص به السنن وما خصه الباب لبيان
اقسام عرفت كذا بالاستقراء الاول لا يفيد الا تصال بنا من رسول الله
وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كما نقل كافة عن كافة كالمتواتر وهو الخبر الذي
رواه قوم لا يجمع عددهم ولا تتوهم تواطئهم على الكذب وهذا المراد الاتفق
عليه يكون عددهم في غير خبر عند قوم وبجمهور عدالة ليس شرطا فان اصل
الجامع لو اخبر واقعة يحصل العلم بخبرهم وكونهم مختلفين في الدين
هذا الحد وقد الاتصال في كل طبقة وهذا الشرط الذي منشأ
لان المشهور عند من لم يتواتر فيكون الخبر كما خبر به وهو ظاهر
يعني يكون الخبر في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهذا شرط
الخبر وهو ان يكون عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى دليل
عقلي كان اهل مصر اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط
في الاسلام العدالة ولا يلزم لكون الفسق والكفر مظنة الكذب
وعند العامة ليس بشرط لان اهل سطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم
يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو
شرط لكونه خبرا يوجب العلم ولعله انما فعل ذلك لان غرضه بيان هذا

المقدار

المتواتر وهو الخبر

اهل سطنطنية

المقدار كاف في الخبر وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدق مخبره بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
عن الخبر كشهادة اليهود والمنجم في اخبر بموت ولده فان قلت
ان العقول في لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال ثم لا يصح
اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله يختص بالسنن الحديث بطريق ذكر الكل واراده الجزء
كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال الكل
كان اولى لانه مقابل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقل فضعف
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم
اليقين بالبيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه
يوجب علما ضروريا يضع علما يخرج جانب الصدق ويطمئن اليه القلوب
ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء اخبروا بهم
لانتفاء التواتر ثم لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر صريحا
ضرورة قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعترافات واقوة
بنية قيعات وعلى البيان كل عاقل ان علمه بوجود مكة وبلدهم
اظهر من علمه بصحة علم الهندسة والتمسك بالدليل الخفي قبح وقد
الدليل الظاهر عن جاز قبيح ان حصول العلم بحضور زيد كما
في الضروري بالعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الى
المراد فيه كما في قولهم ان العطف ويكون اضافة بيانية
صورة ان يمتنع تواطئهم لا لامر حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
ان ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم في القرن الاول

القرآن

يوجب علم اليقين كما تبين

قرون صحابه

وهم ثم

وهو قول الصحابة ثم انتشرت نقلة قوم لا يقع بتواطئهم على الكذب كل
وكل القوم القرن الثاني وهن بعد هم يعني القرون الثالث والاعتبار
بكل منها بالقرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان معاصرة
الاحاد مشتهرة في هذه القرون والاسس مشهورة واذا يوجب
علم الطمأنينة واذا دون المتواتر فوق خبر الواحد صح جازت الزيادة
به في كتاب الله وقال الخصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين وصح
بكفر جاحده منهم لان الامة ما تلقته بالقبول مع عدم التراخي وتفسيقهم
فالدين كان كالمتواتر والصحابة يعتقدون هذه ولا يكون لان كالمتواتر
كان تخرج روايته عن العدد ابتداء وانتهاء وصار بمنزلة المسموع
من رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه
تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون انضمام شبهة
صورة ومعنى اما الصورة فلان انضمامه الى الرسول اثبت قطعا و
انما نفي فلان الامة ما تلقته بالقبول خبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه ابتداء في خبر الواحد
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر واما فصل الواحد والاثنين
بالاكثر مع ان ما بعد مكان مغنيا منه رد القول من قرن وقال القبول
خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلعم لما عمل بخبر ذي اليدين
ومحمد لما سأل صلعم ابابكر وعمر رضه فعالا مثل قول ذي اليدين
فقبل وجب ان يقبل خبر الواحد فيما عم به البلوى وخبر
من الصحابة كان اولى بالقبول لقوة ضبطهم وفي الكل نظر اما
في خبر الواحد فلانه ظني وخبر الواحد
في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله

لان الواحد والاثنين في قضاء الفوائت سواء فلم يقبل خبر الواحد فيما عم به البلوى

فلو

فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من
فرقة الانذار وهو الاخبار فخوف منه المرجو من البعض الثلثة
فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد و
الاثنين واذا وجب هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة
وحي ما روى ان النبي صلعم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا حديثة
ولها صدقة ولبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتابه يدعوه الى الاسلام ولولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل ما بعثهم
فان قلت هذا الذي رويته في ثبوت قبول اخبار الآحاد من اخبار
الآحاد لكيف جعلته مسلما في الاحتجاج به حتى خصمك قلت لها رواته
الائمة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في ثبوت قبول خبر الواحد
والاتباع وسوان الصحابة عملوا بالآحاد وما تبعوا بها منها ما صح
ابوبكر رضه على الانصار بقوله صلعم الائمة من قريش فقبلوه من
غير انكار وقطع عذر حجت سنة التابعين والمجموع على قبول خبر
الواحد في امور دينية مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الشيء
وحرمته وغيرها ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة وتبليغ خبر الواحد لتعطلت الاحكام
وقيل الاعمل الا من علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رضه
وهو قولنا ولا تفصيل ليس لكم به علم الا اتباع الظن والكتاب علم
فلا يجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يجب العمل لانتفاء
اللازم هذا نقيض قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او ثبوت الملزوم هذا نقيض قولنا اوجب

سنت

اجماع

العلم بعد ثبوت الملزوم والكل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم
الاتباع لتحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد
منها المنع من اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع مما تقدم فيها وهو
المطلوب بهذا العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه والمراد ان
عرف الفقه والعلم في الاعصار السالفة والقرون الخالية والعصور
عبيد اسم كان من العرب سمي بذلك عبد عبد ولي زيد بن ثابت الانصاري
عبد وجمعه في النساء والمرأة كذا في القاموس وهو عبيد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت الانصاري وابو
جبل وابو موسى الاشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه كان
حديث ابن عباس هذا مما ترك به العباس فقال ما قال العباس علم
على خبر الواحد بما روى ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يفتي
من قتل قتيلا فله سلبه قال الا تتقي الله يا ابا هريرة
ولنا ان الخبر يفيد باصله الاداء قول الرسول وانما الشبهة في طريقه او
النقل هذا الوارد تقع الشبهة كان في متنه فلا العباس كان
وصفه او كل وسع محتمل ان يكون علة فلان الاقدام على اصله
شبهة اولى وروى ان عمر رضي الله عنه ترك ما رواه الجيشاني في حديث القرعة
الكبير قال صاحب القول القديم الشافعي كيف كان مالك ان خبر الواحد
اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل الشافعي
من مثل هذا القول ليس يدري فيقوله منه وان عرف اي بما الراوي
بالعدالة دون الفقه ان يكون فيما يخالف كابن ابي هريرة وسلمان
وبلال غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن من اهل الاجتهاد

ان واقع

ان واقع حديث العباس نقل بدوان خالفه لم يترك الحديث الا
بالضرورة نحو الاعيب عن ضرورة سد ابواب الرأي ولم يترك
وجعل ابن عباس بمنزلة ان الضبط حديث ان آدم عليه السلام احتلم ولم يكن
النقل بالمعنى مستفيضا بينهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من
العبارة فاذا قصر فهمه قصر نقله ولا يخفى ان يقوته بعض مراده من
شبهة زائدة فخالف العباس فيما يحتاج فيه الى مثله فيترك الحديث
لضرورة سد ابواب الرأي لانا اذا سددنا ابواب الرأي من
كل وجه صار ما في الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث
معاذ وغيره كالجمع معارضة للاجماع فان الامة قد اجمعت على
ترجيحه حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا تصروا الابل والبقر والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فانه بخير النظرين
من بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر والتصرية ان يجمع اللبن في الضرع بان يشد
وترك الحلب مدة يجتمع اللبن فيها فينظر المشتري فيظن ان
للبقال من حيث ان الضمان بالمثل مقدرا بالمثل وفيما لا مثل
له مقدرا بالقيمة فالمحل اما اللبن ليس منها ومن حيث ان
المصراة كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له والغرم
عليه ومن حيث انه تقوم العقد وكثر بقيمة واحدة اختلف
الناس فيحكم المصراة فذهب الشافعي الى انه يرد معها ويرد معها
صاعا ان كان اللبن باقيا على ما كان عليه الحديث وذهب عامة اهل الرأي

المحيض في الاصل الدم الذي
في البطن والعقرة
محمول دبنا ؛

صاع درهم
١٠٤٠

باب سبب الانقطاع

صحابي

من يطلق عليه اسم الصحابي

بالسبب في الانقطاع وهو ما ظهر وبطن فالظاهر اما ان يسقط
من الاسناد راوٍ او راويان بشرط ان لا يشعر بسقوط من سقط قال
رسول الله كذا او روى المرسل او نحو ذلك فان كان من سقط
يقبل كان المرسل كذلك مقبولا بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم قال
الصحابي هو كل من لقي النبي عليه السلام من آمن به ومات مسلما
بالجماع فيدخل فيه من طالت صحبته به ومن روى عنه عليه السلام
والثالث هذا هو الحق المختار من الاقسام الاربعة يعني ارسال الصحابي
الثاني قال الكرخي هو مقبول عندنا وعند اكثر وقال الشافعي لا يقبل
الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او هو افتى قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او شاركه في ارساله عدلان بشرط ان
يكون من شيوخ احد المتلقيين او بلغت المراسيل بوجه آخر حتى بان
الراوي لا يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع كيف
لا يكون الجهل بالذات وصفات ما قلنا الاجماع وهو ان الصحابة
اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمرو وغيرهما من صغار
وهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا اكثر حديثهم من النبي عليه السلام
قال الغزالي تابعي ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يزد على هذا
العدد الا نفر يسير وهم زيد وابو سعيد وابو هريرة فثبت ان قبولنا
مراسيل الصحابة وليس كذلك الآن فبطل الفرق بين ارسال
الصحابي وارسال غيره لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام
لا بما الاجماع فان المسند اجماعية لان الظن الحاصل بقول الرسول
لا بالاجماع ولا اجماع في المراسيل الاجماعية فثبت الاجماع فثبتت المراسيل

الاجماعية

مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار الخبر

وشهادة

الاجماعية ونهذا الاجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كل من روى
من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان
لا يظن به الكذب على رسول الله اولى والراوي اذا عرفت عدالته
سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد
لان العدل عالم بتبيين ان لا يسند ولا يرسل قال الحسن بن زياد قلت قال
رسول الله سمعت من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون
جهلا بالصفة مطلقا فان ارسال العدل من الاثبة دليل تعديله
وارسال من دون هؤلاء يعتبر ارسال العدل فيه كل عصر غير القرن
الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني فيه لان عدة العقول في القرون
الثلثة سبب العدالة والضبط فيها وعندنا قبلنا خلافا لابن ابان
لان الزمان زمان الصدق وفشو الكذب فلا تدخل من البيان
والمرسل من وجه والمسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وسفيان الثوري مرسلا
وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر امر وقد عاينه بمنزلة
الجرح فيه واسنادا لانه بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل
يغلب الجرح واما الباطني فان كان الانقطاع لتفاصل
في الناقل كقلة بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط
والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض من
الاصول بان خالف الكتاب كقولهم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

والان الخبر غير ملزم لان الوكيل يحتاج في قبول الوكالة ولا الزام عليه
وذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط في الشرط الالزام من العدد
والعدالة وهو الان التبليغ وهو كان يقبل خبر الصبي والمرأة والفاجر والان
كان فيه الزام من وجه دون وجه فهذا هو القسم الخامس وهو من
صفوف العباد كعزل الوكيل وحجر الماذون وفيه الزام من وجه لان
الوكيل اذا عزل فقد انقطع الشرع عليه وبرئ من العهدة واذا حجر العبد يخرج
متصرفا في حق المولى لا على وجه ولا الزام فيه لانه يتصرف
لمعاملا لان كلا من الموكل وهو لا يتصرف فيه بالعزل والحجر
كما هو متصرف في حق نفسه بالتوكيل والاذن فيشترط فيه ما يشترط في الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثم يشترط الالزام بوجه ما اذ العدد
والعدالة لو يشترط لما كان يجب عليه قبول خبر واحد فاشترطنا احدهما وهو
الالزام ويشترط فيه التشهيد عند بعضهم وعند ما لا يشترط وهو الاصح
بخبر لان هذا القسم من باب المعاملات فاشبه الاخبار بالشراء
فوجب ان لا يشترط فيه شيء آخر وهذا لان الناس في باب المعاملات
توكيلا او عزلا فلو شرط العدالة لتضاعف الامر على الناس واما الاخبار
بالشراء وان لم يكن من المعاملات لكنه ألحق بالان للضرورة فانه تحققت
في حق هذا اذا كان المخبر مضمونا للناس وان كان وكيلا او رسولا
من الموكل او المولى بان قال وكلني او امرني فلان او عزل فلانا او حجر او
ارسل الي فلان ليبلغ يعني بهذا الخبر ينظر ان العدالة اتفق في الباب
عبارة الوكيل والرسول او عبارة المولى او رسوله والباقي في الباب
الزائد من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر والاخبار عنه

اقسام

وقبول الرسول

اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اما بعد الخبر كخبر الرسل عليهم
لانه يثبت بالدليل القاطع المصدقهم عن الكذب وحكمه وجوب
الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وموقف يحيط العلم
بكذبه كهو في شهود الزنا بتقادم ايام الحدوث وقسم
يحتمل الصدق والكذب كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار
دينه وعدله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه
لاستواء الجانبين فيه وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وقسم آخر هو الذي يقابله الاخير كخبر العدل المتيقظ
الرواية والمقصود من هذا النوع وكذا النوع الذي فوقه
طرق السماع وذلك بان يكون خبرا عن اصل او هو على اربعة
اقسام قسم منها في غاية الغرابة وهو ما يكون من جنس السماع
بان يقرأ على المحدث من كتاب او يحفظ له او يسمع ثم يقول له
مستفهما اهو كما قرئ عليك فيقول نعم او يقرأ المحدث
عليه من كتاب او حفظ وانت تسمعه فان هذا السكوت
الوهمان سواء بل الاول اصوب لان السامع اذا قرأ بنفسه
كان اشد عناية في ضبطه الى ان قال لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره ثم يكتب المحدث لنسخته علامات رسم الكتب وهو ان
يكون مختوما بخاتم معروف او معنونا بعنوان يكتب قبل البسملة من فلان
الى فلان ثم يبتدأ بالبسملة ثم بالثناء وذكر نفسه بما فيه
فلان عن فلان رضي الله عنه او ان عال عن الشيخ عنه ويذكر متن
الحديث ثم اذا فرغ من كتابة هذا او نواحه فحدث به فعلى هذا

باب كتب النبي كتابا

الاسناد وهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على ما مر
الوجه ان الرسالة اي الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك كان
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان
ابن فلان وذكر الاسناد وهذا بلغني رسالة عنه فان ذكر عن هذا
الاسناد وختمه وقال لمحدثين اذا قبضتما فاشهدا علي بالبينة انه رسولي اليكما
او كتابي فلان على ما عرفتما وكتابه الى قوله هذا اشارة الى القسمين الاخيرين
وبهما من باب الاجازة ايضا ولكن لما سهل للمجازة فصارا كالشبيهة
الرخصة وبهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم
الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا اتصال فيه بالاجازة وهي ان
يقول المحدث للغير وانجزت لك ان غيري عني هذا الكتاب او الذي حدثني
به فلان او نحو ذلك مما يسمى اجازة ان كان عندك وهي تسمى اجازة المناولة
وهي ان يعطي الشيخ كتابا سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا
سماعي من شيخي فلان فحدث به عني او اجزت لك ان تروي عني هذا
ويسمى مناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة
والاجازة بدون المناولة معتبرة وتجوز الاجازة للمعدوم كقول اجزت
لفلان ولمن يولد له تناسلوا والمجاز له ان كان عالما بما في
الكتاب الذي اجازه جاز روايته فيصح الاجازة والا بان وان لم يكن
اعجاز لها جاز في الكتاب فقط الا ان لا يصح الاجازة فيما لا يجوز
لو اجاز المجاز له ان يقول اجزت لك اجازة العظيمة او جائزة والاحوط
ان لا يقول له المجاز له اخبرني او اجازني او لا يقول له شيخي لان ذلك
مختص بالاتصال ولم يوجد وظرف الحفظ ان الظرف الثاني من الاطراف

الثالثة

الثالثة المتعلقة بالظرف ظرف الحفظ وهو نوعان والجزئية بينهما ان الحفظ
المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان
يعتمد الكتاب ظن نظره فيه وتذكر ما كان سمعه حاصلا كأنه حفظه
من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون
سواء كان حفظه او خطه غيره والاول ان لم يتذكر الحفظ شبيه
فلذا ان لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع للتذكرة
للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وكذا
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب عليه لان الخط كالشبه
الحفظ وعند الشافعي يجوز الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير ان يراجعوا ويقابلوا
وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه
والا يجوز ان يكون في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز
العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف فلا يجب
التحرز عنه لتحقق التلبيس وظرف الاداء هذا هو الطرف الثاني
والجزئية بينهما ان يؤدي الوجه الذي سمع بلفظه بعينه والرخصة
ان ينقله بمعناه بغير لفظه الذي سمع به الحديث قال
بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه لا يعلم كل الكلم
ب بحق في الخصائص وفي النقل بالمعنى لا يفوت من الزيادة ونقصان
ومجة العامة ما روى ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك
الحديث ولا نقدر على ادائه كما سمعناه قال اذا لم تحلوا
حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس بهذا وعن ابن

وعندها

مطلب الخط شبيه الحفظ

مطلب بعض العلماء يجوز نقل الحديث بمعناه

لا يدرك بالقياس عند الثاني فهي إلى القياس مطلقا وعند الكرخي كما يتقدم
قول الصحابي إذا ورد فيما لا يدرك بالقياس وأما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابة وعند العنبري من التفصيل الذي سبق إخباره لم يوجد المال
شاهد إن كان التعارض بين القياس وأقوال الصحابة أيضا

