شرح التنقيح
العلامة المولى الشهير أحمد بن كمال باشا زاده
الوزير الرومي

جمهورية سورية العربية
مكتبة الأسد
الوطنية

اسم المخطوطة: شرح التنقيح

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

الرقم: ٧/٩/٩٢
التاريخ:
تلفون: ٥٢٢٠٩٠٠

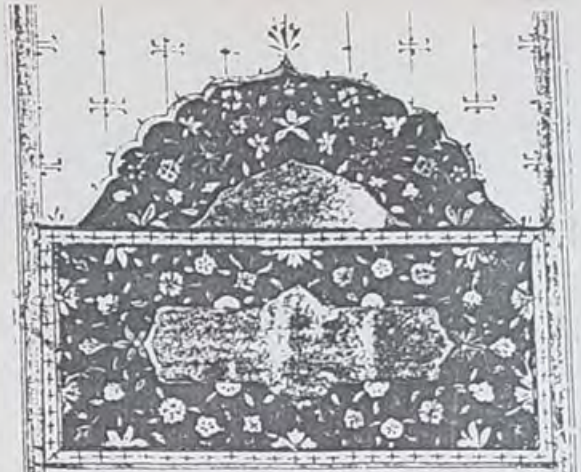
رقم المخطوطة: ١٥٣٦٢

رقم المصغر الفيلمي: ٨١٤٣

مكتبة الأسد
دمشق

التصنيف :

الورود :



الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق الى تحقيق
حقايق الكتاب ودقايق الابواب وارشدنا باثارة الطريق
الى [illegible] وحوجة الاقتباس من مشكوة
فاجتمع آراؤنا على تشييع بساط الاباحة والكراهة والحرام
واحكام الاحكام والتلويح بمآخذ الوجوب والندب للانام
لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام والصلوة على
رسوله المصطفى وصفيه المصطفى محمد الذي قوله
تعديل بنية ان الحجة والبرهان وفعله تقديم تحصيل
العدل والاحسان وعلى آله الابرار وصحبه الاخيار
الناقلين للاثار والاخبار فلا يخفى على ذوي البصاير
السليمة والاذهان المستقيمة ان كتاب التنقيح لبدء
سماء العرفان صدر الشريعة وهو للوصول الى الاصول

انوي الذريعة مع صغر حجمه كتاب جليل الشان جلي البرهان
بحر محيط بغرر دقايق كنز مغني اودع بعقود الدقايق
الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام ازاهير
النكات اللطيفة ففي كل لفظ منه روض من المعاني
وفي كل سطر منه عقد من الدرر فشرحته اثناء اشتغالي
بمحاورة الطلاب وحركت اثره غير هذا الكتاب شرحا يحتوي
على تحرير قواعده وتحرير معاقده ويفصل ابوابه ويحمد
ويزيل صعابه ويحل الفاظه ومعانيه ويبين مقاصده
ومبانيه فصدعت بصرح الحق حيث تحجب به الباطل واصلحت
مواقع طعن جرح فيه الجارح واشرت الى ما وقع فيه للمصنف
من السهو والتساهل وما عرض له من سرعة من الخطا للغفلة
او التقاعل واودعته فوايد ملتقطة من كتب لعلماء الاقدمين
وفرايد مقتبسة من مصنفات المتاخرين ولطايف
ابحاث سنح بها جواد نظري وغرايب اسرار بدعها قوة فكري
عن مخدرات حقايق من بدايع الزهان وابكارا فكار لم يتهاها انس
قبلي ولا جان مجتنبا عن التطويل المخل والايجاز المخل مراعيا
شرايط الاقتصاد متجافيا عن التقشف والعناد سايلا من الله
الوهاب الهام الحق والصواب ثم جعلته تحفة لحضرة السلطان
الاعظم وهدية لسدة الخاقان الافخم مالك رقاب الامم خليفة

صاحب الزمان مظهر اسرار الله يأمر بالعدل والاحسان
في الارض المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض حامي
بلاد اهل الايمان ماحي آثار الكفر والطغيان الذي سقى روض
الجهاد من حوض صابه فاخضرت بنباته الغرة وبعد ما اصفر فراي
جبل بني اصفر في مرآت سيفه الصيقل وضه الموت الاحمر وهو
السلطان الغازي ابو الفتوح والمغازي سلطان سليم شاه
بن سليمان سليم خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد
خان بن مراد خان بن سلطان محمد خان بن سلطان بايزيد
خان بن سلطان مراد خان بن سلطان ارخان بن سلطان عثمان
ابد الله تعالى لواء خلافته معقوداً بالسعود وربط الطناب
خيامه دولاً بالخلود وينادي عادا اهل الاسلام قاطبة في
القيام والعود والركوع والسجود والآن اوان الشروع في
المقصود والاستمداد من فيض الخير والجود فنقول ومن الله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق اصول الفقه اي هذا اصول الفقه
لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافي احتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل اي في اللغة ما ينبني عليه غيره حسياً
كان كابتناء السقف على الجدار او عقلياً كابتنا الحكم على الدليل
وتعريفه كما وقع في المحصول لما يحتاج اليه لا يطرد والتعريف
بالعام اذا كان لفظياً صحيح لكنه قبيح وكفى ذلك وجهاً للعدول



والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغائية لم يقل بالقابلية
لان الحاجة الى تصورها لا الى تعريفها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوديا كان او عدميا دون الحدود لان واحداً
منها لا يتبين اصلاً والفقه يعني في الاصطلاح معرفة
النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل
غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لانتباب
المقام لما استقف عليه باذن الله الكلام مالها وما عليها
اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب و
المكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فيشمل الواجب
والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام
ولا يحتاج الى اعتبار قيد زايد فيه بخلاف ما اذا فسرناها بتنفع به
النفس وتضرر به فانه لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع
ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضر الاجزي
وبين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب
ادراجاً للمباح في الثاني لا يخ عن تقشف وكذا تاويل النفع
بعدم العقاب ادراجاً له في الاول لا يخ عنه وكذا اذا فسرناها
بجوز لها وما يجب لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام
والمكروه كراهة تحريم خارجاً عن التعريف وتاويل الجواز بالاباحة
العام الشامل للواجب تعسف ظاهر ويزاد عملا لاخراج الكلام

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

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

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

فيها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة
في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما
معين بنحو واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والثلث
والكلب اما الاول فلان للحوادث لا تتناهي في وقت
من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط لجميع احكامها فيلزم
ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض الاخلاق في فطرته
قابل لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم حينئذ ان
يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا
واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل محمول
الكلية تحقيقا وتخمينا وبهما لا تستلزم بهما لتكلية الكسور المضافة
اليه لان منشأه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه
والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد تختلف
بالاختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع ما ظهر
من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي بها وانعقاد الاجماع
عليه بشرط كونها مدونة بل كفاية استنباط الاحكام الفروعية
المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل الاجماعية
الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في المسائل الاجتهادية
قياسية كانت او غير قياسية واما شرط ملكة استنباط هو ذ
عليها لانه ثمرة الفقاهة والمراد من صحة الاستنباط هو

ان يكون معروفا بشرايطه واما جواب ابن الحاجب عن السوال
المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ
لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير مردود
لا يقال بل المحدود وهو ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم
يحتاج اليه واراد تم من لفظ العلم غير بعيد للان للظاء يقع
في الاجتهاد لانه ثانيا في العلم المعتبر في الفقه ولا لان في الاحكام
ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالنص او بالاجماع
القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ رضي الله عنه
بل لان اباح مع كونه عالم الفقه او عالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد
دل عليه قوله لا ادري ما الذهر بقي بهنا شيء وهو ان وجوب
التعريف المذكور ان يكون الفاعل عن بعض ما ظهر من بزول الوحي من
الاحكام فقيها ولا وجه لما فيه من الفدح في فقاهة كثير
من الصحابة والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل
تقريره ان الفقه ظن فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه
بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لان بعظمه ما يحصل
بالقياس لان المختار المعروف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما
يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت
الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال بهذا انما يتشى على اصل المصوبة
لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد



الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله
فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا
والفقهاء الطلوعه اي اطلعوا الحكم على ما ثبت بالخطاب
مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على اللازم الثابت به ثم
انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب
يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله
والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به تعريف الحكم
واما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يترفع وهم الانتقاض
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول
مطلقة لان كل واحد منها ثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير
على السنة لانها في ذلك والقياس المتفرع عليها ثبت بها
التوصيف على ان تقوم على واحد من الاصول السابقة لانها
اصالة بالنسبة الى الفقه اذ العلم فيه مستنبط موارده
فالحكم الثابت به ثابت للحقيقة بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت اما
المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب
لانها من شرايع من قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة الربوا في الحص على حرمة الربوا في

الخطة الثانية بقولهم الخطة بالخط الحديث واما المستنبط
من الاجماع فكقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة ام امة التي
وطيها الثابتة بالاجماع لا بالنص لما ورد في انهمات النساء
بالشرط الوطيء ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار مضافه
التركيبي شرع في تعريفه باعتبار مضافه اللقبي فقال وعلم
اصول الفقه اما اذا اريد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب بعلم بمعنى
الادراك العلم بالقواعد التي القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل
بها اليه فخرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل الترتيب بقواعده
الى محافظ الحكم المستنبط ومدافعته لا الى استنباطه وايضا
سميتها بالذات انما هي بالقياس الى واحد منها فلا حاجة الى
الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة الى احتراز عن المبادي اللغوية
والكلامية بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند
الاطلاق ما هو القريب ومن وجوه الباء السببية بالذات والمراد
من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل الاقتراني الذي
يستدل بها على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم لانه حكم
دل على ثبوته القياس الصحيح ودل على ثبوت القياس الصحيح
فهو ثابت والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا
لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون
هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة في



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

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



هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم و
قد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى
واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه يطريق لا
هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم
لكنه وجد العكس الموصوف الى يعلم ان جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي بعظم بعد مبنى
الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور
واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا
يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دل
على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يجب في هذا العلم عن احوال
الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى بالبحث
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ذلك
بعضها متعلق بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
من حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع
محمولات مسائله سوا الاثبات والثبوت وما لنفع ودفع
في ذلك يجب فيه عن احوال الاولة المذكورة وما يتعلق بها
تفريع على ما تقدم اى اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة
وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب

الحمد لله رب العالمين

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

في مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في
عروض ما يبحث عنه كالكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحو وهذا القسم يقع اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد
يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة بنية خبر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كونه الصبي عبادة والثالث
ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان بعض ثبوت
الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالثاني
او ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى لا يتفاوت بتقدم الحكم
وهو ضعيف وهذا الاعتراض ادبي تبعه بعضهم فوقع على قول
فيبحث عن كذا وكذا الكتاب الجي تقاصد على قسمين وما تقدم
من المباحث خارج عنهما مع دخوله في الكتاب لعدم كونه من المقاصد
القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان
الركن الاول في الكتاب وهو المقروء ولم يقل وهو القرآن لان
المتبادر منه هو مجموع المنقول والمقروء انما هو الكتاب الذي هو
احد الادلة وسواسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم
المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا
او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به
عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا
احترز به عن القرآت الشاذة والمشهورة وقدره ابن الحاجب

توقيف القرآن بادكر بلزوم الدور غافلاً عن ان التوقيف في
الصاحف للعهد دون اللبس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه واعترض عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم للتوقف بمعرفة
السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة
عن البعض المترجم اوله واخره توقيفاً من الكلام المنزل ولا اختصاص
بالقرآن ينور واجابة اى ايجاد الكتاب وبادكم فيها السنة
فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتعريف في بآبين
في افادته المعنى وهذا لان افادته لحكم الشرعي موقوفة عليها
والثاني في افادته لحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر
والنهي المأخوذ من قول لما كان دليل لحكم القرآن والحديث
نظماً الاعلى المعنى قسم الدال بالنسبة لي المدلول اربع تقسيمات
انما قال نظماً دالاً دون لفظاً دالاً لان دائرة دلالة الاول اوسع
لاستمالها على الدلالة بخصوصيته في الكلام لابه ولا باجزائه دون
دائرة دلالة الثاني ولحكم الشرعي قد ينوط بها كلون الاب عصبة
مع الام المستفاد من قوله تع ووورثه ابواه فلام الثلث فان
قصر بيان الفرض على الام دل على ان قرينها عصبة وذلك ينتج الكلام
وسنفرغ لتحقيق هذا باذن الملك العلام ومشايخنا انما قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان النظم خصوصية
زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام



الراغب حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن قرآناً كما ان بالنظم
المخصوص صار الشعر شعراً والخطبة خطبة فالنظم صورة واللفظ
والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشئ واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والحلخال اختلفت احكامها واسماؤها باختلاف
صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة وما روي عن ابي ح
انه رخص في ترك النظم رخصة مرفقة في جواز الصلوة فليس مبناه
على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة
لجواز الصلوة على انه قد رجع عن القول المذكور باعتبار
الوضع للمعنى سواء كان شخصياً كوضع هو اللفظ او نوعياً
كوضع صيغة وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته
وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقياً كان او مجازياً
وخفائه ومراتبهما وانما جعلنا ذلك لانه منشاء الظهور والخفاء
قد يكون بكثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال
نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم
لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم
الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك
كالعين وضع للباصرة والشمس والذهب والا فمختص لا انه لم يجعل
بحثنا لعدم تعلق الغرض به اما كان ان وضع للواحد سواء كان

باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او الخصوص
كالعدد والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان
استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحققين فالعام
لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد
فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد
لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك مر حيث انه مشترك خرج من الحد بقولنا لكثير غير محصور
لا بقولنا بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل
وبقيد عدم الحصر اسما العدد وبقيد الاستغراق لجميع المذكر
ونحوه والجمع مذكر ونحوه كالجماعة في قولنا رأيت جماعة من
الرجال وبنا على راي من شرط الاستغراق في المنكر ونحوه وانما
لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الحق والمشكل
والمشترك والمجمل على ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسما
للمشترك وايضا لو لم لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على
حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل تمام قسم مستقلا
ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا انما
تقسيم اخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفته ايضا الاسم
الظاهر اراد به ما يتناول المهمل المنتظم للمهمل واسم الاشارة و
الموصول ان كان معناه عينا ما وضع له المشتق منه يعني مادته

وزن المشق بنية بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة
في مدلول الاول وبذلك يفارق الصفة اسم الآلة ونحو يصنع
والا فاذا اشير الى تعيين اي تعيين بمعناه بجوهر اللفظ لم يقل
ان شخص بمعناه لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد مع
الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم شخصي ان كان
المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا
فاسم جنس وعما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحارث و
معتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصنف واسم الجنس ان اريد به
المسمى وهو الماهية المعقدة بالوحدة الثابتة بلا قيد زائد على
المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وصفه للواحد النوعي
او بهم تقييدا واشتراكا كلها فعام او بعينها فمعين او منكرا فنكره لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكارة و
هو ما استعمل في الوجود دون نفس المسمى وكذلك الحال في المعرفة
او رد تعريفها الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء
لا بعينه والمعرف ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر
في التعيين وعدم ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة
بحاله الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع حتى لو قال
لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند السامع
ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ فصل الخاص حيث

هو خاص اى يقع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المغيرة
له كالقرينة الصارفة عن ارادة المجاز يوجب العلم بعد لولم يقل
يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد
القطع بالمعنى العام المعترف فيه انقطاع الاحتمال الناشى
عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعترف فيه انقطاع الاحتمال
مطلقا فى قوله تع ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر و
الحيض على الطهر كما قال الشافعى بل يحمل على الحيض كما قال ابو حنيفة
والا يكون الواجب يعنى فى العدة طهرين و بعضا ان احتسب
الطهر الذى طلق فيه فيبطل موجب الخاص وسوى الله ينقضان
بدليل ولما استقر ان جميع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر
اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك بيانها بقوله و بعض
الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك يعنى ان المراد من الطهر
ههنا مجموع ما بين الدمين لما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء
جزء ساعة من الثالث واللازم باطل للاجماع او ثلثة و بعضا ان
ان لم يجب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على من لم يقل
وتلك الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت حرورة جواب عن المعارضة
من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد
الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم
الثانى ليس بمحذور ح لان الزيادة ثم بطريق الضرورة لا بطريق



الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان
اللازم ثلثة الطهار و البعض اذ الضرورة ح لان الطهر بعد الثلثة
بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة من اللفظ و قوله تع فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كانتا على حال او بدونه فدل على شروعه الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بينه المصنف بقوله الفاء لفظ خاص
للتعقيب فموجبه ههنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اى وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما
هو مذهب الشافعى حيث لم يجعل الخلع طلاقا بائنا فى الحال فكما يبطل موجب
الخاص واما ان الخلع طلاق فليس مدلوع العمل بالخاص بل مدلوع
ان الزيادة على النصف مما اصاب فى عدم التقوم ههنا
وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
يعنى انه حقيقة فيه مجاز فى غيره فحيثما كلمجاز على الاشتراك فلا ينفك
الابتغاء وسوا الطلب بالعقد اى بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة
والمتعة لقوله تع غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا
يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال
اصلا ويجب المهر بنفس العقد خلافا لمالك فى المفوضة التى
نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر عنده اذا مات احدهما
وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تع فدعلمنا
ما فرضنا عليهم فحص فرض المهر اى تقديره بالشرع والعقد جر بمنع الزيادة

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

حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم
الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع مرة
او لتوقف البعض فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق العشرة
ولما استووا ان يقال انه للاستغراق فالكل اولوية تدارك
دفعه بقوله وانه يؤكد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى
المراد لا ما يقابل التاسيس لانه لا تناسب المقام كيف وفيه دلالة
على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج الى ذلك
ولقائل ان يقول في بيان القدر المشترك وهو البعض لا بعينه ليتعين
على التعاقد بحركلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما ذكر واما الحاجة اليه
فغير مسلم ولانه يذكر الجمع اراد به ما يعم اسم الجمع وجرد به الواحد
لم يتعرض لتعيين ان بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام التعريف

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

اجابة السكوتيا نهاعليا ده قال في الجمع بين الاختين وطيا بملك
يمين احداهما اي الاختين في الوطي المجموعتين في الوطي آية
وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة
مجتمعة كانت مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي قوله وان
تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت ح جواز
الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض
بين النصين ورجحان الحرم فخارج عن سبحتنا هذا ومنها ان ابن
مسعود ده جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تع والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها بوضع الحمل وذلك ان قوله تعالى
غير تقيض يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها [illegible] بالاجماع فاصرة الاحمال قاصرة التربص في
[illegible] الاتيان وسواء اذا توفي عنها زوجها وهي
[illegible] عام كالاقراء في سواد جنس العام دليل وشبهة فيجوز
تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور
بخبر الواحد والقياس يشيع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو
قطعي ما لم يخص للخاص اراد القطعي بالمعنى العام وقد مر بيانه فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص ده بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى

كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد
الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز اراده البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يقل
بالكلية لعدم المساعدة له في التقليل لان اكثر خطاباته عام والاحتمال
الغير الناشئ عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني في عرف العام
عن ده لولا جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في دلالته
لشيوع احتمال التخصيص فيه تقريره ان احتمال التخصيص مطلقا
لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال
التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة فان الخصص
اذا كان عقليا فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء
عما وراء الباقي وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص
مورث للشبهة في فيق الكلام الموصول وقليل ما هو فاحتمال الخصوص
بهذا كاحتمال المجاز في الخاص كما ان احتمال المجاز لا ينافي كون
الخاص قطعيا في دلالته كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام
قطعيا في دلالته فثبت المساواة بينهما ولا عبرة للتعدد في احتمال
المجاز جواب خل بقدر تقديره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمل
آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقدير الجواب لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالاة

المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي لم يحتمل معنى مجازي واحد بسيط و
الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى
الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد سد باب الاحتمال الذي لا
يبقى بعده احتمال المخصوص اصلا ناش عن دليل ولا غير جواب عن
تمسك مخالف آخر وسوا القائل بالتوقف ولذلك لم يصدر بادا
التوقع وتوخرط ولا وقع لجعل جوابا عن تمسك المخالف الاول كما
لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض
الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما
من السنة والاخر من الكتاب بشرط ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها
تنزل عن معارضة الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصوص بالاخر لكن لاستبعاد
الحال اقتضى ذلك كما يلزم الترجيح بلا مرجح فتثبت حكم التعارض و
قدر ما تناولا، واما القدر الذي تفرد العام تناوله لحكم ثابت
بلا معارضة وان علم كان متاخرا نسخ الخاص وان كان الخاص
متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان منفصلا المراد من
الوصل والفصل ما يجب الزمان بينهما في ذلك القدر اي في القدر
الذي تناولاه حتى يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلم يقل بالمساواة
بين العام والخاص في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على



اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام فصل قصر العام
على بعض ما يتناوله لا يخرج من ان يكون بيانا مستقلا اي بكلام غير تام
وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال او الشرط و
الصفة والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علما او
العلماء ان يجهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام لحكم جميع العلماء
فحين علق به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الباقي و
زاد البعض خاصا وسوى بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم
وليس فيه قصر للناس بل ابدال لم يخص منه ولذلك لم يلتفت
اليه المصاوبستقل اراد غير الكتابي ولم يذكر العبد اعتمادا
على ما تقدم ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عند المعتزلة
التخصيص المصطلح والقصر بالمراد في نسخ وسواء الكلام او غيره
وسواء الفعل نحو قوله كل ذي علم عليم خرجه ان الله مع خصوص
منه واما اخذ الكل شيء فهو على عمومه لان الشيء والخصوص
والمخصوص ليس من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع
على ما يأتي في باب المحكوم عليه واما الحس فاد بنسبة التخصيص اليه
توقف عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة نحو اوتيت
من كل شيء واما العرف فلم يكن واقعا على المعاند وهو الجزء
الباد واما العادة لا يأكل راس يقع على المعتاد فلا يحنث
بأكل راس العصفور والجراد واما كونه لبعض الافراد ناقصا فيكون

المخصوص

اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
لنقصان الملك فيه حيث لا يملك بدلا وسيجيء شكا وعدم وقوع
الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة لفقد النقصان ايضا للزوم
كما توهم وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتقدى به ويتبدا وتاوب
تصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء وفي غير المتعارف
اي بالقاصر هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان المخرج
معلوما لان الواضع وضعه للباقي لانه في عرض المنع بل لان
تناوله للباقي اما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم
لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور
حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المتصل اي من العام كلاما
او غيره مجاز اي اللفظ مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل
على البعض من حيث العصمة اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي من حيث انه تناول الباقي على ما يأتي
في فصل المجاز ان شاء الله تع وهو حجة فيه شبهة ولم يقولوا
اي عامة العلماء بين كونه اي التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب
الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء
نبه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل
حتى يوسم خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل
فيه شبهة كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص



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

معلوما وسقط المخصص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا
فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص
الا ترى ان الكلام للمخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالة توجب جهالة
المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه عكن
فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه اقرانه متعدد متساوية
في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا ثبت بعض منها
لاستحالة الرجح من غير مرجح قبض تزيع على ما تقدم كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي رحمه الله مطلقا سواء كان من الكتاب او من الحديث
خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكرنا من ان العام بعد التخصيص
يبقى حجة فيه شبهة سواء كان المخصص شبه الناسخ بصيغة الاستثناء
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه للشبه الاول
وايجابه للجهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام
المعمول به قبل التخصيص يقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول
بالشك بل يكون فيه شبهة توجب زوال اليقين وان كان معلوما
يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان النصوص
المستقلة تعليل وانما يقل لكونه الاول لان تمام بان يقال والاصل
فيما يتردد الاصل بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا شبهة
فيها لان حظ شبهه بالناسخ عدم التعليل لوجوده ومن جهة الجهالة



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

الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء
اللهم الا بعلم القدر المخصوص فطعيا وهنا مسائل نرجع بيانا
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يشبه الاستثناء
ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال للاستثناء
او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن المخالفة
المعروفة وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب مع
ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في
الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب فصار
البيع في الآخر بالحصة اي بحصة من الثمن المقابل بها ابتداء والبيع

[illegible] ليس بصحيح الجهالة وانما قال ابتداء لان البيع

[illegible] الذي من شبه النسخ او

[illegible] بيع وهن شبيه النسخ او

[illegible] شروط فاسد [illegible] صحيح

البيع بالشرط وما يشبه النسخ ما اذا باع عبدين بالف على
احدهما قبل التسليم بقي العقد في الآخر بحصته من الثمن وهذا
انما يشبه النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعد ما انعقد
فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الآخر وما يشبه التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح ان علم محل الخيار وعينه لان المبيع بالخيار يدخل

وضع من ضمير الاحتراز
ضمت الزاي وان شئت
كل ما عدا عن وفي الاصل
البيع في العبد والذكر
على تسمية الثمن على الصفقة
وعلى الاول على الصفة
وتفصيل الثمن

وفي النسخ واحدهما

الايجاب للحكم لا شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر بهما شبه الاستثناء حتى يفيد بالشرط الفاسد بخلاف الحر
والعبد اذا بين حصة كل منهما عند ابي حنيفة وهذا انما يشابه التخصيص
الذي شابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكم من حيث ان العبد الذي
فيه الخيار لما كان دخلا في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار
باعتبار الاول تبديلا قائما النسخ وباعتبار الثاني بيانا انه لم يدخل
قائما الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وعينه
يصح البيع والا فلا وهن السيد على اربعة اوجه لانه اما ان يكون
قبل القبض والثمن [illegible] سواء كما اذا باع هذا وذلك بالف على
[illegible] ان بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين
[illegible] بالعكس فرعاية شبه النسخ
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور
كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفيد رعاية شبه الاستثناء اعني كونه محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
قبول غير المبيع في الاولى ولمع جهالة الثمن والمبيع في الثانية ولمع
جهالة الاول في الثالثة ولمع جهالة الثاني في الرابعة فلرعاية

البيع

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



والمراد قلباهما اذ ما جعل الله تعالى لرجل قلبين ولنا اجماع اهل اللغة
على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم
الظاهر وذلك لان نقل في غير ضمير المتكلم وشركة الاثنين للثلثة في
الارث وكذا في الوصية بدلالة نص او اشارته لا بعبارة النص
المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع
في الارث والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق صيغ
الجمع على الاثنين فيهما واطلاق المغلوب على الاثنين مجاز على طريق
اطلاق اسم الكل على البعض جوابا عن تمسكه ثانيا ولا تمسك
لهم بقولهم عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع
في جمع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء
وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف ولا بنحو فعلنا لانه صيغة مشتركة
بين التثنية والجمع حين وضع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر
والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان
فيصح تخصيص الجمع بمعنى بالمستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة
وما في معناه كالرهط والقوم والثلثة والمودي الحنفي
عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وسواء الجمع الذي مر ابه الواحد
كالنساء في لا تزوج النساء الى الواحدة اي يصح تخصيص المؤدى
في معناه الى الواحد والطائفة كالمؤدى اي بمنزلته فيصح تخصيصها

لى الواحد دليل على ذلك حملها ابن عباس رضه على الواحد في قوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العموم
عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد
في الخارج وقرينة البعضية عطف على العهد ولا بد من انتفائها
ايضا في عمدة الاستدلال على ما تقف عليه اعلم ان اللام ما لا جامع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي اما الى نفس المعنى وهو
لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد وتسمى علم الشخص والاول
اما ان يقصد به المهية من حيث هي هي فهي لام الحقيقة وتسمى علم
الجنس واما ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وهي
اما ان توجد قرينة البعضية فيها فهي لام العهد الذهني وتسمى الكناية
في الاثبات او لا توجد فيها الخطابي يحمل على العموم والاستغراق
احترازا عن الترجيح بلا مرجح وتسمى لفظ كل مضافا الى النكرة وفي الكلام
الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق
والحقيقة من دوع تعريف الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف الجنس
والجنس لا فيه الا ان العموم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا ومن ثلثنا الاقسام ضاما احد العهدين الآخر
لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع هو المهية لان وضع الجمع للافراد
لا للمهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سياتي ولا
بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل ولتفاهم تعوله عليه



لام الايمة من قريش تمسك به ابو بكر رضه حين وقع
الاختلاف بعد الرسول عليه السلام وقال للانصار منا امير و
منكم امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء فيقض من افراد
مدلوله قالت ثايخنا هذا الجمع اى الجمع المعرف باللام مجاز عن
الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف اى قال والله لا اتزوج النساء
يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فح لا يحنث قط ويبر الواحد
قوله خطا اما الصدقات للفقراء الصدقات للفقراء اذ لا يمكن
صرفها الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج
النساء لان اليمين منا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج
جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه
من وجه اى لو كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية
بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولعدم
تحمل اى ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمل عليه
اولى وهذا يفيد قول في الاسلام لانا اذا بقضاء حق العهد
اصلا الى آخره وقد عرفت مما تقدم ان ذلك عند عدم العهد ونفاه
الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان علماؤنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام
للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا
لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض

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



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

قلت نعم الا ان التعويض للوحدة من التنوين لا من لفظ البقر فلا ينافي
اطلاقه و واحدهم عند السابع في الاخبار بحوراية رجلا فتعرضه
لتعدد الواحدة يفارق قرشية واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى
واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل
في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة
اى اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى واذا اعيدت
نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس رض
وابن مسعود رضي الله عنه في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر يسرين وسمر مرفوع الى النبي ص فلا وجه لما قيل والاتيح
انه تاكيد فان اقر بالف بعد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا
عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد الف
عند آخر او بالف عندهما والف عند القاضي فالملزم واحد اتفاقا
ذكره في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما لم يقيد
اتحاد المجلس لان بناءه على التوضيح وليس المقام تفصيل ما في المسئلة
من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي بينا صورة واحدة
احتياطا ان يقر عند شاهدين بالف منكرة ثم بالف معيدا بالصك والاخرى
عكس ما ذكر وموجب القاعدة المازدكرها ان يكون الواجب في الاولى
الف وفي الثانية الفين ولا روايتان في واحدة منهما وهي التي
نكرة ثم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال

اى عبيدي حر بكذا فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي حر بتة لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول منهم
على الترتيب والافالخيار للمولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى
عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند
الى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة
لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف الفاعل
فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من حيث النحو ولكن تقول
لا حاجة الى الفرق من حيث النحو لان مدار الامر على الفرق والفرق
من حيث واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والعرف
وقيل في الفرق ان اي لواحد منكر في الاولى ان لم يعتق واحد
يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من حيث ان عتق كل يتعلق
بضربة مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية تعين الواحد باختيار
المخاطب حربه لان الكلام لتعيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان
وتثبت الواحدة من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاول لعدم
التعدد في المفعول وفيه نظر ومنهم من فرق بالعقلاء وقد يستعمل
لغيرهم كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه استغنائية كانت
نحو في الدار او شرطية نحو من دخل داري سقيا فهو امن فان
قال من شاء من عبيدي يعتق فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة

حيث قال لم ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا
بكلمة العموم وحملا من على البيان ليشيع استعمال من الواحد على ما
بعد فرق في التبعيض كما في كل من هذا الخبر ولما الخ النقض بالمسئلة التي تقع
تدارك دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه مالم يوجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة الثانية فان الثنيا
الى ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض
راجع لبعضه اضافة فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في
الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر عن الآخر فكل
واحد بهذا الاعتبار بعض من الكل لان المخاطب اذا اشار الكل الى
الكل المجتمع فيه فليس شيئ اما اولا فلان المتيقن هو البعض الشامل
لما في ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية
على ما حققنا في بعض تعليقاتنا واما الثاني فلان المراد قد يكون الكل
المجموعي فلا يحمل البعض فاتى المتيقن واما ثالثا فلعدم تمشية
التقليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب الخ فيما اذا شاء الكل على الترتيب
والترتيب واما رابعا فلانه متمسك بلا نزاد في التعليق الاول و
بالاجماع في الوقوع في الكل فاتحه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير
ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يخص كما في قولنا مع من
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له للعقلاء عند الجمهور لما تختص



لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاريتين لم تعتق هذا
اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به
فتعتق واذا تعذر البعضية من جهة كما اذا مات قبل الولادة لا
تعتق غلاما بالعموم واذا قال طلقي نفسك ما شئت فطلقها
دونها عند وعندها ثلثا وقد قرر وجههما وتنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه اى لا يحتملان ان يقعا خاصين غلاما
شاء او اراد وان العموم على كما يجيء عبارة ودلالة فان اضيف كل الى
النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا
اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين وقولنا لم
كلم اصنع فان كلمة كل فيها لعموم الافراد قالوا عموم بعضي اذا
اضيف الى النكرة على سبيل الافراد فان قال كل من دخل من هذا الباب
اولا فله كذا فدخل عشرة تعلق الحق لكل واحد اذ في كل فرد قطع
النظر عن غيره فلكل منها اي من العشرة اول بالنسبة الى المتخلف المتأخر
دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق له الا في الكل
وللا في واحد منهم واما الفرق بان من دخل اولا عام على سبيل البدل
فاذا اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر ليلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتعذر الاول فيتجه عليه منع فرد اللغو لان في الكل
فائدة سد باب التخصيص لما تراه في حكم في العموم وفرعين وجميع

الاجماع

عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الخص اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفيل واحد وان دخلوا فرادى يستحق
الاول لان النص لان هذا التنفيل للتشجيع والحث على الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة
في ذلك اقوى واعلم نفيل فيصير شعارا الكل اذ يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال التكلم لابد من ارادتهما
حكاية
الفعل لانه لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة مخصوصة النبي عليه السلام
في الكعبة فيكون اى الفعل المحكي في معنى المشترك فتناول فان خرج
بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام
وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في فعل النبي
الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك
واحمد في الفريضة ونحو قضى بالسنة المجاز ليس من هذا القبيل
لانه نقيل الحديث بالمعنى جواب سؤال تقرر اذا لم تتم حكايات الفعل لا
يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالسنة المجاز الذي
لا يكون شريكا وتعين الجواب ظاهرا الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة
قضى صريحة في الحكاية والمجاز عام بمعنى انه روى على العموم والظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد
علم تحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصح ان يكون جوابا آخر
ولذكر لم ينقل ولان المجاز عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول



بعموم الفعل الحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة يستقل
او جها اما ان لا يكون مستقلا اى لا يكون مفيدا بدون اعتبار
السؤال او الحادثة نحو ليس علي عليك كذا فتقول بلى او كان علي عليك
كذا فتقول نعم او يكون مستقلا ويخرج جواب الجواب قطعا نحو نعم نجد
وذلي ما غير وجزم وظاهر مع احتمال الابتداء نحو تعالى تغدى فقال
ان تغديت فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء
مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب فحكى
الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء
عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعضهم تقبل قال في الوجيز
خصوص السبب لا يخصص العام في شرح خلافا للكرخي والجاني ويحمل
على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان
التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار
عليه ولان الصحابة هم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في
سؤال مخصوص وحوادث خاصة قوله عليه السلام حلق الحائض
الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآتيا الظهار واللعان
فرقنا في امرأتين حاصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان
المقيد يجري على تقييده فاذا ورد البيان للحكم فان اختلف الحكم لا يحمل
المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد موجبا لتقييد اي تقييد

المطلق بايجاب كل العبد ان كان موجبا وبنفيه ان كان منفيا بالد
كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالاسقاط كما في اعتق
رقبة طالما لكني رقبة كافرة فان نفي تمليكه الكافر يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان
اختلفا فان اختلف الحادثة كظهار اليمين وكفارة القتل لا
يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال بتنبا لانه اذا كان منفيا بطلب
المطلق عاما يخرج عن البحث وبعضهم اي بعض اصحاب الشافعي شرطوا
اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل حمل والا
فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله
ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عدا
عند الشافعي وذكر الحكم كما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
ثبت الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اختلف
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في
السبب ونحوه كما في اد واعن كل حر وعبد واد واعن كل حر وعبد من
المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد
النصين مطلقة وفي الاخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما
اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عندنا
لان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد



والمقيد ناطق بها فكان اولى لان السكوت عدم قلما لا يصار اليه
الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد في الحكم وليس في هذا الجواب قول بالموجب
كما يوهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في حد الزنا
صم شهرين وفي رواية حتى يصوم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق
لاستناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام متتابعات
فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة
الغير المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تع لا تسئلوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد ما دام عنه منفكا وصفا لان فيه تغليطا وسادة
وقد نهى بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن عباس رضي الله عنهما
ابهم الله ما ابهموه على ابهامه والمطلق منهم بالبنية الى المقيد علما
يحمل عليه وعامة الصحابة رضي الله عنهم لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في الربائب
في امهات النساء قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى
اي خالية عن قيد الدخول الثابت في الربائب فابهموها
اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التقييع المذكور
في قوله فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر الطلاق المطلق فالحكم
عام وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة

والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما نوع عن نفي مذهب من قال
بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب من قال بدشترط انتضاء القياس
بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تع
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة
وهو لالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكافر
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا كما ذكر عبد الخصم فكيف يعدي ولا بد في القياس
من كون المعدي حكما شرعيا لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء
الكافرة ضمنا لا انه يتعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في
القياس ندا دكم بقوله والعبد كعتيا الايمان في المثال المذكور انما
يدل على الاثبات اي اثبات الحكم وسوا الاجزاء في بنا لنا في المقيد
وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على
نفي الحكم في غيره فتعديته عن تعدية العدم وان كانت غيرنا اي ان كنتم
ان تعدية بغير تعدية العدم بفهوما فهي قصدا اي قصد تعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس
وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر بهبه ابطال الحكم شرعي وسوا اجزاء
غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو
قوله تع فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل
على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف

الدلالة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فانيا
جنسا من الفضة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في الحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق
ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد
الى المعهود وقيد الاثنا زيادة على قوله ع في خمس من الابل
السائمة زكوة اثنا نتين بقوله ع ليس في العوامل والحوامل والفحول
صدقة لا بقوله ع في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا
تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تع واشهدوا اذا اثنا يعلم
ثبت بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبإ الآية لا بقوله تع واشهدوا
ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة
فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا قياس مع وجود النص فان شرط
القياس ان لا يكون في المقيس نص وارد على الحكم المعدي لا ثبوتا ولا
نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه
بالقياس تقييد المطلق بالقياس ابتداء على انا نقول تقييد اي تقييد المطلق
نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اي تخصيص العام بيان لعدم دخول
المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في الحصول
وهو ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجوز ان يقيد المطلق
بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها

قصد به فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان
العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص ولا بد لبيل
قطعي في الخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس و
قد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما اخر فيه من تقييد كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل مانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة
يكون بقدر غلظ الجناية مسئلة حكم المشترك التأمل اطلق التأمل
ليشمل التأمل في المجاز من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما اشتوان يتأمل لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
تأمل فيما يحمل به ترجح احدهما على الآخر اذ كر باجراد مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على
اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا لانه يلزم ان لا
يكون حقيقة في احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا بل لانه يكون استعماله فيه على
انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض
خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل
على كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا ينافي
الوضع وعدم فيما ذكر والمجاز الاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم



المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع بل لان استعماله
في المعنيين مجازا وكلاهما مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا
بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة و
المجاز ولا مشترك للمخالف في قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي
بناء على ان الصلوة من الله تع الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لا
لان الفعل متعدد بتعدد الفاعل لانه ايضا غير جائز عندنا لان
الكلام في رد الاحتجاج بادعاء الاجماع على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك
التعدد بحسب المعنى لا يجب اللفظ فلا يخرجه عن البحث بل لجواز ان يكون
المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال
الخير وذلك في حقه تع بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار ومجازيا
كارادة الخير ولا باس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ
لا يلزم بان يكون من باب الاشتراك وضعا وبهذا القدر يكفي في
الجواب ومن بعدي عنه ونصدي للاستدلال على عدم الاشتراك
قائلا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تع وملائكته
في الصلوة على النبي ع م ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه
لو قيل ان الله تع يرحم النبي ع م والملائكة يستغفرون لربها ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد
معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب شططا وركب غلطا