يجب تقديم الأصول التي العمل بالأصل كما في سورة الحائض وما عارضت
الآية الأولى أما تعارض الروايتين كما روى جابر أنه عليه السلام سئل أيتوضأ
بماء اقتسمت الحمر ما لم يرو وروى ابن عباس أنه عليه السلام توضأ من طعام فجاءه
الأعجمية وقال أنا رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره فإنه تعارض
أقوال الصحابة فكما قال ابن عمر في سؤر الحائض وكان ابن عباس
يقول إنما يعلق الدين فسؤره طاهر وإما تعارض الآية فيه
فإنه لم يكن الحائط بالعرق بعلة الضرورة فيكون طاهرا لأن
الضرورة في العرق أكثر ولم يكن الحائط بالدين جامع التولد من اللحم
ليكون نجسا لوجود أصل الضرورة في السور دون العرق وكذا
لا يكون الحائط بسؤر الكلب جامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
في سؤر مكروه مربوط في الدور والحاصل كما لا يكون الحائط بسؤر
الهرة جامع الطواف ليكون طاهرا لأن الضرورة في الأكثر أكثر أو
المضايق التي لا يخلو الحمار وجها عن عزيز الأصول وهو البقاء
كان شاهدا لكان فضل أن يكون طاهرا لأن الأصل فلا يجب ما كان
طاهرا ولم ينزل به الحدث للتعارض كما لا يطهره ما كان نجسا لأن
الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك
حكم التيمم البتة قلت كما وجب عزيز الأصول وقد عرف ما

طاهرا

طاهرا أو طهورا لزم أن يبقى كذلك قلت لو بقيت على صفة الطهورية
لزال كونه نجسا به ولا يكون بهذا تغيير الأصول بل يكون عملا
بأحد الأصلين وإهدارا للآخر فإن وجب الشك في طهورية
ليكون عملا بالأصلين وكما سور الحمار مشكلا لهذا الذي تعارض
فيه الدليلان فإن قلت لم تعارض الدليلين إذا لحكم مرجح في
فكيف سور ولا تعارض مع إمكان الترجيح فلا يجب الشك
قلت الحكم في حرمة اللحم كان بلا احتياط والاحتياط في السور
في جعله مشكوكا ليجتنب والحكم الثابت به ظهور نجاسة وجب
اليقين لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لا فضال كون السور مطهرا أو
دون الشراب لأن يقع به الجهل يتبع لا يتبع بهذه العبارة أن حكمه
مجهول لأن الشك ليس من أحكام الشرع بل الحكم معلوم وهو وجوب
الاستعمال والانتفاء النجاسة عند عدم التيمم البتة أما إذا وقع التعارض
فلم يسقط بالتعارض وجب العمل بالحال يتبين لم يسقط القياس بالتعارض
أو ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع إليه فيسقط إلى العمل بمقتضى
الحال الذي هو ليس بدليل العمل المجتهد بما شاء لأن القياس
حق عند الله تعالى يقينا وعمل واحد منهما فرض في نفس العمل إصابة
أو اخطاء بشبهة وفي طلبه فإن قلت فإذا كان كل واحد من القياسين
حجة باختيار المجتهد شاء من غير شرط ظهر كما في جنس سواء يتخير
المكفر قلت عمل واحد منهما فرض في نفس العمل لكن لما لم يتعين
لأن الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه والعقل لا يتوقف من غير
يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه

(اتقوا فراسة المؤمن)

لأن في عرفه زائد ضرورة
تكون الإنسان فتطابه

مطلب تعارض الصحابة في المسئلة

يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع لاكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض لعام الكثير بعضها باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع لاكثر المدة والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يفيد بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قولك فاذا تطهرن في يطهرن في القراءتين بالتخفيف هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال والوجوب كذلك ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف اذا طهرن بفتح الهاء ليتم صحة الزوج بها بالاغتسال اذ الانقطاع لاكثر المدة لا يجوز فيه الوطي قلت محمل قولنا يطهرن بقراءة التخفيف اطهرن لان تفعل كل بعض فعل من غير ان يدل على صنع كتبين في نفسه بان او من قبيل اختلاف الزمان كسر في القول بالجمع واولات الاحمال يجاب ان يقتضي ان فاذا طهرت بعد الحيض في سورة البقرة وحين تطهرن والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد تعارض النصان فيها في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضه تعتد بابعد الاجلين فيها باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نسخت ما تقدم من سورة البقرة فتجتبي بالحمل على رضه

بغير كالتعليق بالشرط والاستثناء وسميتها بيانا على زعم ان الاستثناء
في قوله تعالى الا امرأته يبطل الكلام في حق نجاته وكذلك الشرط يبطل
كون الكلام اخبارا عاريا وليس كذلك الا ترى ان الاستثناء يبطل بعض
الكلام وفي التخصيص كله فلا يكون بيانا صحيحة ولكنه بيان جائز
من حيث انه يتبين ان حكم شمول الاسم الخاص له لم يكن ثابتا
التعليق وانما صح ذلك موصولا متصلا بالجملة او على ما يجيء
انه يصح مفصولا على ما روي ان ابن عباس قال لا طرفن قريشا ثم قال
ان شاء الله وانما صح الفقهاء بان الشرط وان تأخر يتبين به
خبرا بالجزاء منها فلتكن الجملة بعد التكلم بخصوص العام في
الاستثناء متصلا او منفصلا فيتبين به ان ما تكلم به من الاول
والحديث الذي رواه عبيد الله غير صحيح كما ذكره الفزاري
في خصوص العموم ان تخصيص الكلام الذي لم يتصل به ما يفهم منه
لا يفهم منه ابدا وعند الشافعي يجوز ذلك قياسا على ما لو قال
لا اقتل فلانا ان شاء الله فانه يبطل يمين ويجوز تخصيصه بعد ذلك
انفاق بيننا وبين الاشعري بناء على ان العموم من قبيل
تخصيص العام
فتغيير اصل العطية الا ان الاتصال بمنزلة بيان هو من صلب الكلام كالاستثناء
والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه قبل التخصيص
فصح موصولا ومفصولا وبيان التغيير في اسرائيل هذا اشارة
الى الجواب عن سؤال شائع جواز تخصيص العام مقترنا بفصول منها
قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فالتذبح امر بذبح اسرائيل

يذبح

يذبح بقرة مطلقة لبنظهر امر الفضل عندهم ومطلق عما تعنتوا فيه
شيئا بعد سؤالهم مقيدة وصفات كما نطق به القرآن من قبيل
تغيير المطلق بعض ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة
في موضع الاثبات تقتضي ما يجري التخصيص فكان تغيير المطلق
نسخا فلذلك صح متراخيا وصار قوله تعالى فذبحوها من كل وجه
اعني واجعل ابعاد جزء السنة من اول امس من ما يجري
او اقع واثبت تأكيد للامرين وابعد عطف عاد وبين اول
ابعد كقولك لا اكلم اليوم ولا غدا ولا بعد غد ولا يجوز
منه ابعد وبعد لانه ضم ابعد الى ابعد منه كالاول اضل
من حيث النسب والاصل من حيث التذبذب فتح الله تعالى
الاصل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله
في المشركين جائز الا تخصيص قوله تعالى انه ليس من اهلك
وما عليه وان من دون الله تعالى جعلهم ابناء على ما
خصوص شرائع فانه تعالى نزل ابناء عبادا بقوله تعالى
الله عز وجل فعال لما يريد ليس وغيره والملائكة قد عبدوا من دون
الله افترائهم بعد جواز ان النار تعذب الا ايام التي سبقت
لهم الكفر الا ترى انه جاء بقوله وقولوا انكم وما تعبدون من
الله حصب جهنم لان تخصيص بالا بعقل فلا يكون مشمولا
لهم لانه تخصيص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وان
سؤال ابتداء لم يتغير حكم بناء على ظنه ان ما خاطبه فيمن يعقل

مطلب
انه ليس كل تغير بداء
ولا كل بداء يظهر

مطلب
لم يتغير بكل سوء العاقبة لعزير
عيسى واسرائيل بل كبير

البعض منها مجاز للاسماع لدرون القرينة وقال بعض الشيخ يجوز
في الاخبار الا تكون في المستقبل كقولنا لآدم ان عاش لا يجوع
فيها ولا اقترن شرط بقولنا فقد ثبت لها شروطها وضابطها ان قوله
ان لا يجوع منها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ وقال
ان يقول التقييد يكون نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف
اذا كان الخبر غير عام اما لو كان خبرا عاما كالامر فهاهنا النهي
يجري فيه النسخ كقولنا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية
ثم بين ان عدتها اربعة اشهر وعشرا نسخ بقولنا في الولادات
الا ان الحنفية ان يضيفوا جملتين وشرطه اي شرط جواز النسخ
التمكن من فعل المنسوخ عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به
ان يمكن من الفعل ان يفعل بعدها وصل الامر الى المكلف فان
نسخ قبل الفعل عما مور به خلافا للمعتزلة لنا ان حكم اجماع نسخ
بيان امدة لفعل القلب عندنا اصلا وفعل البدن تبعا لان فعل
القلب مقصود ويجتمع به الابتداء الا تم حتى الايمان وكثير الطاعات
فيتبع النية بقبول وان العمل لا يصير قربة الا بقربة القلب والقربة
قد يصير قربة بلا فعل كما لو دم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون
العقود مقصودا لا الفعل وروي انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة
المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس فان قيل التمكن من الفعل الا
انه كان بعد فعل القلب يعدل وقوعه على الجواز والحديث يكون
في المعنى مجازا لغة اللغة بالقبول قلنا قلت هذا الحديث يقتضي جواز
النسخ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به فقلنا ان

احد المكلفين وقد علم واستقر عليه الامر انه كان قبل فعل المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة الفعل بالبدن لان الفعل
هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن
من فعل نسخ بيانا بالاجماع والقبح لمعنى واحد في الزمان والوقت
لتعلق النهي بما تعلق به الامر مثله اذا قال الله تعالى صلوا عندكل
الكم من هذا اليوم وكعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند كل
من هذا اليوم بالنسخ ثم اذا قال عند كل واحد منهما انه يجوز ان يكون
للعبد اذا كان الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان النصوص
على ثلاثة اقسام الكتاب والسنة فقال بعض اصحابنا ان العام
يحمل على كل الزمان بالكتاب والسنة فقال بعض اصحابنا ان العام
باقي على الخصوص وكذا بالسبب من فاعله وكذا بالسبب سواء تقدم
على الخاص او تاخر وبالسنة والاجماع والقياس لان الزمان مما لا
الحس وكان ابن شريح من اصحابنا من الشافعي يجوز وكذا ان النسخ
بيان كالتخصيص كما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا
اعتبارا بالتخصيص بل لان التخصيص بالسبب لا يقطع الدوام
النسخ فلا يتساويان والاقاطع منهما كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ويجوز نسخ السنة بالكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور
لان الاجماع عبارة عن اجماع الآراء ولا يوقف بالزمان انتهى محمد
الحسن قال الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكذا ذكروا ان
الاجماع يتصور ان يكون بالخصوص ثم يجتمعون بعد ذلك على خلافه فيجعل اجماعا
قيل وجه هذا ان الاجماع انما يكون حجة بعد وفاة رسوله حتى عليهم وظهر
بعد النسخ ان اجماعهم على خطاء والخطاء لا يلزم كونه على خلاف النص

النسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وبعد انقطاع الوحي بالكلية فلا يتصور
النسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما شبهه النسخ مستندا الى اصل
حي وهو النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو زيد هو كما قال الا انه
ما شبه بالنسخ الا بطريق الزيادة على النص وهي ليست بنسخ عندنا
اعلم ان هذه فروع كثيرة ذكرها الحكم الحلواني في كتابه ونحن نذكر
للوالدين والاقربين انسخت بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث
حتى قلنا الاوصية لوارث جائزة وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته
بالقبول فاخذ حكم المتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم والوجوب
من القرآن في حق الرسول بالاجماع حتى لو قرأ سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
والتلاوة دون الحكم مثل تلاوة قراءة ابن مسعود رضي الله عنه كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ وهو له اخ او اخت
فلا تطلعوا ايديهما فنسخت تلاوتها في حق البشر بقوله تعالى
حفظها الاقاويل بشهادة الرواة بين او بالاجماع كذا قال الامام
والعجب ان يقول انسخ حكم ليس بمتواتر ليس كذلك فان الاجماع
ليس بدليل شرعي فلا يكون ذلك نسخا ونفي حكم كان ثابتا
القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روينا قلت ذلك شرط الاصل فيما
بين المخلوق الا شرط كما نسخ بعد ما ثبت بالعقل فان قلت نسخ
رفع الحكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي قلت يرد بنسخ
التلاوة دون الحكم فانه متعلق بالتلاوة كجواز الصلوة وغيره
وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته عام فتواتر لم يثبت في زمانه

فلا يكون

فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة ونسخ الحكم مع بقاء اصل الحكم
وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق ثابت
من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة بايتان بمطلوبه والتقييد اثبات
القيد وحكمه الخروج عن العهدة بايتان بالمقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت
التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة
حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه كلام لانه ان اراد ان المقيد عام
عدم الجواز بدون التقييد بحسب اللفظ لانه قول المفهوم اللغة
وان اراد بحسب المعنى الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي
تخصيص لان النسخ رفع حكم والزيادة تقرير للحكم ورفع حكم الزيادة فلا
ليس بنسخ قلنا التخصيص ابو بيان كما قبلها ولا كلام غير ان الاول
لا يكون الا ان العام كان متناولا لما اخرج مخصوصا منه وهذا
لا يكون التخصيص الا معدوما وحاصله ان التقييد للاثبات و
التخصيص للاخراج وانهما متباينان الاحراج من الحكم وبيان الشيء
فلا يصح جعل تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ
فلا يصار اليه النسخ عند امكانه قلت كما دل الدليل على ان المخصوص
العموم الاكثر ان يكون مثل ضيا وجب المصير اليه النسخ وان كان
خلاف الاصل ص اثبتنا نوع هذا الحكم زيادة النص فراغ بكبر
بخبر الواحد وقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان انا اثبتنا
نسخ عندنا وفي هذا الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعند مخصص فيجوز
فيه بقولنا قدر الان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة
فيه وزيادة جلد الاعيان في كفارة اليمين والظهار بالقياس

سياسة جائز

زيادة جلد الاعيان في كفارة اليمين والظهار

مخالفته بكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
فانه ليس بحجة ويشترط من قبلنا بقرينة اذا قص الله ورسوله علينا
حتى احتج ابو يوسف بحديث القصاص من الكسر والاشتراك بقول انس
عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم فقد قوله
قضى الله ورسوله الان ما قص علينا اخبار اهل الكتاب انما ذكر لنا
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعها لانهم حرفوا اكثرها من اخبار
على انه شريعة لرسولنا عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في اقوال
الصحابة فانسب ان يلحق بافعال السنة وقال وتقليد الصحابي
واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من
غير تامل في الدليل بترك القياس به اي بقياس التابعين ومن بعدهم
فيدخل فيه الان مذهب الصحابي اما كان او معتقد بالنص لجريان
آخر اتفاق الاصحاب السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر من حاله انه يقول
بالخبر وكان قوله مقدما على القرآن ولئن سلمنا ان قوله يحتمل ان
الراوي سمع قراءة الصحابة اقوى من رأيهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام
والاصول التي يتخيرها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم
مزيحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس يتعين جهة السماع اذ لا مجال
بهما مجازفة والكذب كما لا تثبت بتعليلهم وان كان
بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي
احد منهم اي من الصحابة سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم
حجة لتناقض لانا لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس بعضهم

من قول

من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا
الا بالتعليل بالقياس كما اذا اقل المبيض بعين كما قال عمر رضه اقوض
ثلثه وكساد شراء ما باع باقل من ثلثي ثمن نقد الثمن مع ان القياس
يقتضي جوازه عملا بقول عايشة رضه تسكن المراة القابلة الاجنبة
غلاما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاصابت
الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة ثم قالت بئسما شريت واشتريت
ابلغي زيدا ان الله ابطل جهاده مع رسول الله عليه السلام
ان لم يتب واختلف علماءنا في عشيرة اي عمل اصحابنا فيه ادرك
بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم
مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي
على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر ان
الحمال قال ابو يوسف ومحمد سمسمة قدر راس الحمال ليس بشرط في
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة قائمة
في التعريف مقام التسمية والاعلام بالتسمية يقصد بالاعلام فكذا
بالاشارة علما بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة
شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه
وقال بعضهم ذلك عن ابن عمر رضه والاجير المشترك كالقصار
فالاجير ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة
والخياط اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب والحرق الغالب
فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن عمر رضه

فاشتريت منه بستمائة ثم قالت بئسما شريت واشتريت

وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض الآخر بعض المجتهدين
قولا واحدا ويسكت الباقون منهم والاكثر قرروا ذلك بعد
بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم وستعرف بعدا ان شاء الله تعالى
وانما كان رضا لانه يحصل الاجماع ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق و
في المرتين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس مع وضع المخابرة والوازع
لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل او ترويكل اليه بعد ذكر المقالة والدليل
الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة يتبين فيتبين ان تجمل
اشتهار القول او السكوت من الباقين كما في انعقاد الاجماع و
فيه خلاف الشافعي قال لانه يكتفي بالاجماع لان السكوت كما يكون للموافقة
يكون للمهابة ولعدم تأدي نائمهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي عن
ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فلم يقبل اليه اظهر فلما عمر
فقال كان رجلا هيبة فهبته وروي عن علي رضي الله عنه انه قال اني لاكره
لو كانوا فقرا بسرا بضعة الاجماع عنده ويمكن الجواب عنه بان الكلام فيما
اذا كان سكوت الفضل وليل الرضا والوفاق مع علم كل منهم بمخالفة من
الخلاف لعلمهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف
ان يكون دليلا على الرضا اولى واما قول ان يقول اما بعد سكوت
الاقل فلا يؤدي الى تقرر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان يشتهر
انقياد الصحابة لكل من ظهر منه ان كان يقول الا خير بين يدي عالم تقولوا او الا تعلمون
مالم اسمع واما لم يتعرض لبعض المجتهدين لعدم الاجماع لكونه مجهولا او لعدم تمكنه
واصله وغرضه واصل الاجماع من كان مجتهدا او المجتهد بانه في باب كذا

الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كمتعلق القرآن واعداد الركعات
ومقادير الركوع والسجود واستغراق الظهر وقت الصلاة فان اجماع العوام
فيها كاجماع المجتهدين ليس فيه حجة لان اتباع السدعة والفسق
لانه يورث التهمة او يسقط العدالة والاهلية انما يثبت الحجة
وذهب بكر ابو قلابة الى ان الاجتهاد ليس بشرط وهو غير قول الروافض
في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء
ولا يلزم ان يكون العصمة ثابتة للجميع ثابتة للبعض والحق عندنا
ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا والمجتهدين فلا اعتبار
خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او من التابعين
المتصلين بعشرة الرسول ينور بصائرهم الاقدون ناشئون في عصر
شرطان الفقهاء مدح الصحابة واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف
هم الاصول فقال لمعاذ حين اراد ان يخرج الى اليمن بم تحكم قال بكتاب
الله وبسنة رسوله فان لم تجد قال اجتهد برأيي فصوبه النبي عليه السلام ان اجماعهم
حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني يكون اجماع اهل المدينة
ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي
الكير خبث الحديد وخطأ خبث فيكون منفيا من اهل المدينة عالم
صوابا واجيب بان المراد من الخبث من كثرة الاقامة بالمدينة
وبانه محمول على ما قبل الخبث في زمن رسول الله عليه السلام والكلام فيما
بعد موت المجتهدين بعد انقراضهم على حكم ليس بشرط للانعقاد
عندنا اذ في مثله طلاق الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء وهو
لا يثبت الا بالانقراض لان قبله البرهوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت

الاكثر ورد بان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض
وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والكثرة
وعشرة مخالف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا
يقبل
يرجع وعند الشافعي يرجع وقبل يشترط للاجماع الاصح عدم
الاختلاف اب بعد عندنا في حنفية رجع بعض اذا اختلف اهل عصر في
مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف فهل هي في الشافعي الى الله تلك
الحالة يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع
فينعقد الاجماع ويرجح قول السابق عند علمائنا الثلثة وهو
مختار شمس الاسلام وفخر الاسلام واشار بقوله وليس كذلك
الصحيح قال بعضهم هذه اختلاف بين البنا فعند ابي حنيفة يمنع الانعقاد
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة
مشيد الدين يشترط ام الولد وهي اذا وقع الكلام ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية
الكرخي عملا بما لم يقع مما وقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع
ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب
عنهم بان الاختلاف في المسئلة بنا وعلى ان الاجماع المتاخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعل اجماعا لا يكفر جاحده فصار فضاء القاضي
ببيع ام الولد مختلفا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه
لا بنا على انه يشترط عدم الاختلاف السابق للانعقاد الاجماع
الاصح ويشترط الاجماع الكل وخلاف الواحد الصاع للاجماع وقال

خلاف

مطلب
خلاف الاكثر

خلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع بانقراض الاكثر لان
الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار
ولم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر كما لا يخفى ولنا
ان الفاظ الآية في عمومها لا تقتضيه فرع على الفضالة بيانا وان الكل
وان كل مجتهد يجتمل الصواب والخطأ فيجتمل ان يكون الصواب
مخالفا له والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا لهم
صح بتحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر للاجماع
لئلا يتصور تواطئهم على الخطأ وذهب اخرون الى عدم اشتراطه
لان الآية الدالة على كون الاجماع حجة كما يقتضي بعدد دون
عدد وقيل لعلم من يجتهد من الامة واحد يكون قوله اجماعا لان
عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال ابو حنيفة ان ابراهيم كان
امة قانتا لله وبدخل تحت المنصوص الدالة على عصمة الامة عن
الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة والباقي كالسبع حتى لا تنعقد
وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذكره وحكمه في الحال ان
يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا سبيل البقين والقطع
كرامة لهذه الامة فيثبت بالاصل ان الاجماع حجة لا يكون دونه
لكم قطعا بسبب العارض كما اذا بطل الاجماع بنقل البعض
سكوت الآخرين وانما قيد الحكم بالشرعي لانه هو محل الانعقاد
لا امر الدنيا كالامر الحربي وغيره فانهم اذا اجتمعوا على الحرب في موضع
معين قبل الانعقاد الاجماع وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان
كل واحد منهم يجتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الكل صوابا

غلبة الظن
من المجتهد كافية

مطلب
لا يجتمع امة على الضلالة

مطلب
ركن الاجماع وشرائطه

البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم ولا شك ان المراد بهم العلماء فان كل الامور الدينية يجب فيها الرجوع الى العلماء لا الى العوام ولا الى بعضهم دون بعض لانا لا نعرف بعضهم بأعيانهم فيتعذر الرجوع اليهم وايضا لو كان بعضهم حجة دون بعض لوجب التنصيص على تعيينه ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل الينا بالتواتر ولما لم يكن كذلك علمنا ان المراد بأولي الامر جميع العلماء فيكون اجماعهم حجة قالت الامامية لا نسلم ان المراد بأولي الامر جميع العلماء بل هم الائمة المعصومون لان الله تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم والامر للوجوب وكل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم فهو معصوم فأولو الامر معصومون والجواب ان هذا باطل لان الامر بطاعة الائمة مشروط بشرط وهو ان يأمروا بما لا يخالف الشرع فان امروا بما يخالف الشرع لم تجب طاعتهم فثبت ان الامر بطاعتهم ليس على سبيل الجزم فلا يلزم ان يكونوا معصومين ثم نقول لا نسلم ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم فهو معصوم فان الله تعالى امر بطاعة الوالدين على سبيل الجزم مع انهما ليسا معصومين فكذا هذا ثم نقول لا نسلم ان الائمة المعصومين مأمورون بطاعتهم على سبيل الجزم فان الامر بطاعتهم مشروط بشرط وهو ان يأمروا بما لا يخالف الشرع فان امروا بما يخالف الشرع لم تجب طاعتهم فثبت ان الامر بطاعتهم ليس على سبيل الجزم فلا يلزم ان يكونوا معصومين ثم نقول لا نسلم ان الائمة المعصومين مأمورون بطاعتهم على سبيل الجزم فان الامر بطاعتهم مشروط بشرط وهو ان يأمروا بما لا يخالف الشرع فان امروا بما يخالف الشرع لم تجب طاعتهم فثبت ان الامر بطاعتهم ليس على سبيل الجزم فلا يلزم ان يكونوا معصومين ثم نقول لا نسلم ان الائمة المعصومين مأمورون بطاعتهم على سبيل الجزم فان الامر بطاعتهم مشروط بشرط وهو ان يأمروا بما لا يخالف الشرع فان امروا بما يخالف الشرع لم تجب طاعتهم فثبت ان الامر بطاعتهم ليس على سبيل الجزم فلا يلزم ان يكونوا معصومين

الحكم

الحكم الترفانه موجب للعلم والعمل قطعا كما اجمعوا عليه فيكون القرآن كذلك
الله وغير ذلك الصلوة وغيرها واذا ثبت النقل بالامر وبان اولي
ثبت ان العصابة اجمعوا على ذلك الا ان كل سنة ثبت بالآحاد فانه يوجب
العمل دون العلم لما تقدم فكذا اجماع الصحابة اجمع الصحابة
على مخالفة الاربع مثل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وتكبير الخمس بالخطوة التصحيحية وما بعض اصحابنا فيها الاجماع
المنعقد ايضا الآحاد ولا يوجب العمل لان الاجماع القطعي وقولنا الواحد
لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع
القطع بمجموع مراتب ما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل
من كونه متواترا او غير متواتر مراتب باعتبار الحجية وكيفيتها
انا قد بينا ان اجماع الصحابة يفيد ان غيرهم من العمل الا
في جزئية مثل الآية والخبر المتواتر يكون حاله هذا فالاجماع
ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نقض البعض اين بعض الصحابة
وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق قال
النقض في التنوير الكبير هذا الاجماع السكوتي وان كان
هذه الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص من النصوص
من بعدهم حجة ابدا اجماعا كما تقدم في حكم
من استفهم فانه بمنزلة الخبر المشهور حتى حكم
غير الصحابة تخطئة الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة قال
ان يجعل السكوت في الدلالة دون النطق فكيف يكون السكوت
ورجع من التنصيص الى المجمل انما الخطئة درجة عن الاجماع السكوتي

بكان الاختلاف فيه لانا نقول انما الخلاف بيننا وبين السوفسطائية الذين ينكرون
وجود العلم، وبين ابن علية وبعض المعتزلة ممن قالوا بقولهم في قولهم بسقوط
ما اختصا به خبر الواحد العدل الامامي وجوب العمل وكون
مفيدا للعلم القياس خبر الواحد والامامية في عصر من الاعصار اذا افتوا
في مسئلة بشيء اقول ان اجماعهم على ان ما عدا ما ابدوه في تلك المسئلة قول
باطل لا يكون من بعدهم احداث قول آخر في مسئلة عارية عن الخلاف بين
وطنا لهم ومجتهديها فيما نقل ان الوطء يمنع الرد وقبل لا يمنع وقول
الرد مع الارش فالرد حينئذ لا يكون خارجا عن هذين القولين بالاجماع
وقيل هذا في الصحابة خاصة ابى ذهب بعضهم الى ان كون الاجماع
على قولين يوجب بطلان ما عداهما مختص بالصحابة والحق ان هذا
غير مختص بهم بل هو مطلق في جميع اختلاف كل عصر كما يدل
باب الغناء [illegible] التقدير وفي الشرح تقرير الفرع
بالاصل في الحكم والعلة [illegible] هذا التقرير بانه غير صحيح لانه
يخرج عنه القياس بين العلة وبين كقياس وجوب العمل بخبر الواحد
على عدم العمل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالاجماع على عدم
لان الاصل براءة الذمة عن التكليف ووصف المعدوم بالسببية والمانعية
لا يصح لان المعدوم ليس بشيء وقال قائل ان بعض الناس خرجان القياس
بين المعدوم وما ذكرت من مثال غير مستقيم لانه قياس الجنون
على الصغر في سقوط الخطاب بعلة الجنون هم الخطاب بالايمان
بكل علة وقيل ما يلزم منه ان يكون معدوما وبين والشيء اما ان يعلم
ويخبر عنه كما عبر به بسببه والشيء اذا هذا المعنى يطلق على المعدوم والوجود

المصنف ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علته في الاخر اضاف لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس
مظهر لا مثبت لان المثبت هو الشرع واما قال مثل لانه لو قال
ابانة حكم بعلة لزم منه انتقال العرض وهو فاسد اجيب عن ابطال
القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تع
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابانة عن الاصل من وجود
او عدم واما السنة فلقوله ع لم نزل امرنا مرتبا ان يستنبط كل عصر
فيهم اولا دليلا فما سوا ما لم يكن بما قد كان فتفقوا واقضوا
واما المعقول فهو ان في القياس شبهة فرعية اصل الاصل الذي
هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو ظني القياس
فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول
ع وهو موجب للعلم قطعا واما عكس الشبهة فطرح الاشكال
وانه ليس نقلا وعقلا اما النقل فلقوله ع فاعتبروا يا اولي الابصار
لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قال ثعلب عن ابراهيم اللغة
وبهذا ورد القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روى انه لما بعث
حين بعثه قاضيا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال
لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي
فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى رسول الله
ولو لم يكن القياس حجة لما كفره ولا يجد بسنة قال لم تكن لم تكن

المصحح

الحديث الآتي قوله وهو ان لم يجد في كتاب الله يقضي بما قضى به في كتابه
الكتاب من باب دلالة الاشارة على ان نصب القضاء و
ذلك لا يجوز ان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء فحث الرسول قال
على ان القياس حجة والكتاب دل عليه وجوب العمل بما ورد في كتاب الله
الله وان الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط و
المراد من قوله بعث معاذا عرف ان بعثه اما بالمعقول او بالاثار
واجب بقطع فيما ظهر وهو العامل بما اطلعا بان قبلت من
المثلات اي المعقولات مع مثلها تقع بالكيل والوزن واشتراك الاعتبار بالعامل
وان كان مرادهما الله اعلم وذا النسبة الى التفهيم اي استحقاق تلك
المعقولة بالعبارة مباشرة تلك الاسباب بالاثر وهذا الترداد اما عجز عن العامل
في اموالهم وان العامل يرد ذلك الى هذا الترداد فجعل العامل نفس الترداد
اي في ايام السنة وجعله دليلا معقولا بالاسباب فكملت
عنهم بتكليف سبب احتراز عن ثلثة من ثلثة اجزاء فالعامل يكون في حكم
والسبب والقياس نظيره وهذا يفيد الحكم والعلة والشرع جعل
المثلات متعلقة بها اسبابا فقضاء كذلك لعمل الاحكام الشرعية متعلقة
بها باشارة الى ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب مثل
فكذلك وجود مثل هذا الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص
عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على جواز القياس ومن هذا تعرف ان
الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت
بمعناه المعقول الا انه ستاه دليلا معقولا لان الوقوف على
بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو

متعلقة

فيما ذكر من المثلات شائعة فلا يكون لها دلالة على كون القياس
امرا مشروعا حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في
المثلات وغيرها فانه دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به
الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة
بدلالته وكذلك الكلام على هذا استدلال الثابت بالمعقول وجه ان
التامل في مضامين اللغة والاستعارة غير انها ان غير الفاظ المثل
بها سائغ ان جاز كما تامل الانسان في مضامين الشجاعة والاستعارة
اسم الاسد له والقياس تقدير ابن نظير كل واحد منهما بالاخر من
حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم كل واحد منهما في حق
مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات اللغة بالقياس قلت لا نسلم جواز
القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكرت قلت لانا نعلم ان
هذا القياس لو جوابا لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز
الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة
مع كونها غير ضرورية فجواز كان القياس الذي هو ضروري اولى بالجواز
الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته
وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل على
ليس بحجة وليل آخر اذا ثبت انها حادثة وكلما هما مختلفان
وبيانه ان بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظائر في كل واحد منهما نظائر في الحكم والسبب ثابت
في قوله لم الخطيئة بالخطيئة بالنصب اي بيعوا الخطيئة بالخطيئة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يتصرف بواسطتها فاذا قلت

بيع خطيئة بالخطيئة

قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في بني
النضير حيث حاصرهم رسول الله حتى نزلوا على ان لهم ما حملت
فحملوا الابعرة واخذوا الحديد وخرج الى كل بعير واحد وامرهم بالخروج من
المدينة فاستمهلوه اعشرة ايام فكذبهم وقال ما اراكم تخرجون اليوم الا اخرجتم
من الحصن فان قاتلكم قاتلتم معكم وان خرجتم خرجتم معكم فلما
ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح في عشر الثلثاء الاول الحشر متعلق
باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن المسلمون ان
لا يخرجوا من ديارهم لقوتهم وظنوا بنو النضير ان حصونهم
من الله فاتاهم امر الله ومنعه تخريب بيوتهم الله مخربها بايديهم
المخلب الحشر وللهجاء قدموا اقواه الاذقة وان لا يتبعهم
للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايديهم ونقضهم
فذكر انهم امروهم وكلفوهم عمله جلا واخراج من الدار عقوبة
كالقتل لقوله ولولا ان كتب عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا
انفكوا اخرجوا من ديارهم حين اخرجوا وعد بالقتل فاختار
بنو النضير القتل على الخروج والكفر مصلح داعيا لهم الى الايمان
كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل
بيان للمفعول المحذوف وقوله من ديارهم بيان لمعنى اخراج
الحشر بدل من اخرج بدل بعض لان الاول من الامور الاضافية

مذ اعنا الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضه اياهم من خيبر الى الشام
ثم دعا تاما الى الفرع بقوله فاعتبروا اي الاعتبار بالتامل في معاني
النفس المعلل به اي بما وقع لهم من ذلك فان في النفس قوة تحمل
بها على ما تعتقده فتحمل اصحابها على ما فعلوا او قياسا من مثل ما نزل
بهم ان فكذلك في الشعبات لاسيما في مناط الحكم باشارة
صاحب الشرع بما علل به في الاخراج والجلاء عن نفاذ العقاب اما
عن الاية فالقرآن نزل بيانا للكل على ما هو المقياس في
الاسباب المبينة في الكتاب واصل شيء في الكتاب لا يكون
للغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الاستدلال
به ليدل قوله فاعتبروا اما لم يكن بالقياس فان قياس المعدوم بالموجود
فاسد لان الاحاطة بتباينهما عند ان استناد الحديث ضعيف فحقه
الخاص والنادر وعن المعقول ان احوال الحكم تعلوا احكم يكون من
معاني النصوص وان يثبت بدليل اخر مثبتا لكن ومنع الشرع
الاسباب على وجه يكون غير شبهة لاجل العلم بالامات اما دلالة
والعام الذي لم يخص منه البعض فكذا خاصا والاصول في الباب
ان الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان
يكون ذات حكم وصف يكون الحكم معلقا به بعد ذلك
احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معللة والثاني
انها معللة بما حدا واضافة الا بكلها ولا بكل واحد منها والثالث
بقوله الا انه لما ذكر من دلالة التمييز او دليل غير ما هو العلة
عن عبر عنها والثالث قوله ولا بد قبل ان ابين قبل التقليد من قيام