بل ركيك

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

قال صاحب التوضيح
وهذا يجاب كان الطراب
وفي نقل كان الاصل الاتم
تبع في جميع نسخ

ز ح اخر له

ز ح اخر له

ز ح اخر له

فاندفع ما في التلويح
مسكه

الخطاب في الم تر خاص
بالخواص لا عام للعوام
ايضا فانهم ليسوا من اهل
الكلام



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

ز ح اخر له

صاحب التوضيح تبعا لصاحب التلويح
عن قدماء المعتزلة حيث قسموا
الاستعمال بصحة التجوز من
الجانبين والشهادة من الاضداد
للجانبين والمجاز من المجاز وعدم
على صحة السجود من الجماد
ان محكم الكتاب يأبى ذلك فتدبر
الاول والاكثار في نحو الكتاب
لان كون اكثر الكلام في شيء
زعمه فان نقض فبالاول والتتبع
وذلك نطق فيه الاول والتتبع
بالدلالة لا تقبل الانسخ لان عدم
التتبع لا يستلزم العدم
السماع عبر فيه عن الاكثار
فلا يناسب اللهم ما هم

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

قال ما توهمه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت الي زيد والامر قد خلع عليه فعظموه ايتها الرعايا ولا تمسك لهم ايضا في قوله تع الم تران الله يسجد له من في السموات والارض الا بناء على ان المراد من السجود المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه يشمل الكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التقليلين في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الرأس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس في الكل لان التغليب شائع واما الثاني فلان الكفار لا سيما التكبر منهم لا يحظ لهم الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقهم من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه يرد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام من ضيق الخطب كما لا يخفى على ارباب الفطن التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ فرد اكان او مركبا في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة سواء الخ ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الاشتياز بالجهتين وان استعمل فيما لم يوضع له لم يقل في غير لان المشترك ايضا استعمل في غير ما وضع له

وان صح ما ذكره بعض الفضلاء من ان الضمير في قوله تع ساجدين راجع الى الاصنام الا انه حسنا في الجملة بتنزيلها منزلة العقلاء

رد اصلا على التوضيح

رد آخر له

رد آخر له

فاندفع ما في الفتح

والخطاب في الم تر خاص بالخواص لان العوام ليسوا فاهمين لهذا الكلام

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

على صحة السجود من الجماد ونحوه
ان محل الكلام بعض التأمل
الاول ولا كلام في ان الناقل
الذي هو ما ان ثابت ما كان عليه
زعمه فان نقل الكلام الى الثاني
والذلك نطق قبل الاول حقيقة
بالبداهة لا يقال الانسب حقيقة
التسبيح لا يسجد لان عدم
السماع غير مخصوص بالكفار
فلا تناسب اللهم فافهم

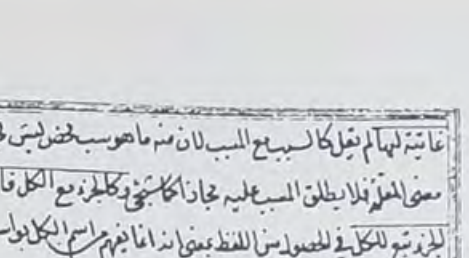
ولا في العرف المطلق باطلاقه فليس اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق
توقع على ما تقدم بعني لما كان المنقول ما هجر فيه المعنى الحقيقي لم يكن
اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان
اعتبار الاول اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى
المجازي بل لترجح اللفظ المنقول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

كانت او مجازا ان كانت في نفسه بحيث لا يستر من المراد والا فكناية
فالحقيقة التي لم تغلب ضرح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا
كناية والمجاز ان غلب ضرح والا فكناية هذا عند علماء الاصول
وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود
بل للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب
كطويل النجاد فان المقصد به الجاطول القامة لا الى طول النجاد الا
انه لا يصح كناية الا اذا كان لنجاد طويل لان شرط الكناية وسوائها
في الموضوع له لا يتحقق بدونه فهي لا بينا في ارادة الموضوع له مع قرينة
انها مستعملة فيه وهو مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود
منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له مع كل من
الحقيقة والمجاز لا تفرد وقد مر بنا ما يدل عليها لم يدل عليه تعريفهما لان ما مر
من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة او مجملة والاول من هذا القسم
الظاهر واما الثاني فكقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اقصد له
بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المقرع على الكناية كقولك تهوى بلدا
مبنوطتان وعادة الاخبار المستعملة في الانشاء وكل ما يحصل
من اقدام الطلب في الاخر من هذا القسم ثم ان المجاز حقيقة كان
او مجازا بحسب الوضع ينقسم الى عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى
فاعله لملابسة بينه بين الفعل كقولك الموحد ابنا الربيع البقل و
حقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كان

كقول الدهري انبت الربيع البقل وغيره يعتقد كقولك قال جاد زيد
وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية كسب في
الفعل الى فاعله عند التكلم فانه لا يدخل فيها ثانيا فتنبه فول الكاتب
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون يعتقد ايه بل يقول انها
كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فمن اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا
لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذ الا
بلفظ غيرها وضع له بالمعنى الحقيقي ان لم يكن بالفعل قبل زمان اعتبار
الحكم وسورزمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حالا لانشاء فمجاز
باعتبار ما كان او بعد فمجاز باعتبار ما يؤول ولا بد من اعتبار الحصول
بالفعل فيه ايضا وقابينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم
الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر وبالقوة فمجاز
بالقوة كالشاكر لحمار يقتات وكالخمر لعصاريق وان لم يحصل له
اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي لم يقبل الازدنة لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة
ولذكر يطلق احد الضدين على الآخر مجازا بها ينتقل الذهن
في الجملة من الوصفي اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة
بان لا يكون بينهما تعلق وسكتبة الا في اعتبار الذهن كما في اطلاق
البصير على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التهكمية

واما قصد المشاكلة فلانها فيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا
التغاول وهذا ظاهر اوخادجيته وح اما ان يكون احديما جزء الآخر
كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجميع للواحد او بالعكس كالرقبة
للعبد اولا اي لا يكون واحد منهما جزء الآخر وح اما ان لا يكون
المجازي صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية كما في اطلاق اسم المحل
على الحال او بالعكس واطلاق الغايط على قضاء الحاجة لتقسيم
اولان غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف
قضاء الحاجة في المكان المطمئن بينهما علاقة عرفية فنشأ على هذا
ينتقل الذهن من الغايط الى قضاء الحاجة واما السببية كما في اطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقولك نزع
وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم
الشرط على المشروط كقولك تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفته وسوى الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كاسد مرادا به لازمه وسوى شجاع
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق
على علاقة المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز
المرسل فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في كل
باحد الامرين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة

غائية لها لم يقل كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في
معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كالشفيع وكالجزء مع الكل فان
الجزء تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه فتحقق جهة الاصالة
في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان ولهذا
بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والانسان
فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع
الجزء الكل كالشفيع فانه يجوز انفكاك الشفيع عن الشفعة وكالمحل
على الكل كيف وقد وقع في قوله تع ثبت يدي ابي لهب وكالمحل
فان فيه جهة اصالة لحاجة الحال الى المحل والمحل اذا كان مقصودا
اي من الحال انما قيد به لان صاحب العكس موقوف عليه كالماء
والكون والمراد من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه ولا اختصاص
لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة باللغة بل يوجد في الاسباب
الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبرة عن علاقة
المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة تصلح علاقة للاستعارة
اي نظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرها ان بعض
التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال والاجارة
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح



استعارة احدهما للاخر وكما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات
فكذلك يشترط لها فيها والاذن البين للتصرفات الشرعية هو المصحح
الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم في الجملة من تقدمه
تصورها كالوصية والاذن فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالتبيئة
عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة في الحرة
لابد من هذا القيد لانها اذا كانت انما تثبت الهبة فانها وضعت
للملك الرقبة اي لعقد وضع لاحل لملك الرقبة والنكاح للملك
المتعة اي لعقد وضع لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب
لهذا اي للملك المتعة فاطلق بها وضع لما يترتب عليه السبب وهو
عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو
المراد من علاقة التسبيب هنا وهذا اي انعقاد النكاح بلفظ
الهبة عند الشافعي من خواص النبي عليه السلام لقوله تعالى
خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي
بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في
الحكم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن محل
الصواب قلنا دلالة على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح
بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عليه السلام ولا نزاع فيه انما
الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حوالة

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



على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق اسم السبب على السبب
عند ما شرع السبب للسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب
ذلك السبب كالبيع للملك فان غاية شرعية البيع الملك فان قال
نويع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريتك
فشراء متقرقا بحيث لم يتم الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم
ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا اشتريت
العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا عرفا وانما
الا اذا اعتق باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي
يعتق في الاول دون الثاني وقضاء فيما لاتخفيف فيه يعني اعتق
في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عتق بما قبله
وان عتق في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا لانه
اذا كان سببا محضا اي لا يكون شرعا لما سببه كالملك الرقبة
فان شرعيته ليست للملك البتة ولذلك يتحقق الاول دون الثاني
في العبد والاصهار من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من انه
اذا تعذر جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبار يجري المجاز بينهما
فانه قد ظهر منه انه اذا لم يتحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبار

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

في سبيل بخلاف الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف
الصادر عن المالك عند الاعتاق سببي اي ازالة الملك لا انها
بمعناه الشرعي واسناده اي اسناد العتق على معناه الشرعي
الى المالك مجازي لصدوره كسبيه وسواء ازالة الملك عنه فيكون
المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قولهم تمخ ينزع عنها لباسها بقي ههنا اشكال وسواء الاستعادة
اما يكون للمعنى اذ لا معنى لاستعادة اللفظ للفظ ولا مانع
عن استعارة لفظ الطلاق بمعنى ازالة ملك الرقبة لمكان بينهما
وبين معنى الطلاق وسواء ازالة القيد وهذا كاف في ثبوت المطلوب
اي مطلوب الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج
عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق
ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك
اقوى منه وزيل القوي اقوى من زيل الضعيف فلا يصح استعارة
هذا اي ازالة القيد لذلك اي لازالة الملك بل على العكس اذ
لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر وكذا
الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا
اذا بين المدة وعين جنس العمل وح لا فرق بين اضافتها
الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكرنا في الاسرار دون العكس
لان ملك الرقبة سبب فحص لملك المنفعة وعدم انعقادها به اي