التعليل بغير الحرمة المنافية بالكفارة في الاصل لا طلاقا في الفرع من
الغاية بهذا ينتفع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا
حتى لا تحرم الوطء وعند الشافعي يصح ظهاره ويتحرم به وعلل بان
الوطء والكفر اجتمعا لا فصح ظهاره فاما صح طلاقه فيصح ظهاره
بهذا انتفى حكم الاصل وهو ظهار الذمي في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا
انه ينتفي حكم الاصل لثبوت الحرمة موجبة للكفارة منافية حتى
وحكم الشيء ثبوت الحرمة مؤبدة غير منافية بالكفارة لان الكافر
ليس من اهل الاثابة فيما من العبادة والواجب عليه انما هو ايقاع الفعل
على الاعتقاد الصوم والصوم لا يتاتى من الكافر والواجب بالنص لا يسقط
بخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا
والتعدية بحكم من الناسي في الخطاء المكره والخاطئ هذا منتفع
على الشرط الذي قال الشافعي ما صار الناسي مقدورا لانه عاد
في نفس الفعل فلان يقدر المكره والخاطئ وهما غالبا بعادرين
في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل
الى المكره فلا يبقى للمكره فعل صار الان عذره هما دون عذر ما
تقدير الشيء لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه
فيكون منسوبا الى صاحب الشرع لانه هو الذي اوجده الا ترى الى
قوله عم فان اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ
والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو يخلق الله ايضا عند اهل السنة فلم يجعل ساقطا نوجوده
بكسبه العبد فتعدية عدم العظم من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون

فائدة

فائدة لعدم الحاجة بهذا الفرع والاصل الا ان عذرهما ليس مثل عذر
الناسي ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت ما
عذر يتم حرمة الخطاء من الحلال الى الحرام وليس بمظهر في اثبات
الكرامة فقد الاصل في ثبوت الحرمة هو الوطء المنافي للكرامات
البشرية ثم يتعدى ذلك الى ما جوبه كما تنها صار مخلصا والخطاء
ثم الجنس ما هو سببه وهو الوطء فقامه وسيتوى فيه ذلك الوطء
الحلال او الحرام ولا شرط الاثبات في رقبة كفارة اليمين و
الظهار بهذا فرع على الشرط السادس من شرائط الشافعي الايمان
في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير فيتعلق بقطع
قبل الايمان كما بتحرير طرف كفارة القتل وانما لم يفرض التعليل
عندنا لانه تعدية اثبات ما فيه نص بعينه وذلك شيء هو
كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق و
بهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط
الرابع من الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما
صرح به لكثير من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث
ان يبقى حكم النص بعد التعليل ظاهرا كان قبله فان قلت ما يصح
القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده
يعم قلت صح اشتراطه قلت معناه لا بتغيير ما هو المقصود
من النص قبل التعليل الشافعي في قوله في كفارة اطعام عشرة
مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام ملفقة فجعل
الغير ظاهرا وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد تحصيل

بالاباحة فانا علقنا التمليك بتسليم الكسوة بتغير بعد التعليل بما هو المفهوم
من النص فيبقى حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل
لانه ثابت لا يجوز خلافه وهو يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا
في اظهار انه ليس فيه ان التعليل هاهنا وهو يتغير حكم النص في ابن المخاض
عليه اولا وانما خصصنا التعليل بمن قوله لا يشبعون الطعام
الا سواء بسواء بيان لاستثناء اهالة السنا وذلك لان صدره
من الاصوال بهذا الجواب المنصوص بعد ما ذكرنا وسواء تم حكم
النص في البر بوا بالتعليل لان قوله لا يشبعون الطعام الا سواء بسواء
تحت الكيل بالتعليل فقد ظهر الجواب انه لم يستثن حال البقوا
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في
صدر الكلام وهو طعام معين واستثناء حال من العين لا يتقدم
اذ الحال في الاستثناء الاتصال فصار انه مستثنى مبيوا صل البيع
وهو حال كتساوي الفاضل وجوازه ولن يثبت ذلك
التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع
وكان اهم المقام وليلا عما ان اولم يتناوله التعليل فصار غير
النص بما يدل انه معارض حال من النص للتعليل الا ترى ان لا يتبين
بالتعليل واذا سقط حقه في هذه الصورة بهذا الجواب عن نقيض الحكم
هو ان الفرض اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام في الابل بقوله في
كل خمس من الابل شاة فصار فرض الفقراء صورة الشاة وبعضا
فانعدم ابطلهم بالتعليل بما لا بقية صورة الشاة حيث قلنا يجوز

قيمتها وهذا يغير حكم النص هو قد وقعنا فيما ابتنيتم تقسيم الجواب الصحيح
الفقراء الصورة مسقط بالنص اذ بالاداء اثابت بالنص وهو قوله
ع ومائتين فادا بنى الامر الى الله ورفعنا الامر بالتعليل الاداء وهو الزكوة
الفقراء اي وعد الله للفقراء ان الغنم اوجب مالا مستغنى عن الايتاء
لنفسه ان الفرض بالنصوص الموجبة للزكوة كالشاة والبقر والغنم
ثم امر الله الاغنياء بالخروج عن عهدة ما وعد الله للفقراء
لتحصل ما اضافت للفقراء من ذلك المستحق وهو عين الشاة
والبقر او عين النقدين وذلك لا يحتمل الا ذلك المستحق لا يحتمل الا ذلك
وعد الله للفقراء ما عينه من اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون
صرفهم متعلقا ببعض المنصوص بل يطلق كما كان الامر بالوفاء بالنذور
اذ نابالاستدلال لتعلق حاجاتهم بفضل الوفاء بالوعد فثبت
ان استيفاء المنتهى بالنص يوجب التعليل الاجود والتعليل الاكمل
لا يكون ما يتعلق عليه اي وتسقط فضل علامة انما حال ركنه
هذا الان وكن الشرع ما يقوم به ذلك الشرع والاقامة للقيام الا بدلالة
ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك في الحكم
الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان على الشرع امارات
ودلالات على الاحكام لا موجبة لذواتها لان الموجب هو الله تعالى ثم
الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص فالاصل والى العلة في
الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك عملا بالنص وبحكم النص
في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما
هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علة فيهما وبه نأخذ

صحيح زكوة وناقص الزكوة

مشابهة الوصف المناسب للعلة وليس فيه شبهة وامارة الحكم
الا المتعلق او من اجزائها المتعلقون واضيف الحكم الى الوصف
العلة لانه دليل عليه فوقعا ان قلت اذا لم يثبت الحكم الا
من اين علمت اضافة العلة به الى الوصف قلت الاضافة
الحكم اليه مؤثرا لكن بظهر اثره في المنصوص كون النص اقوى منه
والعدم النقض في الوصف فاضيف الحكم اليه فظهر اثره في الغير بالنص
للدليل فيه اقوى منه وهو بعض ما يثبت ان العلة اذا لم تكن
في حكم الاصل والنص الوصف لا يثبت حكم الفرع بالقياس لان
الا بانة حكم الوصف بعلة مثل علة الاصل والا بانة بين علة
الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة ويكون ان يقال في بعض
المواضع قول ما جعل دليلا على الحكم بالنص فان كان اقوى من
الذي جعل عليه النص ان يثبت حكمه بتاثير الفرع النقض في
كما شمال النص ان يثبت حكمه بتاثير الفرع النقض في
عن بيع الاكرع على الجواز للدليل الا ان ذلك المنع اذا كان مستنبطا
من النص لا بد ان يكون ثابتا بعلة مستنبطة او مزورة فتضاف
يكن متعلقا بالنص فلا يكون جعله دليلا على حكمه وجعل الفرع
في حكم ان النص في حكم النص اقوى وهذا من العلة الا ما ذكرت
بين القياس وجود ذلك الوصف في الفرع والباء
فيه للسببية بهذا اشارة الى ان ارجحان القياس ليس بمجرد
والفرع في حكم الاصل الوصف الجامع كما حكم الفرع منصوص
وبتعلقه لا يجوز ان يكون دكنا لوجوه فوق عليه كذا قال ابن الحاجب

وكلام

وكلام النص وان لم يكن راجحا في كون الثلثة اقرانا للحيض لكنه يستفاد
من ما تقدمه عليها لانه موقوف على الحيض لانه المذكور والمذكور موقوف
على الثلثة الباقية وهو آن ذلك الحيض الذي حصل عليها حكم الشارع
ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه بالتغيير فالحيض لازم لذات الحيضة
علة لها وصيرورة المرأة في حيض النساء وقلنا يجب
الزكوة في المعلوفة منها كما يجب في غير المعلوفة بعلة التغيير ما حصل بكلفة
وهذه العلة لا تبطل بصيرورة حلبي والحكم معلق بها في باب الربوا
وهو موجود عند زالة تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا
بالتغيير في باب الزكوة فانا متضررة الى الحلي والمراد بالتغيير ان
يكون الذهب في الفضة بحال لو قدر بها مالية الاشياء وعارضا
في قولهم في الغرة والتعليل بهذا على اعتبار صفة المخرج والعارض
لان الدم الذي يرخي الولد ليس بمخرج واحتمال ان يجيء ان يكون ذلك
المخرج الذي هو الدم في قولهم في حيض مدته توقفنا ولو قيل ان
الدم في الطهر فان دم قرحة الظهر فان الدم اسم لنوع ان مخرج
غير مخصوص عن مخرج والتعليل به ليدل على اعتبار صفة الخارج
فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل بسبب الدم وعدم جواز بسبب
الخارج اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الحيض الى البنيسة ثم ترتب
للزوجة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وهنا بعض الاسم
لتعدية حكم الاسم الى الغير على ما بالاسم فيكون تعليلا بالوصف فصفة
فيتبع وقلنا يجب في الجناح الا ترى ان الشارع ذكر وصف الطواف للهرة
في قولهم الهرة ليست بنجسة فانا من الطوافين عليكم وقيسنا عليها

الهرة

التعليل

الاستدلال

تمسك بالاصل وان البينة ليست لاثبات امر وجودي بل لنفي اللزوم
وقال الشافعي رحمه الله يصح الرفع والالتزام منه وقع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص المشفوع ولا خلاف ان فيه
الحال لانه لا يقول بالشفعة فيجاب ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل
الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولم يدخل فالقول قوله عندنا
ولا يعتق لعبد لان العبد متمسك بحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالتزام بخلاف ما اذا مضى العمر قبل العبد
لانه يصلح للالتزام فان قلت اذا طلب منه ان يدخل ولم يفعل يقبل
عليه القول بالدخول والدليل الذي يصلح للالتزام قلت لانه
كل ظرف معتبر وانما المعتبر بالقول الذي يصلح لاعتباره ولم يوجد
هنا فلم يقبل والا وليس ظرف الدخول اعتبار فلا يكون نذرا على الفور
كالنذر الذي لا غرض والاضحاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن
تساوي امرين كل واحد منهما يمكن ان يقع متنازع فيه كقول الرجل
في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الطهارات ما يدخل المرفقين
كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومنها ما لا يدخل كقوله
فنظرنا الى ثبوته فلا يجب غسل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا
عمل بالاصل ليس بفاسد لانه عمل بدليل وليس لان الشك
امر حادث بين العلم والجهل فان وليس بشيء هذا الحادث
مال وليس بتعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد
من مثبت فان قال يجوز ان لا يكون حادثا نمنع عدم وجوز
بعضنا قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من ابواب قبيل فان قال لا علم

نفي

نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فعدم اقرار بالجهل و
عدم الدليل متفق على بعض الشروح ما دخل فيه بدليل ومالم يدخل
لم يدخل بدليل فلا يكون قضاء وفيه نظر لانه لا يجتمع ولا يقبل
وعدم القبول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور
تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض
ليس هو التعارض بالتفصيل والا ان يقال ما في الباب تعارض الاشباه
بجانب الشك لكن انكر فرق التوقف قبيل الى احدهما بلا مرجح
لقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب
الغسل قطعا مع وجود الشك بالامر صحيح لا يتصور فيه وجوب
الغسل قطعا والاضحاج بالاستقبال لا يوصف اذ من شرط الاضحاج
الاضحاج بالوصف لانه لا يستقل بنفسه في اثبات حكم بل يحتاج
الى انضمام وصف آخر اليه يقع به الترجيح فكان الوصف الغرض
والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم يا كقول بعضهم
ان غسل الذكر ليس بفرض فكان صدرنا اذ
وهو يقول وهذا فاسد لانه قياس بلا جامع على لانه ان جعل
نفس الغسل مقيسا عليه لزم قياس على نفس وان جعل
مع وصف آخر وهو قولنا لا يوجد ذلك الوصف في الفرع والاضحاج
بالوصف مختلف فيه وهو ان قبيل صورة على اصل
الجامع وصفا اختلف في كونه علة لحكم كقولهم في الكتابة
في انها طلقة انه عقد لا يلحقه من الكفر ما يمنع جواز الكفر بالاتفاق
فكان فاسدا لانا نمنع هذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف

وهذا ضعيف فاسد لان الاية انما تدل على جواز الامساك من التكفير عند
حاجة الاهل او حاجة الفقراء فاما من لم يحتج هو ولا اهله ولا الفقراء
فيلزمه ان يكفر بالصوم او بالاطعام فلا يجوز الامساك بل يجب
الاستئناف لان جواز الامساك على هذا التقدير انما هو بقصد اباحة الدليل
فاسد والاباحة بالدليل فاسد وبيان ان الاباحة بالدليل فاسدة
اهل الظاهر انه يجوز ان يفعل بعض اصحاب الشافعي في مسئلة جواز
المصراة بثلثة ايام الثلث ناقض العدد من السبعة بايام
الفاقة فكذا يجوز ان يقال بالصوم في الايام الباقية من السبعة
الاية وهذا فاسد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم
جواز الصوم وذكر في الملخص ان قراءة ابن عباس رضي الله عنه
عن ظفر ايسر ايام من الثلاثة فاصيامها الاسبوع التفاوت الكثير فيما
يسير وقيل بعد الفاقة فاصيامها الاسبوع قطع مثل هذه التفصيلات
ضلال وذلك في الدين وقطع من سبيل الرشاد وللمستدل ان يقول
عنه منقول عن السلف الصدر الاول من طريق الظن والتجويز
والاحتجاج بالدليل الضعيف انه يطلب الدليل بعد ان قال الله تعالى
الاية وذلك كفر ولا يطلب بعد ان قال الا اعلم الله فجوزه فاذ كفر
واما الثاني فلم يكن من قال ليس في الاجتماع الا ما ذكروه فهل ليل
تام ام لا قال الاصحاب نظروا هل الدليل على عدم النقض بل يبقى
التمسك بالدليل حتى يكون دليلا على الاجتماع بالدليل وقال بعضهم يجب
على الناقل النقض عملا بالاصل وقال بعضهم لا يجب النقض لان الاصل الا في
الاعبادة هو الباقي فنقض عدد الصوم بعد الشروع قول لا دليل عليه

الكلام كتابة بكتب
ان فقيه

المستدل لين
بعيد

او حمل الاية فانه وقع على بنية عدم الاجتماع بلا دليل والجواب
من حصل العقليات بان كل مدعى النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقولنا زيد في الدار زيد ليس في الدار
واما الشرعيات فتدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه فترجع
كما شرحناه واما النافي فيتمسك بوجود الوجوب عند عدم النقاوه
وذلك ليس بحكم شرعي فيحتاج بطالب الدليل واجتماع هو في النفي
وحاصل ما ذكره الآمدي ان كان هو واحد او طفا دون ذلك الماذيهم على كل
ما تواتر حاكما ان كنتم صادقين امر الكل عدم بطلبه فقد
البرهان على النفي والاثبات تعبقا فان قلت الدليل النفي نفي
الدليل الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قولك لا دليل لنا يكون
دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فما من لا علم له بذلك
فهو فعل بالدليل لا عدم تابعه الدليل وهذا احتجاج بلا دليل فان
قلت قال ابو حنيفة لا تحيض في العشرة لانه لم يجر به الامر
وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله الا ان فيه بل ذكر ان
السمك حيض قال محمد كتبا عن ابي حنيفة رح لا تحيض الصغيرة قلت
لم قال ابو حنيفة لانه يخرج السمك فقيل له قال السمك لا يحيض
فيه الحمل قال ابو حنيفة لانه يخرج بيضا او لا يحيض الماء هذا
اشارة الى معنى مؤثر وهو ان القياس ان لا يحيض
لانه لم يجر به ولكن اذا كان اصله من بدء العقد وصوته اتى دما
فهو اولى فجعلته واتما وجب في بعض الاموال بالاخرى لم يرد

غير سلك

علة ما يخرج
السمك
كالعنبر

فيه اثر يجوز القياس فيتركه على اصل القياس وقبله ما يعلق الباب بمنع
يمنع التعليل لاجل اربعة اقسام تما فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الحكم بكلمة العلة
او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرطا لحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء فمثال الاثبات
الموجب بعين الجنس بالفراده هو هو علة شرعية لبيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعندهما ففي المحرم وهذا اختلاف في موجب
الحكم فلا يصح اثباته بالراي واما يجب اثباته بالدليل من
نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الاثبات بها ثابت
بالنص فعلى الجنس بالفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان
علة الربوا القدر والجنس على ما مر وهذا في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلولية احد الخانين لان النقد خير من النسيئة فا
من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاشتمل شبه الربوا
لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب فقد بيع مجازفة بشبهة
الربوا وهذه السنة في ركوة الانعام هذا مثال الاثبات وصفة
الموجب وهذه الصفة هل هي شرط الركوة ام لا فعندنا شرط
وعند مالك لا وهذا نظم الكلام لا يجوز التكلم فيه بالراي بل بالنص او
قواعدهم في الخمس من الابل السائمة ساة واذا طلاق قول محمد
من اصولهم صدقة منظرهم وهي من غير شرط السوم
والشهود والنكاح هذا مثال الاثبات الشرط للحكم اختلف
في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا
يجوز

اثبانه

صفة السوم

الجنس

سنة الركوة

شرط العدالة في الشاهد

اثبانه ولا نفيا بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود
وهو متروك بقولهم اعتبروا في النكاح وشرط العدالة والذكورة
فيها ايضا للشهود وهذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها
وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح بالنفاق بيننا وبينه الا في
ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا شرط
ذكر لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو
يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فتح القدير
وشاهدي هذا في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي
والبكر اذا زوجها ابوها او جدها فبلغها النكاح فسكتت فهو اقرارها
وان ردت فهو ردها وهي ثابت ابكر بما ان بكرا ان صغيرا
صغيرا فانها ثابت اكثر بكرا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة
الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليس بصلوة خلافا
لمالك وهو يتمسك بما روى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بركعة ولنا ما روى انه عم نهى عن البتراء اي عن الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي
واجبة عندنا خلافا لقولهم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر
واكد فلا بد ان يكون من جنس اكد بريد به عندنا صلوة الليل في
سنة قولهم للاعين سال اعرابي فصل فقال خمس وهل علي غيرها
لقدرته حكم النقل الى ما ابى الى محل لا نص فيه كقياس النكاح على
في الاضحية فيقال لك ان تقدره بحكم الازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل ساقط عندنا
جائز عندك اذ في امانة يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل

شرط العدالة في الشاهد

بتصغير ابكر

التعليل بالعلة القاصرة

التعليل بالعلة المتعدية

التعليل بالعلة القاصرة

القياس والتعليل عندنا واحد

القياس اعم من التعليل

بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة
اى نفوذ وجوب بالخالف من البيع لكن الاجارة اذا وجوب اضطرب العقد
ورث النقوت في مقدار الاجرة جعل القول قول المستأجر لان
مال وعوة الاجارة يحتمل الفسخ واما بعد القبض اى الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلا تتحالفان بل القول قول
عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فتحالفا وترادا
لان الشيء لا يقع على البيع شيئا اذا البيع مسلم البدلان
ثبوت الخالف بالاشارة هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
فيقتضي على مورد النص للبيع فقط بل الاجارة ايضا
الخيار وعندهما اذا اختلفا فسخ البيع بعد قبض المبيع وعند زفر
الخالف بين الوارث لان عنده اذا بطل احدهما بقي الخالف باعتبار
ان كل واحد منهما يدعي عقدا غير ما يدعيه الآخر وهذا المعنى
وجود وجوابه لانا نقول كل واحد يدعي عقدا غير ما يدعيه الآخر فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالنقود بزيادة
الثمن فلم يبق بعد التحالف وشروط الاجتهاد قال في بيان الكتاب
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وذكر على الاجتهاد لان
من القياس ومن الاستحسان واذا علم بدليل نفس الاجتهاد وشرعيته
وهو عند الاصوليين بذل الجهد في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية
ان يكون عالما بجواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة فيه المراد بما يتعلق
به الاحكام وذلك مقدار الكتاب والسنة بقدر ما يتعلق به الاحكام
الخ يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه التعليل بالاقسام
وشرائطه وكيفية الاصابة بعد ذلك قال ان المجتهد قد يخطئ
ويصيب والخطأ في مسائل الحلال اي في مسائل الفقه واضافاته
اي مسعود في المقولة وعلى اي ما شاء ذا يرا قبل ان يظهر له ما هو اصح
مما قال ابن مسعود وهيا المجتهد مرأس وان لم يكن صوابا عند الله و
ان يكن خطأ فقد ومن الشيطان شاع هذا بينهم ولم ينكر عليه
احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب لانا نتكلف المجتهد بالاجابة اذ لو كان يحتمل ان يكون
مخطئا لما كان مصيبا والا لزم من التكليف بالجمع بين النقيضين
النقيض فانا نجد واحدة وعند الشافعي يصيب احدهما فقط و
الحق في موضع الخلاف معتقد عندنا وهو معنى الخلاف في الفروعات
لان العقليات كلها من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع
والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما اشتد الله من كل الوجوه
بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأوا بعضهم
الحق كمن تحرى القبلة بطلب فرس فصلى عند فخرج كل الى جانب وكل
واحد منهم مصيب في حقه لكن من وجه الفرس يصلح لكل واحد منهم
ولهذا يكون مطلوبا ابتداء ولا يمكن ان يجعل هذا الخلاف
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله فانهم مختلفون في مسائل
متخيرين

ان يكون

ان يكون عالما بجواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة فيه المراد بما يتعلق
به الاحكام وذلك مقدار الكتاب والسنة بقدر ما يتعلق به الاحكام
الخ يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه التعليل بالاقسام
وشرائطه وكيفية الاصابة بعد ذلك قال ان المجتهد قد يخطئ
ويصيب والخطأ في مسائل الحلال اي في مسائل الفقه واضافاته
اي مسعود في المقولة وعلى اي ما شاء ذا يرا قبل ان يظهر له ما هو اصح
مما قال ابن مسعود وهيا المجتهد مرأس وان لم يكن صوابا عند الله و
ان يكن خطأ فقد ومن الشيطان شاع هذا بينهم ولم ينكر عليه
احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب لانا نتكلف المجتهد بالاجابة اذ لو كان يحتمل ان يكون
مخطئا لما كان مصيبا والا لزم من التكليف بالجمع بين النقيضين
النقيض فانا نجد واحدة وعند الشافعي يصيب احدهما فقط و
الحق في موضع الخلاف معتقد عندنا وهو معنى الخلاف في الفروعات
لان العقليات كلها من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع
والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما اشتد الله من كل الوجوه
بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأوا بعضهم
الحق كمن تحرى القبلة بطلب فرس فصلى عند فخرج كل الى جانب وكل
واحد منهم مصيب في حقه لكن من وجه الفرس يصلح لكل واحد منهم
ولهذا يكون مطلوبا ابتداء ولا يمكن ان يجعل هذا الخلاف
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله فانهم مختلفون في مسائل
متخيرين

القياس

بتعيين [illegible] الشرع فلان هذا الصوم [illegible] بالمشروعية في هذا الوقت [illegible]
[illegible] من الافساد [illegible] فيه [illegible] بالتعيين [illegible] كلام الامام [illegible]
في الاداء فان قلت [illegible] بقول التعيين [illegible] القصور الى الفرضية
[illegible] الى القضاء والكفارة فان [illegible] هذا [illegible] قلت
هذا القيد [illegible] مذكور في كلام [illegible] الا التعيين [illegible] فان زادوا
هذا القيد في [illegible] بالمبالغة بان نقول لما ثبت كون الصوم
صوم فرض [illegible] والاعراض [illegible] بالتعيين الشرعي
[illegible] القضاء والكفارة [illegible] كون صوم فرض فان قلت القول [illegible]
[illegible] الفصل على [illegible] السائل [illegible] المعلق [illegible]
[illegible] ما [illegible] فيكون [illegible] اكثر [illegible]
[illegible] لا [illegible] قلت [illegible]
[illegible] المقصود [illegible]
بيان [illegible] السائل [illegible]
وانما مقصوده [illegible]
[illegible] السائل بما ذكره المعلق [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] بالاشتراط [illegible] ان يكون
[illegible] الوصف [illegible] بقول الامام ان الوصف [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] في [illegible]
انه [illegible] بالجماع [illegible] من الاكل والشرب [illegible]
قلنا لا فرق [illegible] الكفارة [illegible] بالجماع [illegible]
الاصل [illegible] بالجماع [illegible] الكفارة [illegible] بالافطار [illegible]

ناسيا

١٧٣

ناسيا الا [illegible] لعدم [illegible] الوصف
[illegible] بان يقول [illegible] الوصف [illegible] انه
[illegible] مثال قول الشافعي في [illegible] الاب [illegible]
البكارة باعتبار [illegible] النكاح [illegible] بالعدم [illegible]
فيقول الامام ان وصف البكارة [illegible] الاصل [illegible]
[illegible] مسنون [illegible] الامام [illegible]
[illegible] انه ركن في الوضوء في الوصف [illegible] الغسل [illegible]
فيقول الامام ان التثليث مسنون [illegible] المسنون هو الاكمال بعد
تمام المفروض والتكرار [illegible] الغسل [illegible] الفرض [illegible]
[illegible] وهذا [illegible] في المسح [illegible] بالاستيعاب [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] يمنع اضافة [illegible] الوصف [illegible]
[illegible] في الغسل [illegible] الركنية
الا يرى ان الركنية [illegible] التثليث [illegible] في [illegible]
وعدمها في [illegible] التثليث [illegible]
[illegible] مخالف [illegible]
الاداء والمراد من [illegible] الكتاب والسنة او الاجماع
هذا [illegible] من [illegible] الاعتراض على العلل [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] كانت [illegible] الفرقة [illegible]
[illegible] النكاح وان كانت غير [illegible]
[illegible] الامام [illegible]

ان يكون قادرا عليه لا قدرة الآن بسقوط حكم الحدث في حق الحالة
فكذا هذا لان بالصورة الدائمة اذا دام صار معفوا كالقيام وقت الصلوة
ولهم الحكم معقول المعنى وهو دفع الحرج لكن الفرع خالف الاصل وذلك
لا يجوز كخف المسوح بخلاف المعصوبة وما لا يعصب وهو غير معفو
كالاصل فلا نسلم ان الدليل ما ذكرتم بل هو امارة الدليل الا ترى ان
عامة العلل الدليل بان يقولوا ما ذكرت من الوصف وان دل
على الحكم لكن معقولا ما قلناه فلا نسلم ان بعض الحدث ليس ان المعاصة
غير مضبوطة لان السائل يتمسك بما هو ظاهر ليس لذكر يلزمه الا ترى ان
المحض فانه اذا خرج من بين الفرث والدم ليس الخروج بانيا لا ما ذكرنا
نقول بها مقبولة لان العلة لا تتم بجملة ما ذكر من المعارضة الا ترى
ان القرآن اما معارضة تمنع السلامة عن المعارضة فكذا اعتراضنا
صحيح لكن نوعان معارضة فيها مناقضة اعوان في هذا القول
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني نوع المعارضة
وبطل اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة الاصل وهذا معارضة المعارضة وفيه ابطال الدليل المعلل ايضا
وهذا معارضة المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فان
المعارضة قصدية لان تعني في المناقضة عن العلل الكثيرة
بقولنا لانا لا نحمل المناقضة معارضة الا لام في المعارضة قصدا وفي
قضيتا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع
النقيضين وانما تسليم الدليل عدم تسليم قلت لانم ان المعارضة تسليم
الدليل مطلقا وانما تسليم الدليل السالم عن المعارض والدليل وان دل

وم يقبل

وم يقبل دليلكم وان سلم فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا قطعية
ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابتداء علة السائل و
المناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب عما قالوا
ان للعلل في المناقضة او لا عن العلة الكوثر ثم الكثير ثم القليل
فيها مناقضة لان المناقضة المنفية عن كلها مناقضة من كل وجه والمنفية
ليست كذلك لانا نحتاج وهي القلب وهي في اللغة على وجهين احدهما
جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل الشيء على
كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة كما والثاني علة
وهذا فاسد منه لكن الاول لان العلة اعم من حكم لكونها الحامل
والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يفيد اذا علل مستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه فعدا الى الفرع فانا
اذا علل بالوصف المحض الجعل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان
يكون حكما شرعيا لقولهم ابو حنيفة اصحابنا في ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان لان الكفار حبس فجلد بكر حرم فانه
فرضهم كالمسلمين لان جلد البكر عاينوجب في الشيخ لان
عامة جلد الشيخ فاذا وجب جلد البكر عاينوجب في البكر
النعمة كما مات الكل فالجناية على الفرش فاذا وجب في البكر
الجناية وجب في الشيخ اكثر من ذلك فليس جلد الا البرهم فان
الشرع ما اوجب موف جلد مائة الى البرهم فنقول لم سلمون انا
جلد بكر حرم مائة لانه ترجم يلزمهم نعم لانا ان جلد البكر علة لجلد
الشيخ ما رجم الشيخ علة لجلد البكر فيبطل قياسهم لانا نمنع اذا

اما القلب

جواب كلام

وطل

الكفار بجلد البكر
ورجم الزاني المحصن

مثل علة الاصل بعد وجود اصل الوضع وبعد الانقلاب لم يبق علة الجنس الاصل
علة الحد معارضة بعد وجود اصل الوضع ومع هذا فقد جعلت قبل الحد حكما و
المخلص عن هذا الاعتراض هذا القلب لكن اذا اوردت هذه المعارضة بهذا الكلام
بل معنا ما اذا اراد المستدل ان يرد على هذا القلب بطريق ان يرجع
الكلام الى الاستدلال الذي يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل

فانه يمكن ان يكون الوضع دليلا على ان ذلك الشيء يكون دليلا عليه
كما ان ربع الدنانير ليس بدينار بل هو مظهر فانه يمكن ان يكون
مثل هذا مظهرا للدينار كذلك الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع
فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر اذا وجد بينهما من حيث
ان كلا منهما تفصيل قدر يجاوزه يكون الخلع فيها لازما بخلاف الطلاق
فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد
لا والجلد لم يشرع الا بشرط الجلد وهذا الخلع انما يصح اذا غلب
ان الغبن مساو بان كان النقود بين فانه يثبت حرمة الاصل لاجله
بشبوتها في الآخر وكذا الزوج والنسب والثاني اي النوع الثاني
قلب الوصف شاهدا على العلم بعض فحول السائل وصف العلل
شاهد الا بعد ان يكون شاهدا الا ان تلخص ما فرض من قلب
الجلب فان ظهر الوصف الذي بين كان شاهد العلة وبهذا
حكمه فساده وبهذا الذي صار شاهد الذي ظهر ما فقد حكمه حيث
صار شاهدا على حكمه وبهذا النوع معارضة من حيث انه قبل
بوصف يوجب خفاء او جلبة العلل وبما مناقضة لان المطلب
هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه

اخ يكون مناقضا في نفسه كما ان شهد الزنى يشهد لاحد الخصمين على
الآخر بالمخاصمة ثم يشهد الآخر على ذلك المخاصمة فانه يثبت
كلامه كقولهم في الصوم رمضان انه صوم فيكون صلاة لانه
بتعيين النية بعد تعيينه الصوم فقد كان صوما فرضا
عنه بتعيين النية بعد تعيينه الصوم فقد كان صوما فرضا
انما يتعين بالشروع وهذا معنى قول هذا المستدل كما ليس ان
الفرق بين التعيين في الصوم رمضان والتعيين في سائر
لان المصلي اذا قال اشتغل من تعيين النية بعد تعيينه الصوم فقد
زنا وفي ذلك الصائم انه لا فرق بينهما فاستدرك هذا فقال
كذلك بينهما فرق حاصله انه صار حالا قبل الشروع في صوم رمضان
وحال بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين
حاصل قبل التعيين فجعلنا التعيين عليه وهو صوم القضاء
لاجل ما ان التعيين مرة اخرى يكون في التعيين وهو صوم رمضان
لاجل ما ان التعيين بعد التعيين على ان بطلوع الاشهر فرض على المكلف
من طلوع الاشهر ان عليها بالنص قضاء وفاء والوضع مثل الاول
العزيمة بعد ما ثبت ثابتا بالنص يجعل عليه ما يجعل الغلب فيه كالاول
الحكم بعد ما ثبت فساد الوضع وبوروده على الغلب يدفع بيان
الثاني بعد دفع الاول فانه قضاء والغلب على الفعل الطرفة الحقيقة
يوجد ما ذكر بعد الاول ان الغلب الاول ابرد وبعد كل طرد يجعل
الحكم حقيقة والغلب الثاني يجعل بعد كل طرد ما الظهر الثاني غير
وقد تقلب العلة الموجبة الوجهين المذكورين وهو ضعيف ان

ان لم يكن متعذرا فعاده ظاهر لان المقصود من التعليل هو كونه
واذا بطل التعليل بطلت المعارضة لان كان متعذرا فكان المعارضة
فاسدة لابطلان [illegible] وعلى كل حال فيه وعلى تقدير العدم انقال
هذه المعارضة بمنع [illegible] الامر بالبيع وقد ثبت العدم لانه لو كان
المتبوع وقد ثبت العدم لانه لو كان حكم لان حكم بجعل
شيء والبطلان [illegible] فكيف يصح البيع بان يكون
[illegible] ان يكون
في الحقيقة منعا للعلة [illegible] سبيل المعارضة
الطرد وعدم الغرض والا يقبل فيما لان [illegible]
المانع يقبل مثالا لان [illegible] من زوده فيكون مقبولا لان
ايجاب الشافعية اتساع الطرق اذا سلم [illegible] سبيل الاختيار دون الاولى
اعلم ان المعارضة في علة المقيض تسمى بالمعارضة لانه دين بين
الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهي الاصولية الفاسدة وهذه البعض
يكون صحيحا لكن الاولى بذكر [illegible] مطلقا مع [illegible] في
الغرق يلزم التلبيس عليه لتبر فيكون [illegible] مقاومة الدليل اما
اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون [illegible] فيقول ان كنت
في اعتاق الراهن العبد المرهون انما ينفذ اعتاقه [illegible] في
تقرر من الراهن بالدين فلان باطلا كما [illegible] سائل
من اهل الظاهر ليس [illegible] لان البيع [illegible]
لا يحتمل [illegible] وهذا الغرض [illegible] معارضة
في علة الاصل لان حاصلها [illegible] عدم التفاوت في البيع الواقع

محتملا

[illegible] بعده وقوله وهذا الغرض [illegible] فيه نظر
[illegible] الاول [illegible] مقبول [illegible] الاولى
ابراده في سبيل [illegible] بقول لانه موجود التعدية بلا تغيير في
[illegible] فيقال [illegible] الاصل وهو البيع المتوقف [illegible] المرتهن فيجاب
بمنع فساد الاصل [illegible] العتق ويبطل اصل الاجارة
فسخه بعد طهوره فان العبد [illegible] اذا [illegible] بعده وقوعه
[illegible] فيجاب [illegible] بعد [illegible] بعد [illegible] وهذا
فيسلم الاصل [illegible] الاصل غير [illegible] وهو الوقوف واذا [illegible]
المعارضة هنا شروع في بيان وجه المعارضة بعد [illegible] بعد [illegible]
المعارضة بان لم تدفع [illegible] الاعتراضات المذكورة من المعارضة
وغيرها كان السبيل [illegible] في دفعها الترجيح لان [illegible]
والنفي في حالة واحدة في محل واحد ممتنع فاذا ثبت الترجيح
صار منقطعا وان لم يقع عنده فالسائل ان يعارضه بترجيح جملة
الترجيح انما يقع في الدليلين الظنيين اما في الدليلين القطعيين
الترجيح بل [illegible] وان لم يعرف تاريخه وطلب المصير [illegible]
او التوقف وهو مبارة [illegible] محل احد المتقابلين على الاخر فقبل هذه
العبارة شائع لان ما ذكره منقوض الترجيح والجمع
بان [illegible] وهو عبارة من بيان [illegible]
على الاخر بكل حال وهو عبارة عن [illegible]
والاثار ويكون [illegible] لا يجوز [illegible] بل يكون وصفا للاثار

اصلاح

[illegible] من [illegible] الاثار [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

بالعفو وما الضعافة فهي العبر فانك لا تعصي ان كان فيه من الفرع
وهو الاكل والنام من كف او من العبد لو قرع الجناية على نفسه
وهو غالب كما يدل الارشاد وهو الاعتياض عنه بالمال بالصلح وغيره
العفو وعفوه اجزع عما يتبع الطاع شبه بالاستراء عبادة فالصلة
كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرها من الفرائض الا ترى
كانت فروض الايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وكذا
الخالصة انواع ثلثة اصول وفروع وزوائد فالايمان الخ
اصل الحكم لا يتبعض استوعبوا والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعتبر عا
في الصغر والزوائد في الايمان نكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل
في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المشتركة بينها تعالى
وهي البدن اصل الاعمال وقاية لهم الصوم لانه يخرج الفعل النفس
فلا يصير غرضا الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكوة فلان
النفس تتبعل المال بالشهوات وهي بعضا فيجب تنبيها والواجب في جهة النفس
فكانت اقوى كونها واسطة ثم يعم ما هو عبادة فجزء من
الاوطان والاخلاق وفيه بقطع مادة الشهوات وتضعف
فكان اداة تبتدئ الوسيلة الى الصوم وبعده بالجهاد لانه دفع من
الكفار ما نقص من عدد من الايمان واما الزوائد فما سواها من
الفوائل العباد او استدلالا اذا شرعت تكملات للفرائض وزيادة
عليها وعقوبة كما مر وهو امر اداء بها الا ان يكون عقوبة محضة كالحدود
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبة قاصرة كما مر ان
الميراث بالقتل اما ان عقوبة فلانه حرم ما تعلق العاجل بسبب القتل

واما ان

مطلب
الكفارة تنفي الماكيل عن النفس
والصوم عن الفعل

واما ان حاجزة فلانا عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة
الى البدنية وعقوبة واجبة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
اما ان فيها من العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم
والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها تسمى جبابة اذ
الجزية على افعال تؤدى من العباد ويكون فيها معنى الحظر والعبادة
فيها من الكونية وهي الذل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها
العبادة وهي كونها صدقة والاجر المشروط لاجلها صفة الغناء و
فيها معنى الكونية فيها بجهة الكونية وهي انها تجب على الانسان بسبب
غيره وكونية فيها معنى العبادة والعشر اما بجهة الكونية فلان
العشر سبب لحفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء
الغازين الذاهبين مثر الكثرة والضعفا بالذاهبين لها بالنصرة
كما قال عليه السلام انكم منصورون بضعفكم فيكون الارض مؤنة
بالعشر واما بجهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما
بجهة عقوبة الكونية فلانا باعتبار الاصل وهو الارض النامية
وبجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو الخارج فالارض باعتبار
الاصل الرابع وكونية فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
معونة باعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب لزوال الشوكة
اعداء الدين عن الجهاد عقوبة لان الارض الخ

مطلب
مصارف الزكوة
والعشر

وصف فلان معنى الكونية فيها اصلا وصف الانسان من حيث
انه معصوم الدم بنفسه ابتداء ثابت بذاته من غير ان يتعلق بغيره
ضع ومن غير ان يكون له سبب مشروع يجب العباد واداؤه

فان قلت لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لانه
فانه شرع لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وهذا اجاز الخمس بانه غنم للامام
غانم يلزم اداؤه وعلى العبد غانم فلم يكن من غنائم المشتق او
فقول الكرخي رحمه الله ان عليه رضه وهو السلطان
لانه ثابت الكرخي مثل الغنائم فان الجهاد مقصدا نه اعزاز دين الله
المصاب بالجهاد كما قال قتل الاقال الله والرسول الكن او يجب
اصلية اخذه بلغا بين منه عليهم لان العبد لا يصح ان يحمل عليه
شيا والمعادن والمعدن اسم لمخلوق الله في الارض من الذهب
والفضة ومعدن العباد كبدل المتلفات والمغصوب وغيرها
كالدية وثمن المبيع والثمن وبدل الخلع وغيرها وهذا مما
كلها سواء كانت ضمانا لله او للعباد وعليه الجامع وعلى الذمة
اصلا التصديق والاقرار كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
اصلا مستندا على التصديق الى وسط الاداء الى الوجوب
التصديق والاقرار في اصل الدين بان يقوم مقامه و
يترتب عليه احكامه كما ذكره في الاسلام فان الاقرار قائم
مقام التصديق والاقرار وان لم يوجد التصديق منه ثم
فصار اداء احد الابوين بمنزلة الاداء الى من الصغير خلفا عن
اداء الصغير لان الاداء يجعل كالاسلام احد الابوين
يجوز من ذلك تبعية اهل الدار خلفا من تبعية الابوين في
احد هما في فات الاسلام بنى صغيرا واحرز الاداء الاسلام وحده

صح

مع ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند فاراد
فمات قبل ان يقبض عليه بسبب حكم الامان كما في التبعية وليس هذا
خلفا من خلف لانه لا يكون الخلف خلفا بل كل واحد من
من اداء الصغير لكن البعض متر تبة على البعض وكالاداءين
كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق يعني احدث شيء رفع بالتيمم الى غاية وجود الماء
فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي رحمه الله خلفية
شبه خلفية تضرورة الاستباحة الى الصلوة لا الكون التيمم رافعا
للحدث فيكون خلفية مقيدة بوقت قيام الضرورة ثم
بجزاء الفروض بتيمم واحد لان ما شبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لكن تعلقا بالاصالة بين الماء والتراب في حق
واجب يوسف استدلالا من قوله تعالى فلم تجدوا ماء مطلق الان
الله تعالى نفى وجود الماء وعند النقل الى التيمم يقول لم تجدوا ماء
فدل ان التراب خلفية بين الماء والتراب كالنص مع المحيض في
قوله تعالى والائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف
لا من الشرائض وعندنا وزفر الخلافة بين الوضوء و
التيمم لان التيمم امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم ذكر التيمم
عند العجز بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فكان التراب خلفا عن الماء
وليس عليه ان يجمع الا ترى ان الاشتراك في الاسم دليل
فانا نجوز عندها لانه كان التراب خلفا عن الماء وليس خلفية بين

العلماء بين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل
يكون مثلها وعند محمد وزفر يكون ضعيفا عن الوضوء كما تقدم
صاحب خلاف فيكون طهارة اضعف والخلافة لا تثبت على ما بنى
اي بعبارة الاداء اراد التنبيه بثبوت الخلافة بالرأي لا أنه مضعف فيها
كما ان الاصل لا يثبت الرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا
عن الاصل عدم الاصل للحال اي حال الوجود لئلا يستغني الاصل
بالخلف عنه فلا يكون خلفا اذا لم يجتمع الاصل الوجود
حالا اي فلا يكون موجبا الخلف لانه لا ينعقد السبب موجبا للاصل حالة
ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كما لو ترح والعرق لم يكن
موجبا للتيمم وبظاهر هذا الكلام ان التيمم لما لم ينعقد موجبا للحدث
واجاب بانه كان موجبا الا انه توقف عنه وهو الطهارة والحدث
السماء فالماء انعقدت موجبة للطهارة كانت موجبة للخلف وهو الكفارة
واما القسم الثاني من التقسيم الذي ذكره في اول الفصل فهو رابعة الاول
الذنب وهو في اللغة ما يتوسل به الى المقصود وفي الشريعة ما فرغ
المحض وهو اقسام سبب محض وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج عنه
القيد للصلاة لان ليست بطريق الى الحكم الذي هو الاداء بل هي شرط لحكم
من شأن يضاف اليه وجوب يخرج به العلة ولا وجود يخرج به الشرط
ولا يتعلق به معنى العلل ان لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا
لا بواسطة ولا بغير واسطة فخرج السبب لان له شبهة العلة في السبب
الذي فيه معنى العلة لكن لا يتصل بين السبب والحكم شيء بين وجود السبب
ووجود الحكم علة لاضافة الحكم الى السبب اي لا تكون مستفادة

منه

منه كولاية انسانا يعني اذا قال لانسان انسانا ليس فلانا فالانسان
او لبكتابة فعتل الحد لو لم يتخلل الاداء لان الردة سبب
محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود وهو علة تأثير مضاف
الى السبب وهو الفعل الذي يباشره الحد لو لم باختياره فلا يكون
اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا حلف
ان لا يأكل هذا الرغيف اليوم فاكل بعضه يحنث مع ان الباقي
الساعي وبدل الكتابة يحرم انسانا فالصيد فقتل يجب على الحال
ضمان الصيد فلتذكر قول بعض مشايخنا لكثرة التشاغل
زجر عن ذلك الفعل دون قول اكثر قرين ودلالة
جناية كالردة التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الداء
مزيلة الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كما لو
ذل السارق على السارق الوديعة يضمن لكونه تاركا للحرز
من حفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني
العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار
حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان السوق والقود
سبب لكنه بتخلل فعلها اي السوق والقود وقد تخلل به
المكلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن حكم العلة مضافة الى السوق
والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون الحكم السبب
حكم العلة يكون علة العلة اي الحقيقة والحكم يضاف الى العلة
اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة اليها وهنا العلة غير صالحة
لان فعل البهيمة هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السابق

او اذا كل الصيد مال الانسان او لبعضه

على انسان ان انا ما ينبغي ان يضاف الحكم
حتى غرمه مالا يجب الضمان

مضاف
مضاف
مضاف
مضاف

ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لمعنى جعلا وهو ان يضاف
ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معرفا بان
يكون مؤثرة في ذلك الحكم وقالوا ان يكون علة حكما بان يكون ثبوت
يثبت الحكم عند وجودها من غير تاثير وهي باعتبار استكمال هذه
الاوصاف وعدم احكامها منقسمة الى اربعة اقسام الاول علة
اسما ان صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك المطلق
مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانا نوقن انه اذا وجد شرع الاصل
وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يثبت اعني علة وعلة
لا حكما ولا سببا كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما
لانه موضوع في الشرع حكما ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيصال
هذه العلل واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
يثبت عنده الى وجود الشرط ولا سببا اذ لا اثر له فيما قبل وجود الشرط
واليمين بالطلاق قبل النسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة
تضاف اليها فعال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وقد قيل ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها هي ان يكون موضوعة في الشرع حكما
واليمين بالطلاق ليس كذلك فانه لا يكون من هذا القبيل
بهذا التفسير وعلة اسما وحكما كالبيع بشرط الخيار فان الملك
البيع علة للملك اسما لانه موضوع له شرعا لانه هو الموقع في ثبوت
الحكم وهو ثبوت الملك عقيب البيع فلما كان علة حكما اورد لفظ
الفقه في الاصل اذ ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان
يبيع الفاضل مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما وحكما لكن ليس

بعلة

بعلة حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك ولا يجاب المضاف
الى وقت كالاطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما وحكما لاقتضاء انا
الى زمان ما اضيف اليه وايضا بالزكوة قبل حولان الحول فانه علة اسما لانه وضع
لوجوب الزكوة وايضا اليها لوجوب بلا واسطة وحكما لانه موجب في
الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل
بالنصاب لا حكما لانه مؤخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعلة لا
هذا هو مثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له وايضا
يثبت فانه يوجد عنه لانه مؤخر فيه والمذاهب تجيل الاخر لاحتمال
ملك العين فانه يتوقف على اجازة المجاز وهي معدومة والمعدوم لا يملك
ان يكون علة للملك فلا يكون علة حكما بالاسباب وعلة لا يضاف الرابع
علة في حق الاسباب اي في حكمها وامر ادبي شبه بها لانه
بالاسباب تقرر الشرط الغريب فانه علة للملك واملك في الغريب علة
للعتق ليكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه
الا بواسطة العلة كان الشرط سببا ومن حيث ان الوجود لملك
وكان العتق علته وهي الملك مضافا اليه كان علة شبه الاسباب
ومرض الموت وهو علة اسما وحكما كمرض من المتبرعات فيما هو
الموت لكونه
الموت شبه اضافة الحكم اليه بمنزلة الشرط عن التصرف الفاسد
ة مرض الموت هو مرض الموت ولكن ليس بعلة حكما لتراخي الحكم اليه
انصال الموت بالمرض لان الموت غير المرض والمرض هو الاصل
الموت بالموت لان الموت غير المرض والمرض هو الاصل
يثبت به والتركيبة علة اسما وحكما عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح علة الحكم

فحوه

عبارة

عبارة الاجارة علة لملك المنفعة

لا ينفك عن معنى الشرط لكن الصيغة كقولها امرأة اذا تزوج طالق تفيد
فائدة بعض الشروط دلالة على وقوع الوصف في الكل فلان المتزوج دخل
على امرأة غير معينة فلما كانت نكرة والوصف للنكرة معتبر بالتعريف
به فصار دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي
طالق والوقوع ان وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة
وقال هذه المرأة اذا تزوجتها طالق او قال هذه المرأة طالق ما
صار دلالة اي لا يصير الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في
المعين لغو دلالة لتعريف وفي حصل التعريف بالاشارة فلا يحتاج
الى التعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه لغوا
في الاجنبية ويتعين في امرأته وفي حصل الشرط لا يصح الشرط بحكم الوصف
اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فلان فهذا
او قال ان تزوجت هذه المرأة فهذا كذا يقع الطلاق في الحالين
بالتزوج والرابعة من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل
العلامة وهي اللغة الامارة كالمنارة للطريق وفي الشرع ما
ذكره بقوله وهو ما يقوم الوجود اي وجود حكم من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة
اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وهو
كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والا
فان قلت الآن الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء وهو من
جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فالاحصان يستلزم الدور
قلت المراد من الاحصان في التعريف الجزء الاخير من السبعة المذكورة

مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا ثابتين فيها قال
ائمتنا شرط الاحصان ما خصوصا بشيئين الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فيهما شرط الاصلية للعقوبة
لا شرط الاحصان وما الخصوص والحرية شرط تكمل العقوبة
واما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا
تحقق لا يتوقف انعقاد موجبه للرجم على احصان يوجد
بعده فان الاحصان لو وجد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم
ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق يفضي
اليه فغير فضلا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا
عنه وجوده وكذا عبارة عن حال الزنا فيصير الزنا في تلك
الحالة موجبا للرجم فكان الزنا حينئذ وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض مشايخنا
مختار اكثر المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط
الرجل لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
وقولهم لم يتعلق به وجوب فمسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهود الزنا اذا رجعوا
اذا رجعوا بعد القضاء بالرجم لان الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقي بل هو شرط مجازي حتى اذا رجع شهود الاحصان بعد
الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم
لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لهذه العلة

ادراک و فہم مکلف ضلال مبین و کان ہذا العقل قبل الوحی فانہ قال
ادراک و فہم بقول الوحی او العقل لکن بالعقل ہی بنفسہ و کانوا معذورین
بما کانوا فی ضلال مبین و قالوا الاخر من عقوبۃ الوقف ان الوقف
عن الطلب ان طلب الایمان و فہم الایمان و الصنع العاقل خلق
بالایمان و من لم یبلغہ الدعوۃ اصلا و نشأ بحیث لم یسمع الجیل
عنہ اذا لم یعتقد ایمانا و لا کفرا کان من اہل النار بوجوب الایمان
بمجرد العقل و امانی الشرائع معذور من یقوم علیہ الحجۃ نحو عکس ہؤلاء
عند ابی حنیفۃ و علیہ مشائخ من اہل السنۃ قال الشیخ ابو منصور
فی الصنع العاقل انہ یجب علیہ معرفۃ اللہ و علوا احوالہم رفع عن
امتی القلم عن ثلث الحدیث فی الشرائع لکن ہذا العقل لو کان
یعقل لمعتزلۃ من حیث الظاہر الا انہم یجعلون نفس العقل حجۃ
و سئولا، یقولون بوجوب الشرع و العقل فقط فلا یجاب و التحقیق
ان الحق ظاہر النقل و ظاہر الروایۃ ما قالہ اصحابنا بالتحریم و فی الاسلام
و ذکر ما نص یقولہ و لکن نقول انہ لو بلغہ الدعوۃ ثم لم
مکلف بمجرد العقل فاذا لم یعتقد ایمانا و لا کفرا کان معذورا اذا
لم یضف مدۃ فیمکن فیہا من التامل و الاستدلال بان یبقی فی
شاہق الجبل و مات من ساعتہ و اذا اعانہ انتہا التحریم و
امہلہ لدرک العواقب لم یکن معذورا لان الامہال مدرک
مدۃ التامل بمنزلۃ دعوۃ الرسول فی حق تنبیہ الغافلین فان التفکر
لا یتحقق الحجۃ فلا یکون معذورا و ان لم تبلغہ الدعوۃ ان حجۃ
للہ علی کل احد الا ان لیس کل احد یجب علیہ ما قبل ان مدۃ لم تبلغہ ایام اجتہاد

بالمرند فانہ قبل ثلثۃ ایام لیس بمقبول لان ہذا النفرۃ یختلف
الاشخاص لان العقول متفاوتۃ فرب عاقل یتفکر فی زمان قلیل
مالا یہتدی غیرہ فیختلف مقدر حال الوقت اذ ہی العالم بمقدار ما
یحتاج کل شخص فیعفو عنہ قبل ادراکہ و عاقبہ بعد استیفاء ذلک و عند
الاشعریۃ ان عقل من الاعتقاد فی حکمہ او اعتقد الشرک لم تبلغہ
الدعوۃ کان معذورا لایمان بمعجزۃ عنہم ہو الشرع و دون العقل و من
قبل من لم تبلغہ الدعوۃ ممن لان کفرہم معفو عنہم و صاروا
کالصبیان فی الصغار و عندنا لم یعفو و ان کان قبل الدعوۃ
لان حفظتہم عن الایمان بعد ادراک مدۃ فالقتل لا یکون عفوا و کان
قتلہم مثل قتل نسا، اہل الحرب لا یعفو عن فلان بعد ایمان الصبی العاقل
عندہم لعدم ورود الشرع بہ یتمکنون بعقولہم و ما ذکرہ علیہ
صح تنبیہ رسولا فی الظاہر بقبل النقلۃ و فی النفس الجواب
النفی و کل الکفر و بقولنا الغلظ و عندنا بعض ایمان الصبی العاقل
و ان لم یکن مکلفا بہ ای بالایمان لان وجوب بالخطاب و ہو ساقط
عنہ لعفو عنہم و رفع القلم عن ثلثۃ عن حدیث فی کتب الحدیث و
الجواب عنہم بحمل ان یراد من خطاب النفی الخطاب الذی یتوی
فلا یرد نقض بحجۃ و الاصلیۃ نوعان اصلیۃ وجوب و اصلیۃ
لوجوب الحکم و ہی الشرعیۃ و علیہ و حی بناء الحکم علیہ ای
اہلیۃ نفس الوجوب بلا یخلف الا بعذر و ہو دنیویۃ صالحۃ و ہی
محل الوجوب و ہو نفس العقل المعہود فی الشرع عفی کل عہد
سابق و المراد بالنفس ما یشمل الصبی بقولنا و بالعہد السابق العہود

يكون صحوا والجنون منفيا فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد التجربة
وتكليف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في
الاغلب تحقيقا لاعتدال العقل يسيرا لدليل فوجب رفع الحكم
من ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يعقل والنائم حتى
يستيقظ والمراد بالعقل الخطاب فالخطاب انما يكون بعد الفهم
الاداء والاحكام منقسم في هذا الباب ان باب اسناد الاحكام
الاداء على الاهلية القاصرة لاستلزام الخ والاصل في الاحكام
هذه الاقسام على الترتيب بعد الحق الذي هو ان كل ما
لا يحتمل غيره ان غير الحس هذا الاداء الى العقل الاول والاداء
وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض والاداء على ما ذكره
افتخر الاسلام وقال يستتبع الاسلام فقد اصيب فيما يلزمه فاما ان
صلى واما جوعان الارث كمن اقر به الكفار ووقع الفرقة
بينه وبين امرأته المشركة يتضاف الكون ابنا في حكم ولا يصح
اسلامه لانه شرع عاجلا بلا لزوم اداء والدليل عليه انه لو اسلم
الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء
لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح لما بينا قبل البلوغ في حق
احكام الدنيا فصرت ابا عن الكافر ولا تابين منه امرأته المشركة
لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته وبعد البلوغ نفع
محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته
في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا

يجري

الامر بالفهم الخ

مطلب في بيت على رأس التوضئة

صحيح

يجري احكام المسلمين من الناقضين فرض صحة الاسلام وان كان يجري الاصل
غير ما ذكرنا ان الردة لا يجعل عفوا فيه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
ردته في احكام الدنيا والاخرة اغلظ فانا ولهذا تبين منه
امرأته ولا ترث من اقاربه المسلمين وعلى قول ابي يوسف لان العقل
ليس مع احكام عين الردة بل دون حكم الحرابة ولم يوضع منه قبل
البلوغ بل بخير بعد الاسلام ولكن ذلك حتى لو قتل او قتل قبل البلوغ
او بعده بلا خيار عليه شيء اما مر قتلا لعقل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء
وقال ابو يوسف الشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا
لانها ضرر محض واما حكمنا بصحته اباءه لانه نفع محض فان قيل
الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم
فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو
بين الامرين ان بين ان يكون صحيحا وان يكون فاسدا كالصوم
ونحوها كالصوم فانه يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات
دون بعض كما بعض والنفل فيصح الاداء بعد زوال الردة
ان شاء بعد اذا فرغ عنه لانه انما مر والتفويض اذا لم يجب
لا يجب القضاء وفي حرمة الاداء بلا لزوم شيء محض لانه يبتنى
اداءها فلا يتفرع عليه ذكر بعد البلوغ وما كان من غير صنع
الا ان كان نفع محضا كالقبول الهبة والصدقة وقبضها
بيع مباشرة ايا مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع في
العقار المحض وهو ما لا شوب فيه نفع في الحال كالطلاق والعتاق
والصدقة والقرض والوصية بمثل صلاقا ان فيها ازالة ملكه عن

نفع بعود الزوجة للامام ثم الامة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان
طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندنا لانه اذا اعتقت الامة
الى ايقاع الطلاق من الزوج الصغير كان صحيحا والطلاق واقع
فيه عندنا وصح اذا اختارت نفسها لانه مخير عليه السلام ابيه
فخير فاختار نفسه وبين امرأته كان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف
اذا عتقت الامة فاختارت نفسها وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند بعض
مشايخنا فصولنا ان الحكم ثابت في حقه عند الجماعة وفي الزوجة بينهما
ان بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من
غير صفوف الدفع بجامع فانه اذا كان رأيا كان نفعا والا كان
ضررا كان ضررا او نفعا كالاجارة على النكاح يملكه برأي الولي
لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار
ان قصور رأيه قد اندفع برأي الولي فتجري بالبالغ حتى ينفذ تصرفه
بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
وعندهما لا ينفذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه
صار كالبالغ فلهذا لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ عبارة الصبي بعد اذن الولي له وله بيع ابيه بغبن
فاحش من ولده فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الجرجاني
لانه شبيه بتصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على اجازة
الولي تحقيقا لشبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في منع
التهمة وهو التصرف مع الولد لاحتمال ان الولد اذن له لان البيع
ليحصل مقصودا لا للغبن الفاحش وسقطت عنده الشبهة مع

الاصل

طلاق صبي مراهق

اذا اعتقت امة مراهق للصبي
وهو تحته او عتق عليه كالاب

مع الاجنبي وفي رواية يجوز بما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي
رح منعقد على نفسه لانه عبارة حر عاقل لا يقع عبارته ان يعتبر
الغبن فيه كالبالغ لان البيع فائدة موكولة عنده فيهما لانه لا يجبر
بالسلام الى الابوين وكذا لا ينفذ بيع الولي مال الصبي لانه لا يكون له ولاية
فيها فلا يبيع بماله وبيعه وما لا يكون بحصيل كثيرة وليس بكثير
عبارته فيه كالمعتوه فان وبيعه بما لا يتغابن فيه معتبر عنده لان
نفع الحاصل بحصيل ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن
لانها انما يكون بعد الموت والعاجز عن الاعمال وعندنا وبيعه
باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء ما قبل البلوغ او بعده
لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بلا عوض مضافة الى ما بعد
الموت وهو لا يقدر ذلك واختيار احد الابوين صورة اذا
وقعت الفرقة بينه وبين الابوين وبينها والولد في حضانة الام
لانه سيأتي ان الام احق به ثم يخير الولد بينها اذا عقل ان
هو يميل الى احدهما ويكون عندها وعند الاخر يزورها
الاصح وفي رواية يخير اذا عقل ان هو يميل الى احدهما
منفعة بحت فصار كما لو اسلم احد الابوين وعند الشافعي
رح عبارة الصبي معتبرة في العبادات المحضة كالصلاة والصوم
والحج لانه اهل لها لكونه عاقلا مميزا وانما عجز عن اداء
الواجب لقصور في عقله وهو الصغر فيكمل بالولي كالمجنون
ولنا ان عبارته لا تعتبر في التصرفات المالية لقصور في عقله
لعدم الوقوف على حقيقة المعاني المبثوثة في تضاعيف
التصرفات وانما يقف على ذلك بكمال العقل وهو لا يحصل
الا بعد البلوغ وقال السمرقندي رح ما ذكرناه من الدليل
الشرع بالاجتهاد العبد فيه ولهذا نسب الى السماء ما لا صنع
عن قدرة العبد قطعا كالسماء والمكتسب لانه الذي صار
مخرجا عن قدرة العبد وهو المصطفى ذكر في العوارض مع ان ثابت

بخلاف الاختيار ع

فصل في حضانة الام

جزء مطلق الجناية كما في الكرماني من الميراث بل لعدم اهلية الارث فلا ارث للولد ولا للوالد
الترجمة والحكم بنافي اهلية الارث من المسلم اما الشرق فلان الولد
خلافة الملك والشرق بنافي الملك فلا يكون مملوكا فيقع ولاء على
الله للكافر فيرث ولا المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
ولانه مخل بالعقل بنقصان الافعال اختيارية ومنتفي العقل
ضعيف فيها او يسقط به كل العبادات المختلة للسقوط كالصلوة
والصوم ولا يسقط منه ضمان المتلفات ووجوب الكفارة والارث
ونفقة الاقارب كما لا يسقط من الصبي وكذا الطلاق والعتاق و
الجنون وما شبهها من الاعذار غير مشروع في حقه لكنه اي جنون اذا دام الشهر
الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة احترازا لانه اذا لم يستدام كان موجبا
للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زوال كالنوم والاغماء وادناه
اذا امتد شهرا لزوم الالام مقدرا بالحرج في القضاء له حول في
حد التكرار وحد الاصل ان في جنون العارض بان بلغ عاقلا ثم
جن وامافي جنون الاصلي بان بلغ مجنونا فقيل الصبا عند ابي يوسف
صح لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما فاته وعند محمد رح وهو احدى الروايتين
هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون
قبل البلوغ حصل وقت نقصان الزمان فالحق عليه بالضعف
الاصلي فكان اقرب الاصلتين فلا يكون الافاقة بعدم كالصبا واما الحاصل
بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء والحق عند ضعف العقل الكامل
بخلوق افاقة عارضة فيكون الافاقة بالعدم عند القضاء كالنوم والاغماء

وقد

وقد الاصل ان الصلوات ان يزيد على ست صلوات وليلة يكون ما بعتبار
الصلوات عند محمد رح فما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط
عنه القضاء وما بعتبار الساعات عند ابي حنيفة رح من قبل الزوال
ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من
حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم
يمتد الى وقت الصبح حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار
وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد بمجلس الكرة وهو
لم يكن ادناه يمكن ضبطه اعتبر ادناه وهو ان يستوعب الصلوات
وكيفية الوقت الاول وقت الصلوة يوم وليلة فوكيف يتحقق
به ضرورة في حد التكرار ووقت الصوم وقت ضرورة فاعتبر في الاصل
فيما في قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا لا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية ومن المشايخ من قال
انه لو كان مفيقا في اول الليل من رمضان فاصبح مجنونا ثم اسلم يجب
عليه القضاء وهو الاصح لان الليل لا يصام فيه فكانه
ابتدأ الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء و
في الزكوة لا بد من استدامة ملك النصاب باستغراق الحول وهو الاصح
لان الزكوة لا تتكرر فلا بد من ظاهر السنة الثانية والوجوب
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فاعتبر باكثر الحول
في الكفارة من اعتبار الكل لانها اخف بالسقوط والعقلة بعد
البلوغ وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام

العقلة

كل واحد بالنصف ولو بلى نصف عبده وبقي الملك له في النصف الآخر
بالاتفاق وكذا الاستسعاء عندهما اي لا يتجزأ حتى لو اعتق نصف
عبده موسر كله لقوله ﷺ من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس
للمعتق شريك للملك يلزم الآخر بدون الحكم لان الاعتاق اذا
كان متجزئا فالعتق ان تبت في الكل يلزم الآخر بدون الحكم واذا تعذر
بدون الاداء لم يكن ثابتا في الكل وتعذر العتق ان ثبت في بعض
دون الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله ازالة الملك وذلك متجزئا ما يقبل
الاسقاط بالرد او اثبات العتق حتى يتوقف ما لم يعلم لان نفوذ تصرف
المالك باعتبار ملكه دون امر الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على
حق الله تعالى وشرط البقاء الملك في المجبوة فاذا شرط الملك ثبوتا وزوالا
والمجبوة غير مملوكة فكان اعتاقه متصرفا في ازالة ملك العبد من
حيث انه مال متجزئا ازالة الملك يكون اسقاطا لا اعتاقا ويتوقف
زوال الرق فيتعقبه العتق لان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى
العبد عندي في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك
لا بدون الواسطة والرق يبقى في المالكية اعمال القيام المملوكية مالا فلا
ان يكون مالكا للمال لان المملوكية تستدعي العجز والمالكية تستدعي القدرة فلا
يجتمعان
يتحقق واحد فان قلت لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
يتناول ومالكا من حيث انه آدمي لاختلاف الجهة
قلت لا ذلك في المالكية من حيث انه آدمي بل من حيث ان يكون اعمال مالكا
للمال وذا لا يجوز لان اعمال المالك عند تناول اعمال المملوك لا يجوز ان يكون
المتناول اعمال واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون

ماهو مال مالكا مالا اذا لم يجز لمولاه ان يكون له جهة اخرى غير مالكيته وانما اذا
كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كان له جهة انه مالكية وجهة انه
وهي صلاحية مالكية مال والاول ان يتمسك عليه بالاجماع حتى ان
العبد والمكاتب تصح منهما ابي الاخذ بالشفعة وهي ان اخذ الذي
بواحدها واقدر فاذا للوطء وان اذن لهما المولى فذلك كالاول
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق فحقق المكاتب الذكر
ميان المدبر كذلك لانه تصار اضيع بمكاتبه طريقه بيد انهم
ذلك جواز الشرى فاقال الموجع بذكره ولا يصح منهما اي من
والمكاتب فحة الاسلام حتى لو وهب شيئا فقبض فقبلا وان كان باذن مولاه
لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد لانه فيه منع
البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما مالا فيما ملكت واما
المنافع فملك المولى كالملك رقبته تمامت لمنافع عاد ملكه
لان ملك الرقبة يتضمن ملك الصفات الاعتاكانت مضافة للمولى و
باذنه لا لاخر من ملكه وكان اداؤه حاصلا ما هو ملك مولاه بيع
عن الفرض خلاف سائر القرب من الصلوة والصوم لان القدرة
الى بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس بلازم بها اجماع وهذا
خلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان
الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا ومنافيه لاداء الظهر شرعا
من حيث كونه مالكا اذا اداه ما بجعة بمنافع مملوكة له فيجوز وهذا
العتق اذا ادى الى آخر استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض والاداء

مبتدء
بلكه
ن

واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موجبا بالاماتة الآن الموت
يحصل بمرور الايام وكل جزء من المرض موجب للاتلاف الا انه لا يحصل
المتفرق فاذا اسندت الى الموت فالموت مضاف اليها وهو الاكبر
صح لانه مرض فيما لا يتعلق به حق كريم ووارث فصار كالمتصل
انه صحيح هنا من الثلث الا صلية وهو ما لا يتعلق به حق وارث
حاجبا لا صلية كما لو كان لا يعرف بمثل ذلك المرض
ثم ينقض ان اتصل به الموت والا فلا وهذا اذا انقض بالموت
بالموت هذا متفرع على ما قلنا اذا انقض بالموت المتخلل
للموت فصار كالمتصل بالموت فمنع من المرض في حال
كالمتصل بالموت حتى لو برئ من ذلك المرض ثم مات
فيكون من الثلث لان المنع لا يثبت الا عند الموت وبعد
يجعل كان في حال غلبة الموت فكان في حكم المرض
والوارث على تقدير تهمتين كونه مجوزا لاعلى الامكان
يجعل كالمتعلق بالموت ابن كالمدبر كالاعتاق اذا
وقع في مرض يموت بان اعتق عبدا من ماله المستغرق فصار
وارث بان اعتق عبدا فقبضه بعد ذلك ثم مات
كما لو تبرع قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية
من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق في مرض موت
بان كان في حال وفاء بالدين او هو مخرج من الثلث
في حال العدم متعلق حق الغير بخلاف اعتاق المريض حيث
لان حق المرتهن في البدل دون الرقبة هذا اشارة

الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض
اذا كان قد اقتضى حق الغرماء والوارث موجود في اعتاق الاجنبي
فاذا اعتاق عبد مشغول برهن من غير اذن المرتهن فلو كان ما ذكرتم
والجواب ان ما قلنا ثابت بالاجماع وهو ما ذكرنا في اعتاق المريض
في بعض ما تعلق به حق الغريم او الوارث بخلاف الراهن
على البدل وهو الرقبة دون البدل
الاباق والمرض والنفاس وحالة ان الاصلية بوصف
والاصلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بها الصوم كما لا يسقط
الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفوت الشرط فوت الاداء
وقد جعلت الطهارة شرطا للصوم خلاف القياس اذ
الصوم يتأدى بالحدث والجنابة لكنا تيقنا بتأدية بهما لورود النص وهو
قوله عليه السلام في بعض الصوم والصلوة ايام اقرانا فان فيض
يكون النفاس لقضاء الصوم اذا استوعب النفاس كما في الصلوة فصار
في وقت الصوم من النوادر فلا يحكم عليه كما اذا استوعب
السلام عليه الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فان
الجنون يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون لعدم الاهلية اصلا فان القياس ان يسقط وان لا يجب
الا انا تركنا بالنص اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يجب ان يسقط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا خروج وحاله
بين الصوم وخلف الصلوة فلم يقض لما خرج الوقت فانه يقضي في الحاج
الذي يجامع خلف الصلوة وبين الركوة وبين العرفة

وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث ابدا لا يثبت حقا وبه
يؤمن فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة كما قلنا وهو ان
الغرض وذكر الثاني وذكر يرجع الى الورثة فان قلت الغرض على
هذا ينبغي ان لا يجوز بشيء الا القصاص لا بالعفو بالمال وليس كذلك لو
عفى الولي بطل القصاص والمال لا يحتمل التخيير فثبت اصل الحق
كذلك كولاية النكاح للاخوة فانها بادرا فانهم لا يتخيرون في المهر شيئا
للاخوات ولانه حق ثبت للميت فيورث كالدين ولانه الاشفاء
قلنا كثير العفو وانما يملك الكثير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال
العفو من الكل بان يجيء ان ميتا موجود للعفو لانه مندوب والامر يوجب
العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقال القصاص
موروث فثبت الخلاف نظرا الى ان بعض الورثة غائبا و
اقام الحاكم البينة على عفوه وحاكم يكن موروثا فلم يعف الغائب الى ان يحضر
البينة عند حضوره ولا يقضي لها بالقصاص قبل الاعادة بخلاف القاتل اذا
اقام الحاكم البينة على ان بعض الغائب قتل عمدا وعفى عما كان
موروثا لانها اقامت البينة على العفو القائم للحال اذ
انتصب خصما عن كافة ورثة الغائب لان اصل الورثة
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض فيها موروثا تابعا يقضي دون ماله منه
وينفذ وصاياه ما لم يرجع العفو او القصاص لانه اكمل من كل
وجه وكان الاصل ان يكتفي للميت بالتفويت صيانة الا انه
لا يصح الحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء
لهذا الحاجة والدية خلف عن القصاص لانه صالح للدفع حاجة الميت

فاثبتناه

فاثبتناه للميت بعد موته كما في سائر الحقوق فان قال كان ينبغي ان يجوز
في حق الشركة الطالبة ووجب القصاص للمزوج دون حق الدية على القصاص
ثابتا للورثة ابتداء انتهى وانتقالا اليهم من الميت فنقول القصاص
للمزوج عند جماعة الاصليين لان الزوجية تصلح سببا للارث
الا ترى ان الخنثى المزوجة يكون مثل المحبة بالغرابة فثبت لها
استحقاق القصاص كما ثبت لها استحقاق الارث فالمهر عندهم
وقال مالك لا يرث الزوج والمزوجة من الدية لان وجوبها بعد
الموت والزوجية تنقطع بالموت فلنا دون ان يسقط الحق
لهما بالعفو كما ان بموت امرأة اشيم من عفو زوجها وهو
قد ذهبت عائمة بالعفو له حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي في الدنيا
انواع ما يجب بالغير من العقوق مالية كالبيع وما يجب عليه
من العقوق وعفا عنها تلك من قبل بوساطة الطاعات وما
يليقها من عقاب بسبب معاصي المتصرف في العباد استطرد في
هذا الاصل حكم الاشياء الا ان الغير لما ثبت حكم الآخرة فيما تهم
من حيث التوسع للمزوج وكتب بهذا معطوف على قوله
اي العوارض سماوية وكسبية واوردها بكون الاشياء العدمية
حصولية ثم شرع في ذكرها فمن انواع سنة الاول
الجهل وهو جهل يقتضي العلم عند اصحابنا عادة فيقولون عادة
لان الآدمي لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم عادة وان كان
يجوز في العقل اذا جعل عدم العلم امرا وجوديا قال الشيخ والله
اعلم ان اكثر العلوم التي نحكم بها علوم عادية من جهة ان

ومن العوارض المزوجية

مثل ما ثبت الارث للزوج ثبت له
حق القصاص

مبحث الجهل

ولا ذ تعالى وقادر ح ا ز الة بالكتاب الله ح ضيل ترك الكتاب بالجهل واعتبار له
وهو انواع جهل بالحل لا يعذر فيه في الآخرة الجهل الكافر بعد وضوح الدليل
على وصانية الرسول وانقطاع رسالة الرسل ومن قال انكار هما مستند
انكار المحسوس فقد كابر العقل فجهل الكافر محذور يؤخذ به في الآخرة
لانه ترك ما يجب عليه من احكام الله تعالى فان الكافر الذي لم تبلغه الدعوة
وكذلك من نشأ بعيدا عن العلم بالاسلام وشرائعه جهل
صاحب الهوى يا صاحب البدعة في صفات الله جهل من انكر حشر الاجساد
واكثر كونه نوع فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل اهل المعتزلة بعذر
الشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر
ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه في حق الادلة القطعية وجهل الباغي
والخارج عن طاعة الامام الحق ظنا انه على الحق والامام على الباطل
متمكنا به لين ما سيد وان يكون لتاويل فيه يكون الحكم المنصوص وهو الا
عذرا في الآخرة لان الله تعالى اوجب على كل يكون الامام العادل على الحق
ح يتعين حال الحاجة اليه وهو فرض عين اذا لم يحصل له منعة الا ح يكون
الزامه بالدليل واجبا على الكفاية واذا الان له منعة ما بقيت الجماعة
بعدها لقوته كما لا يؤخذ احد بالحرب بعد الاسلام وجهل من خالف
في اجتهاد ولا كتاب يحمل متروك التسمية عمدا فيتبين ترك
ناسيا لانه خالف المعقول ح ولا نا كلوا اسم يذكر سهوا لتعليله والسنة
كالمعقول من اثبات الاولاد فان وجود الاصغار من وطء
وتنهض الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله ﷺ وهذا خالف الحديث المشهور وقوله ﷺ ايما

يكون

الحكم حشر الاجساد

امراة

امراة ولدت من سيدها الخ صحة من وثبوته وظهوره مثل
جواز القضاء بشاهد ويمين فانه خالف الحديث المشهور وهو
قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر والذي في الجهال موضع الاجتهاد
الصحيح ان في موضع يحتمل بلا جزم ذ صحيح بان لا يكون خالف الكتاب
او السنة او في موضع الشبهة ان في موضع يكون فيه اشتباه شيء
وفي تصوره اما هل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه ان النوع
الذي يقبل بسيط عذرا وشبهة دار يدرأ الحد والكفارة فالجهل
ايضا جهل مجتهد اذا القطع على ظن انها ابيحت بما قطع به فظن انه على
تغيير الاصل بعد ما لا يلزمه الكفارة فاذا صومها فانه يقطع الصوم
ولا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكر بعض مشايخ صوفي لكن قال
شيخ الاسلام والصوم يستقيم فيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولم يبلغه حرف تاويله وجب عليه الكفارة
لان الشبهة تحصل في غير موضعها فان احد الصوم يوصل الشبهة الى ما بعده
ولم يوجد ولما اذا استقبل فيها بعمد على فتواه فانه يفسد الصوم
ولا يفطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان
كان مخطئا وكذلك في هذا المثال يكون موضع الشبهة اذا جهل من زنى
بجارية والده على ظن انها تحل لان احدا لا يبيح ملك الاملاك
بين الآباء والابناء متصلة بتتبع احدهما بالآخر فصار بشبهة
في سقوط الحد بخلاف جارية امرأته فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل
لي يسقط الحد لان بين ملك الاملاك بين الزوجين متباينا عادة
والجهل في ذا الحكم بين مسلم نشأ بدار الحرب وانه ان جهل الحرم

يكون عذرا فيه لعموم البلوى وعدم امكان الاحتراز عنه وهو جميع الحالات الا ما استثنى
فقلنا وهما لان دار الحرب ليست محل اقامة الاحكام ولهذا لا يجب على المسلم
الذي اقام بها الا الايمان دون الصلوة حتى لو اسلم ثم لم يصل حتى خرج
ممكن من السؤال من الاسلام ولو ترك السؤال تفسد عامدا كان او ناسيا بخلاف
عذر الجهل بالحرمة لان الجهل بالحرمة في دار الحرب محال لتمكن كل احد من
العلم بحقيقة الحال لانه ربما كان لا يعلم ان الخمر حرام اذا علم انه يباع
بعد زمان وقيد بالشفعة لانه لا يمكن الاحتراز عن الجهل بالشفعة لان
الشفعة انما تثبت بعد البيع فلا يمكنه الاحتراز عنه قبل البيع بخلاف
الحكومة اذا التقت بغبن فاحش الخيار وان لم تعلم بالاغتبان لان
المولى قد يتسامح في الغبن اليسير لاجل الاضافة او بالخيار رجيعا اذا علمت
بالاغتبان ولم تفسخ لان الغبن الفاحش عادة لا يخفى على المغبون لانه
مجازفة الا فيما يتعذر الوقوف على حقيقته لاشتغال كثير من اهل الخبرة بالبيع
بعضهم اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح فيهما النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لما قلنا والدليل اذا
قد يستبد بالنكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم
يعذرا اما لو سكتا يكون رضا وبالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم
والمانع من العلم معلوم وهو جهل الوكيل والمأذون بالطلاق ان طلق
جاهلا بالحلف بالطلاق او بالحرمة يقع اذا علما بالوكالة والاذن وقبل
قبل ان يخبرا بهما لم يقع عند ابي حنيفة وعندهما يقع وكذا
بالعزل والحكم بالعزل قبل العلم بالحجر والعزل لم يقع عندهما خلافا
والمولى لان جهلهما عذر لهما اليس ان الوكيل والمولى قد يستبد ان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكر ان من الثلاثين العوارض

بعلم

المكتبة

المكتبة

السكر وهو ان كان من سماع الغناء ان حصل السكر من شرب
شيء مباح كشرب البذاء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب
المكرة الخمر بالفعل او بقطع العضو والمخمصة اذا شرب المضطر
الخمر ليعطش فانه لا يعذر فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات يعني فاكان السكر من هذه الشرور بطريق مباح لم تمنع
صحة الاقرار والجحد والشهادة ما لم تمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
اعلم ان شرب الاسلام والمسك وكثير من العلماء ذكروا ان البنج من جملة
المباح مطلقا وذكره قاضيخان في شرحه للجامع مع ما قلنا من انه حشيشة
ان الرجل اذا كان عالما بانه يشتهي البنج في العقل فاكل منكر يعذر
وعافه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من شربه لا يعذر اي
من شرب شيئا حراما كالخمر والمطبوخ اذا ذهب ثلثاه وطبخ فلا يتناول
الخطاب بالاجماع بدليل انه لو تناول لا تجوز الصلوة والتيمم كما
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصحو يكون تحقيقا اذا سكر ثم قاموا
الصلوة قلنا الحال شرط فيتصور تعلق الخطاب قبل اذا اجتمع فلا يحل
كذا وهو فاسد لان منافاة الخطاب بالحال ممنوعة فانه لا يجوز
وبدء الصلوة شرعا وبقيته عبادة في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير الردة عطف على قوله في الطلاق يعني
ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى
على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما هو يقوله والاقرار
بالجحود والخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان

بنجه افيون

الرجوع عن الاقرار بالحدود والخالصة تقع جايزة لو لا مكذبة له وقد
وجد دليل الرجوع وهو السكران لان السكران لا يثبت شيئا مما قال
فالحكم السكر فعاما الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في
سكره يحد اذا صحا اذا السكران في قوله فيما يتعلق بالحدود وقذف
لانه اقرار بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والعقود لان الرجوع
لا يصح فيها لوجود المكذب والهزل الثالث من العوارض
المكتسبة الهزل هو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما خرج
المصرح به وان يتراوى ما لم يوضع له ولا ما صح له اللفظ حقيقة
بعض الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ ما لم يكن اللفظ موضوعا
له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى بسبب لا استعارة ولا
ان في هذا التعريف قلوبا اذ الاحتراز منه ان يقال وهو ان يراد
بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن
المجاز وقولنا ايضا لان في قوله ولا ما صح ان كان معطوفا عما قبله
فما لم يوضع كان خلفا بان يقول وما لا يصح له وان كان معطوفا على
لم يوضع كان يشترط ان يقال ولا ما صح له فان قلت التعريف صادق
على اخلاق لغط المستهزئ على الكتاب ليس بموضوع له ولا يصح له استعارة
اجاب بانه ليس بهزل فقلت لم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى
لا يقيد وهذا هو المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ان يقصد
ان يراد باللفظ ما وضع له او ما صح له اللفظ استعارة وانما قلنا
اختيارا لقولهم ما هو هزل به واما ما يجري به لسان الصبي
ان يبشر فانه ما هو هزل به واختيارا للبشارة لان لفظ البشارة انما

هزل

هو عن رضا وهو اختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار
الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فما يبيع من جنان
جنان الشرط لكن البيع بمنع الرضا بحكم البيع ولا يمنع الرضا بنفس
البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يعدم البيع وخيار الشرط
لا يعدمه وشرط الهزل ان يكون مشروطا حالا
بيان هزل العاقل ان اتى بما يدل على العقد ولا يثبت بدلالة الحال
الا ترى انه لو ساوم في العقد بخلاف خيار الشرط لان عرضها من
البيع اذا لا يعتقد الناس فيكون بيعا وليس بيع في الحقيقة وهذا
لا فصل بذكره في العقد والتكلم به وان لم يكن كذلك ايضا ان تاتي
باطنه بخلاف ظاهره وهو الهزل ثم هذا لان التكلم انما يكون عن قصد
والظاهر انها سبق لسانه في الطلاق وبعد ما قال قد اراد الطلاق بالكلمة
كما هزل لان ما تبناه غير صالح لانشاء الطلاق حقيقة ووجوب
ان اصلية تجعل العبادة ولكن كان مشتبها لما مر فيما اذا قال لعبده
وقد اراد ان يعتقه ان لم اعتقك فانت حر فان الطلاق والعتاق
قوي فصار كالهزل بما يصل البيع من انعقد العقد فان
بخلاف العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفق البناء على
حال تبين العقد على ذلك لو ما لبيع بعد ثم فسخ العقد يشترط
وان تصحيح الطلاق لو كان ما لبيع بعد ثم فسخ العقد يشترط
لانه قد ذكر ان الهزل بخلاف خيار البيع الفاسد فان
الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار فيما جعل الفاسد
الهزل شرطا فيما ابدا وهو فوق ثبوت الملك

مطلب التلجئة

الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس في مصر
او بالضرب الذي لا خوف به على النفس او لا يخاف به تلف العضو
الاختيار وهو ان يقدم المكره على ما اكره عليه لاجل ابقاء نفسه
والوجه الثالث الاكراه بالقتل وهو ما يخاف تلف النفس او العضو
والاصل ان المكره اذا كان ملجأ بحيث يفوت الرضا والاختيار
محققة بحيث يغلب على ظنه ان المكره يحققه لو لم يفعل ما امر به
يثبت الاكراه عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله وعند زفر رحمه الله
لا يثبت الا اذا كان المكره سلطانا او من يخاف سطوته كاللص
وقطاع الطريق لان التهديد بالقتل انما يتحقق ممن يقدر على
القتل والقادر على القتل هو السلطان او من يخاف سطوته
وعندنا التهديد بالقتل من كل متغلب يتحقق لان الظاهر ان
كل متغلب يقدر على ما يتوعد به من القتل والقطع والضرب
الشديد لان الظاهر ان من يقدم على الظلم لا يتحاشى عن
شيء من ذلك وهذا لان الاكراه انما يثبت بخوف يمكن
معه الاقدام على ما توعد به والخوف بهذه الصفة يحصل
من كل متغلب ولا يحصل من السلطان وحده لان كثيرا من
الناس لا يبالون بالقتل والضرب الشديد والحبس الطويل
ويختارون ذلك على الاقدام على ما لا يحل شرعا وقد
يكون الرجل ذا بأس وشدة لا يخاف من السلطان ويخاف
من اللص وقاطع الطريق فيقدم على ما امر به لدفع
الشر عن نفسه وقد يكون بالعكس فلا معتبر بالسلطان
وغيره بل المعتبر ما ذكرنا وهو تحقق الخوف بفوات
النفس او العضو بالمعنى الذي بينا ولا فرق بين ان يكون
المكره واحدا او جماعة لان الاكراه يتحقق من الجماعة
كما يتحقق من الواحد وهذا لان الجماعة قد يكون لهم
من البطش ما لا يكون للواحد فيتحقق الخوف بفواته
منهم ما لا يتحقق بفوات الواحد ولا فرق بين ان يكون
المكره ممن يعرف بالعداوة او بالصداقة لان الصديق قد
يكره صديقه على ما يشق عليه لغرض له في ذلك
والعدو قد يكره عدوه على ما يسهل عليه لقصد
الاصلاح بينهما فلا عبرة بالعداوة والصداقة
واختلفوا في الاكراه بالحبس والقيد قال ابو حنيفة
رحمه الله ليس بشيء وقالا هو اكراه وهو قول
زفر رحمه الله وجه قولهما ان الحبس والقيد
يفوت الرضا والاختيار لان الانسان يصبر على القتل
لطلب الثواب ولا يصبر على الحبس والقيد لعدم
الثواب في الصبر عليهما ولهذا يصبر على الحبس
الطويل ولا يصبر على القتل ساعة ولابي حنيفة
رحمه الله ان الاكراه انما يتحقق بالالجاء
وهو ان يخاف تلف النفس او العضو والحبس
والقيد لا يوجبان ذلك لان الانسان قد يصبر عليهما
لطلب المال والجاه ولا يصبر على القتل لان
الصبر عليه لطلب الثواب لا يتصور لانه لا ثواب
مع الهلاك وقد يصبر عليه لطلب الثواب
وهو ان يكون ذا بأس وشدة فيأنف من
الاستسلام للقتل ويرجو الخلاص بالقتال
فيقدم عليه طلبا للثواب وهو الصحيح
من الجواب لان الصبر على القتل لطلب
الثواب ثابت حقيقة ولا يتصور ان يكون
الانسان مجبورا على ما لا يتصور منه
فعله حقيقة وانما يتصور منه فعله
حقيقة اذا كان له اختيار صحيح
وقد بينا ان الاختيار الصحيح
يفوت بالخوف من القتل
فأما الحبس والقيد
فلا يوجبان
ذلك

حلّ قتل صيد شهيد الحرم يكون نفسه بذلّ الاضرار دين
الله ولاقامة شعائره
ثم يعون الله ومن توفيقه في تحرير هذه الرسالة
الجليلة على يد خادم
من بيرم كتبه الفقير الى الله العلام بشير طلوع الشمس
في سنة ثمان والف
الهجرة مصلوة