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

فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس بقادح
لان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي جواب عن تمسك المخالف
القايل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة
لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة وباب للابن وبالعكس للسببية واللازمية اتفاقا
قوله المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند
ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف
في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في
مسيلة مس السماء وذلك انه اذا حلف قايلا والله لا امس
السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء
ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي عليه السلام فينعقد اليمين ويجب
الكفارة ولا يجب في مسيلة الكوز فانه لو حلف قايلا والله لا شربن
الماء الذي في هذا الكوز فانه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن واما
الخلاف في جهة الحقيقة والغرغرة فعندهما هي الحكم حتى شرط في المجاز
امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة الكلام
حسب الافادة سواء صح بقاء الحقيقي او لا فقوله هذا ابو لعذره
الاكبر منه سنا اراد به القدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ
ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة لان الاب

سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الا صفر
لنهما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي ولا بد
من امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا يكفي صحة فهمه من
اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة
ارادته متركيف، والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في
كلام الله تع وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال
لا على ارادته اذ لا جمع بينهما ايضا لان مراد المضحم يلزوم صحة
الارادة ولا حاجة له الى ارادته بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا
في رفع ما ذكره فافهم الاول واسمع ارادته علم ان المراد لازم
وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم
للبنوة وانما زاد، قوله وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا
حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء
من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء
لاستحضار المنادي وطلبا قباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه
فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه للحقيقي او المجازي بخلاف
الخبر فانه لتحقق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بناء حر لانه
اي لان لفظ الحر موضوع للعتق وهم لاسقاط الرق فيقوم عتقه
مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق
فان قيل ان هذا ابني من قبيل هذا زيد وهو ليس باستعارة عند

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

معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا مجرد
النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذا لم يثبت
ذلك فلا سبق لمعنى معنى مع وجود العتق اذا اوصى لموالي
لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان اولابنائه ولم يكن وبينهن ثم اوصى لبنيه دون
بني بنيه لما دخول بني البنين في قوله آمنن على اولادنا على رواية
الاستحسان فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامر
لحقن الدم فينبغي على الشبهات ولا يراد غير الحر بقولهم مستثنى الحر
فاجلوده لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطئ بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطئ وسو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس
باليد لانه المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي
وهو قول ابن مسعود رضي الله عنهما وجواز التيمم للجنب جعل بدليل الحدث
والحنث بالدخول حافيا ومتنعلا وراكبا في لا يصح قوله في الدار
فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وسو الدخول حافيا والمجازي
وسو الدخول متنعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن فصل عن هذا
وغم ان مبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة
في لا يدخل دار فلان تسبب الكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة

كانت دالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى
يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لغلمان ولا يكون هو ساكنا
فيها وهي تم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بشبهة
الملك حقيقة وغير المجاز حق يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا
الحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم تقدم زيد ليس
الجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وسو النهار والمجازي وسو الليل
بل بعموم المجاز لانه الضمير لليوم يذكر للنهار والوقت كقولهم
ومن يوليهم يومئذ دبره ولما احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا اتصل به فعل
ممتد سوما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت
العرس يوما فللنهار وبغير ممتد سوما لا يصح تقديره بمدة كالقتل
والدخول فانه لا يصح ان يقال قمت او دخلت يوما فللوقت
المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير ما يقتضي
كونه اي كون ظرف الزمان معيادا اي للفعل والمعيار ظرف
لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتداد الفعل امتداد المعيار
فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر و
ذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد
المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
النص المذكور وعدم اختصاص العلامة بالاول وكذا للحنث

ياكل الخطمي وما يتخذ منها عندنا اي عند ابي يوسف ومحمد في لا
ياكل من هذا الخطمي ليس له اي الجمع بين الحقيقة والمجاز بل لا يدري
ياكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفه
ومحمد فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس له
اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له يمين موجبه
لان النذر ايجاب للمباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
سمي تحريم النبوع م للحلال وسوماديم او العمل على نفي يمينا والمباح
اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال الخاص ان شراء القريب شراء
بصيغة تحريم يوجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر ودلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد
اذا اريد معناه الحقيقي يدل على الشجاعة التي هي لازم بطريق
الالتزام ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف
على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة كما توهم
والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة الاستعمال
في النذر جواب سؤال تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وانتم
تنوي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وانتم تنوون اما الجواب
بان اليمين تثبت بالارادة والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة



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

محل على الغور

عقلا لكونه للتخبير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون
دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز اولوية البعض الآخر والمنع هنا شرعا اولم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان ليس بمرفوع بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا يأكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا
البئر المنع في هذا الثلثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين حالية عن الفائدة لانها
في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يصح قد مر في
دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل عن عينها او استفاء او وضع
ووضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو ما يحتمله الكلام
والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه
منقولا عرفيا او شرعيا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف
عن حقيقته لكونها ممهورة شرعا وهو كالمهجورة عادة الى مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق



او الكل في الجزء بناء على عموم المجاز فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي غالبا في التفاهم والتفاهم على الاختلاف
بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة
فقد الى صيغة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعند ما المجاز اولى انما اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد
التعارف في المجاز للاتفاق على العمل بالمجاز عند عدم القيد
الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني في لا يأكل هذا الحنطة
يصرف الى اكل عينها عنده قال في المبسوط لانه عينها ناكولا عادة
فانها تفلى وتؤكل وبتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيئا
ايضا حبا والى اكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل

فرع قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله
لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها للمثلة سواء كانت اكبر سنا منه
اولا او مع وقوع النسب هذا لان التي يولد مثلها للمثلة اذا كانت
مجهولة النسب ينتفي ملكه عنها فحرم عليه اذا ثبت على افراده و
ان لم يثبت نسبها منه رجح بذلك في المبسوط هذه بنتي تعذر الحقيقي
في الاول ظاهرا واما في الثاني فلانه اما ان يثبت طلقها اي في
حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته معتبرة في حقها
فيثبت نسبها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت من
اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه

ولا ينتفي بمن اشهر منه وذا استعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع اقول من تكذيبه نفسه والنسب تما
يحقل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما نفي
المجازي فلان التحريم اللازم لاي لفوله عند ينتفي الثابت بدليل
لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له
تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس
من لوازمه اي من لوازم القول المذكور بل من مناقضاته فلا يصح
استعارته لم والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له
والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
[illegible] الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من
علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى
المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته اعالحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفضله وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالخفيق فيعدل الى
لفظ المجاز كالراهية لكونه عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية
اي بكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى
بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح لشجاع الاحدد العدد
دون الشجاع او سائر المحسنات البديعة من المقابلة والمطابقة و

والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت
بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هناك مجازا استعمل لمجانس
الشرك او معناه اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة الجحيف لرجل عالم او التحقير كاستعارة النبح
وسوالذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او التنفير
كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع
على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان
كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على
الشجاع من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة
وهذا دعوى بلا بينة او الاستظراف كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل
فوعر فرخ المواقع ليستطرف او تلطف الكلام اي اختصاص معناه
بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تلميحا او
تهكما او تغاليا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد هو
اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده
بتراكيب تختلف الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاخفاء
في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية التي
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلا
لات

العقلية الالفاظ المجاز بنية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة
في مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتأتى ذلك
ووقع الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة
شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من القرائن
التي تختص بمعنى المجاز او لفظه [illegible] ان الاستعادة
في الافعال والصفات المشتقة تجري بتبعيتها لانها تجري اولا
في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا اذا قيد
في نطقت الحال او المال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعاد النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة
بمعنى دالة وغير ذلك فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعادة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال
قد يجري الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي الاستعادة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيما اعتبر التشبيه الذي عليه
مدار الاستعادة اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعادة
ثم بتبعيته ذلك يجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر
عند عند تعيين معناه كاللام يستعان التعليل او الاختصاص سواء
وجد التعقيب كما انتبه للزيادة او لم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة
ثم بواسطتها يستعار اللام لترتب الولد والموت فانه شبه ترتب الموت

على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في الشبه
اللام الموضوعة للشبه به فجرت الاستعادة اولا في التعليل و
تبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل سوى بيان العلية للاباني
المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن
فكونه علة غائية كان في اعتبار الترتب على الفعل من حاق اللفظ
كونه معلولا وهذا ايضا واضح وسنا نذكر حروف تشبه الحاجة اليها
وتبتي حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا تمثلها حروف المعاني
وهذا لابنائها في انتظامها للظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف
اذ اللازم منه التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحروف [illegible]
الواو المطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في النسبة بالنقل
عن ائمة اللغة ما نقل باجماع النحاة لانها للمعية عند القراء وللترتيب
عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر
الزاهد وكسواء ورد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح
فيه الترتيب او المعاندة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي تجمع الا
المختلفين كالالف لجمع المتحدين بمعنى انها يدل على الف السنة يقوم
مقامها عند تعذرها فلا يخالفها في المدلول ولا دلالة في الاصل
على الترتيب او على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما

ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب لايجب الترتيب في الوضوء كما لايلزم
الزيادة على الكتاب من غيره ليصلح لذلك ووجوبه اي وجوب
الترتيب بالنسبة الى بين الصفا والمروة بقوله عم ابدؤا بما بدأ
الله به لانا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بايهما نبدأ دال على
ان الاية خلو عن الدلالة على الترتيب واما قلنا بالنسبة اليه لانا
بالنسبة اليه عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو كسائر الواجبات
بالنسبة وزعم البعض انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة رضي الله
وللمقارنة عندهما استدل لابي بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لغير المدخول بها وهذا
اي الزعم المذكور باطل اذ لايلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في
مورد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق المنع
ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط
اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله
وبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب ونحن
لذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ حينئذ تعلق الكل بالشرط دفعة
لوجود المغير في آخر الكلام وعندما الترتيب في الكلام لا في
صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها

لان ذلك عند وجود الشرط
ولا تقع فيه

ان دخلت الدار فانت طالق وقصد وجود الشرط بجميع الثلث كذا ههنا
لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
انما يتبدا اذا لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطلا بالاعتاق ولم
يقل بغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا
بل لحل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وحرف العطف اي قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب اي بجمع
الفصولي اخبرني بعقدين فاجاز هما سقط ابطل نكاح الثانية
وان اجازهما معا اي اجزت نكاحهما او حرف العطف اي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما فجعلتموه للقران
وان قال اعتق الى في مرضي موته هذا وهذا ولا وارث له غيره
سواهم وقيمتهم سواء فان اقرع قصدا اعتق من كل ثلثه وان سكت فما
بين كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه
لما اقرع بعتق الاول وسكت عتق كل خرج من الثلث لان المفروض
ان قيمتهم سواء ولما قال بعد ذا هذا وهذا وسكت فقد عطف على الاول
وموجبه ان يعتق النصف من كل منها لكن لا يمكن الرجوع عن الاول
ولما قال بعد ذا هذا وهذا موجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق
ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا فجعلتموه للقران اي
جعلتم حرف العطف فيما اذا اقرع متصلا بمنزلة قوله اعتقتهم اي لانه
لو لم يكن للقران بل لترتيب كان كسكوت فلنا

ولا مال لهم

اما الاول فلانه كما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا للتوقف النكاح
بل يبطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان اخره مغيرا لمبدئه الشرط و
الاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني فلان اجازة نكاح الثانية
يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل عتاق
الاخرين عتق مجانا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية في ثلثي قيمته
الا ان التغيير انما يؤخر اذا كان متصلا بحلان الاول فان اعتاق
الثانية من الاثنين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام
ونكاح الثانية من الاخيرين يغير نكاح الاولى فيتوقف فيه اول الكلام
قيل مرجع الحلان الى الاختلاف في الوضع فان في وضع مسئلة
الاثنين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على
الاخر وفي مسئلة الاخيرين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فتوقف
حق لو عكس الوضع لا نعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب
الشاذكوني ان لم تقع في وضع خبر لمبتداء او جزاء الشرط ونحو ذلك
انما قيد بواو الخ توجيه الشاذكوني في ذلك التعلق ففي قوله ان طالق
طلقنا وان طالق تطلق الثانية واحدة واما يجب بحي اي الشاذكوني
اذا اقتصر الآخر الى الاول فيشاركه اي يشاركه اخرا الكلام اول
فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان يمتنع



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

على الجزاء ليكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها جواب
سؤال مقدر تقديره ان موجبا ذكر من ان الشركة انما تثبت اذا
افتقرت الثانية ان لا تتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على
الجوع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في
قوة المفرد وحكم الافتقار لان مناسبتها الجزاء في كونهما اسميتين
وكون الاصل في العطف بالواو التشريك فرجح عطفها على الجزاء دون
يجعلها في قوة المفرد وحكم الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها
ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية
للاصل وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد
او حكما كما في الجملة التي لا صادف عن اعتبارها في قوة المفرد واما اذا
لم يكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون
في قوة المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة قالوا ويكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وعبدي حر تركب
طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط يعني ان قوله وعبدي حر تركب طالق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تركب طالق وان امكن حمله
على الوجهين لكن فيه صادفا عن اعتبارها في قوة المفرد فانظهاد
الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء وصادفا عن
العطف عليه اذ يكفي ان تقال وعبدي حر تركب وانما ذكرنا

انها شقدته عليه بحبه والمراد في قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب للملك وسواي الملك شرط
الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى
قوله فيعتقه وليس منا فعل اخر سوى الشراء قلت لما كان الملك في
الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع اعتاقا
حكميا من جهته فقوله فيعتقه فرع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب فحرر
جواب من قال ربما يعتد العبد بكذا انت حر بكون قبولا اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فانت حر
يخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب بنية حرية قبله ولو قال الخياط
ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقطعه فخاطه فاذا هو لا يكفيه يضمن
للخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه فقطعه بخلاف قوله اقطعه
وذلك لان الاذن بالقاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل
على العلل اي قد تجئ فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها
سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث في قوله
فان خبر الزاد التقوي وذلك لان ذكر السبب يقتضي ذكر المسبب الا ان المعلول
يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا منها لان افعاله غير معللة
بالاغراض والانتشار ليس علة غائية للانتشار الغوث ولا الامر بالتزود
لكون خير الزاد التقوي على ان المقصود من العلة انما يكون علة لعلتية
العلة لا للعلة نفسها فان قال ادا الى الفا فانت حرا واحرار فانت

انما تعمل بوجه ان ساقط
التفصيل الواقع في التوضيح
تكرير صاحب التوضيح
للاتي في الاول تامل

آمن يعتق ويأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني انك
آمن ولا يكون ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع
على ما بين في موضعه - للترتيب مع التراخي وسواي التراخي عندي
عند ابي حنيفة في الحكم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل
وسواء بينهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا
وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعندهما يتعلق جميعا ويتنجز بن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع
الثلث والا يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعندي في غير المدخول بها
ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت
طالق وسكت لما تران التراخي عندي في التكلم ايضا ويلغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير معد لدخول بها وان اخر تعلق الاول وقع الثاني
اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والترتيب
واذا قام الكثير مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال
صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبدا بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولهذا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه اذا ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء خرج الاول والثاني يقعان
في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت

الكوت ٤

الدار ولما كانت مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقان وتعلق
الثالث لوقوعه بالشرط وان اخر تعلق الاول وخر الباقي وهذا ظاهر
بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم السكوت عنه من غير تعرض لاثباته
او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه يصير نصا في نفي الاول واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي ولكونه
للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب
ثلثة آلاف لانه لا يمكن الاعراض عن الاول وابطال موجبه
بجعله في حكم السكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يقطع
قلنا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ومراده اي بالتدارك بكلمة
بل تبقى الافراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سبني
بل سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال لذلك اي
لقوله انت طالق واحدة بل ثنتين لتغير المدخول بها فانه كما قال
انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل
حتى يقع بقوله بل ثنتين فانح يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق
الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك
اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يمكن اي ليس في وسعه
ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقد شرط آخر في الكلام

الثاني على موجب قصده فانه لو لم يقدر لا تصل بواسطة وهو
خلاف المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة والاقران دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير الهذه المسئلة في وقوع
الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى
بالواو بدل بل فانه للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض عنه
وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطة تعذر وجود
الشرط بكون الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما
لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا
كما قلنا في حرف الواو لكن للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها
كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك وليست بعاطفة وان
وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تقم زيد لكن
عمرو وان دخلت في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا
فانه يتدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على محاطبته نهيه
او نهي وان دخلت في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات
مرجعه المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن
عمرو لم يجيء او لا نحو ما قام زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث

للاندراج على الاعراض عن الاول فاذا اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان
لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون رد الى المقر ويحتمل ان لا
يكون تكذيبا له بل يكون بناء العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو في الاول وهو الظاهر فعلى الثاني يصير بناء
تغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الانتباه لعمرو مع النفي عن زيد
لانتزاعيا عند لان النفي حينئذ يصير رد الاقرار ولا يثبت ما لكنه
عرو عجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له بدار بالبينة
ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي له
مني او وهبها لي بعد القضاء اي صدقه في الاقرار وكذبه في
انها لم تكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصلا استدراكا بالنفي
فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته
لزيد معا وعلى المقضي له القيمة اي قيمة الدار للمقضي عليه لان
تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذكر النفي فثبت
بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد لان
لازم الشيء الثابت شاع عند وعامه فيكون اي النفي المذكور حجة
عليه اي على الناني حيث يبطل به شهادة الشهود لكونه اقرارا
على نفسه لا على زيد لانه الاقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له
فيضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة الدار للمقضي عليه لانه اتلفها





بالاثبات فزيد تم ان اتسق الكلام عطف على تاول البحث اي
ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا
لما قبله او لا فان صلح لم تعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم
يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فقال القرض
لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب الواجب
اذ لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتجلا بالحمل على نفي السبب
مرتبط فاخرناه فقلنا انه نفي السبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا
قال زوجت الامة بغير اذن مولاها بانه فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيز بما تبين ينفسخ الكلام ويجعل لكن مبتدأ لانه نفي اجازة النكاح
عن اصله فلا يمكن اثباته بما تبين نعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيز بما تبين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح بين
ما بينان لا حد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما
او الاشياء قيل للشك في الاخبار ولانشائه يكون الكلام للاباحة
لانه اي لان الشك ايضا ينافي قصد افهامه وللتخيير في الانشاء
كاية الكفارة والمحتمل على ما نبهت عليه انفا انها لاحد الامرين
او للامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
الحال فقوله هذا حر او هذا عبدي انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء او يتبين على خلاف الاصلين ويكون هذا اي الاتفاق

او البيان المذكور ان انشاء حتى شرط صلاحية المحل اي حين
الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون
بيانا لظهورها للواقع فيجب عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال طرّ وعبدي هذا حر او هذا
واحد كان حرا لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا
يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في انهما
انشاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه
اخبار بالمجهول تعليلان يظهرهما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان الذي هو
تعبير احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار علمنا بهما فباعتبار
الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على
البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الخيار انما
يكون في الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله وكلمة هذا او هذا انتهى
تصرف صح فلهذا اي فلما تمر ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض
في كل انواع قطع الطريق بتوليتهم ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية على حسب المكاسب وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ



مال واخذ مال فقط بخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني
الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس
حتى يحدث توبته صرح به في الهداية على اند وردد البيان من الشارع
على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القطع ثم القتل وبين
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص
الصلب بهذا الحال بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاصها به بحيث
لا يجوز فيها غيره لان هذه الجنايات يحتمل الاتحاد من حيث انها
قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد منه
القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين لهذا اي ولاجل ان اولا
الشيخين قالا في هذا حرا وعبده ورابته لا يعتق الا بتعيين
لانه لما ضم اليه ما لا يصح العتق كانه قال لم ارد انت حرا ولا ولو
قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو
رح لما تعذر الحقيقة حمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء
ولو قال هذا حرا وهذا يعتق الثاني في الحال ذكر في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا او هذا ان فصل بين
الاول والاخر فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول او الحال
شمس الائمة في اصوله ان الحر المذكور اي حرا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر آخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا
يغيرها قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاد

وتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بغير فثبت التخييرين
الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حتم قوله
وهذا يكون عطفا على احدهما فوهم نشاؤه عدم الفهم لمعنى الغير
فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك لا ينافيه بل
يحققه لانه لولم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده
وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول وحده
او الاخيرين جميعا وهذا العدد كاف في التغيير المراد واذا تأمل
في النفي خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا الى
هذا ولا ذاكر لان اولا حد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد التعيينين
الخ يفيد عدم الشمول لانه اذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون
بنفي البعض لا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما حراما
في الشرع دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا
ولا ذاك فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل
ان كان للاجتماع تأثير في المنع كما اذا حلف لا يتزوج الا بنت
فلعدم



فلعدم الشمول فلا يحنث بتزوج احدهما لان هذا اليمين لمنع
فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فانه يحنث بكلام احدهما مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع
ومثله كثير وقد يكون للاباحة قد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس
الحسن او ابن سيرين ويلزمهما جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه
يلزم امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد اينما
بدا للمكلف الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في
الكلم احدا الا فلانا انه ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد
تستفاد لمعنى الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لا قتلنك او
منه تولد وكنت اذا غمرت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد
تستفاد لمعنى الى فينصب المضارع بعدها باضمار ان كقوله تو ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم ووضع للاستعانة في الموضعين التعيين
احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا دخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى ولا حنث وان دخل
الثانية او لا حتى للغاية جادة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى
راسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او احط الا انها
اذا كانت جادة لها معنيان اللي وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها
معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد عضبان
جواب الشرط محذوف اي انتهيت وقفت والا فمقدر من جنس ما تقدم نحو

والتمني فجاء بالوقف فنقض الغرض

اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كول منها اذا دخلت الاسماء
وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الاستداد والآخر الانتهاء
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب
من غير مراعاة استعارة لها بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء ثم نقل
مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام
عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع
قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي
حر ان انك حتى تقدني فاتاه فلم يقدم لم يحنث لان قوله حتى تقدني
لا يصلح للانتهاء بل موادعي الى الاتيان ويصلح سببا والعذاء جزاء
محمل عليه ولو قال حتى اتغذ عندك فللتعقيب من غير مراعاة لان
فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغذ عندك حتى
اذا تغدى من غير مراعاة جزء فيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية
للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية
وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر حروف الجر الباء
للالصاق نحو مسكت بزيد وامررت بزيد فالباء فيه صلة فيكون
لتكميل متعلقه فان قال لا يخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان آذن لا اذني يجب
لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة



الاستثناء ومتعذرة جزوه ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان آذن
الاذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فيكون
مجازا عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه
آخر وهو ان المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك صوت الجمل اي
وقت صوته فيكون التقدير لا خرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت يقينا
لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم
فان قال بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر يكون ثمنا
يثبت في الذمة حالا وان قال بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما
ويصير العبد رأس المال والكر سلما فيه فتراعى شرائطه من التأجيل
وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر
قبل القبض فانه يجوز التفرق قبله كما في سائر الاثمان والمعتبر في
الآلة قدرا يحصل المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت
الباء في المحل وهي مخصوصة بالآلة يكون تشبيها له بالآلة فلا يراد كله
الا اذا قام دليل على ارادته كما في آية التيمم فيبطل قضيته
التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى واسحوا برؤوسكم يستفاد من هذا
من الوضع واللغة كما نص عليه للاستعلاء ويراد به الوجوب لان
الحق سواء كان لله كالفرائض او للعبد كالديون والنفقة يعلوه ويركبه

معنى ويستعمل للشرط تخويفا يعنك على ان لا تشركن بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط يجعلها قمارا
فيكون على معنى الباء احتياطا لان اللزوم يناسب الاسقاط فاذا
قال بعت منك هذا العبد على الف فقبل بالف وكذا في الطلاق على مال
عندهما لانه معاوضة من جانبها وعند له الشرط عملا باصله لعدم التقدم
فان الطلاق يقبل الشرط ففي طلقتي ثلثا على الف فطلقها واحدة بحت
ثلثا الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط لا
تنقسم على اجزاء المشروط واما من تقدم في فصل العام انها للتعميم
والتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها
هذا والباقي راجعة اليها وقد تزيد لتأكيد العموم نحو ما جاءني من احد
لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على
الكل فان احتمله الصدر فبها والا وان امكن تعلقه بما دل عليه
الكلام فذاك نحو بعت الى شهر بثمن اجل الثمن فان البيع لا يحتمل
الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين
فصار كقوله بعته مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تأخير
صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التأخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التخيير والتأخير يقع عند صفي شهر حرفا للاجل الى لا





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

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

فان تابع او على استعادة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف
من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء
بالشيء يقتضي وجود احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق
الانطلاق بوجود الدخول لتستقاد نا فلا يقع في انت طالق
في مشيئة الله تقع على ما تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة
يصير للشرط ويقع في علم الله اي يقع بانت طالق في علم الله ولكن
لان التعليق بمشيئة الله تع صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف
التعليق بعلم الله والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن
تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى بخلاف مشيئة الله فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابع لها ومن عقل عن هذا السر قال ما
قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فلزم
المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعم اسماء الظروف مع
للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة مع واحدة
سواء كانت مدخولا بها او لا قبل للتقدم فيقع واحدة ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق
المذكور اولا لما وقع قبل التكلم بثنى محلا للثاني وثنتان لو
قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنة للاولى الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدرا كما في
في وسعه كما اذا قال انت طالق امس بجعل ايقاعا في الحال

فيفعان معا واجمع على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو قال
بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند زفر يقع ثلث
لفلان عندي الف درهم يكون وديعة لانه لا لزوم الا على الحفظ
لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف
دينا ثبت كذا في الهداية ان للشرط فقط
اي لا يعتبر بعد ظرفيته ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر
الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فان قال انت طالق
فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع
الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك وبه للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه
يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل
موصولا انت طالق انت طالق ثلثا واذا عند الكوفيين يجيء
للظرف نحو واذا يخاصمون ويذهب حادث وللشرط نحو واذا
نصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض
وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه ودخوله في امر كائن
او منتظر لا محالة فمتى للظرف كان عنده ولكن عندهما في قوله انت
طالق ثلثا اذا لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده
لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع بالشك ويقع كما سكت

عندهما لانه حقيقة في الظرف ولكن بالاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت
فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره لم يخرج الامر
من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على
اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك بين
بعضها ظهران قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلفا
لحكم لاختلاف الحال في السؤال عن الحال فان استقام فيها و
الا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلامه كيف يتفوق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيتفوق بقوله
انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق كمية تقبل التفويض
حتى يصير مجازا عن معنى انت حر بائنة كيف شئت بخلاف الطلاق
فانه له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا فيها
ولهذا يطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا
او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما
قيدنا لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل
فهي غير مدخول بها لا يشتد بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي
مدخول بها يكون التفويض اليها فان شاءت وافقه لما نواه
او نوته عنها اي عن نية الزوج بان لا يكون لها نية فذاك
والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها

لخالفته لبنونة وجعيته لانها تعارضها فتساقطا وبقي اصل الايقاع
كما اذا لم تشأ هذا عنده وعندما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا قلا
يقع شيء من انواع الطلاق مالم تشأ موافقة او منفردة لانه تفويض
اليها كل حال حق الزوجية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه
لا يكون بدون حال من الاحوال تعتدها ما هو من التصرفات الشرعية
كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها لحاله واصله سواء لان وقوعه
وجوده باوصافه فافتقرت معرفة بنونته الى معرفة وصفه والوصف
ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليقا للاصل
فصل في التصريح والكناية التصريح لا يحتاج الى النية ولا الى
ما تقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما ولا استثناء لان بنيت
ما تتدرج بالشبهة فلا يحتمل بالتفويض لانه نوع من الكناية بخلاف
انا بائن اذا قاله تفويضا بان المخاطب ان اعلم ان الواقع بكنايات
الطلاق مثل انت بائن وانت حرام بوابين عندنا وعند الشافعي
لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح
الطلاق رجعي فكذا بالكناية عندنا ان نوى اذا كان كناية يكون
الثابت بها كالثابت بصريح عندنا خلافا لهما في جواب كنايات الطلاق
لجاز لانها كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق
كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال
في تعليله لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به

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

باستبراء الرحم لتزوج زوجا فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا اثنت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا بائن
لعدم دلالته على البينونة ولم يصب فيه ايضا لا لانه يرد على قوله
يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المسبب مقصودا
منه وهذا ليس كذلك لانه ممنوع بان الشرط في اطلاق المسبب
على السبب هو اختصاصه بالسبب لتحقق الاتصال من جانبه كما صيل
الفضل بالارادة والحز بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه
كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى
الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق
والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن ابن يلزم الطلاق
بصفة البينونة التقسيم الثالث باعتبار ظهور المراد
وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما
ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يحصل فيه ظاهرا فاستاذ عن قسيمه مفهوما ووجودا وسكت
في سائر القسمين والاول اما ان يحتمل التخصيص او التاويل اي احد
اولا والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سيق لها ومن بينها
ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا

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

صيغة التكلف في اية الفعل دلت على المبالغة ولا دليل في اية الوصف
عليها او الفوائد من جهة الاستعارة نحو فواره من فضة لاستعداد الفوارة
لما يشبهها في الصفاء والتفيهم تجعلها من الفضة مع ان الفضة
لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والجمال وسواغ
المراد منه لفظ فضاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك
لتزاحم المعنى كالمشترك ولغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه
في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل فكان مجملا ثم ما يتبين التبيين الربوا في الاشياء الستة
خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر لكم في غير تلك الاشياء والمتشابه هو
ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى درکه اصلا كالمقطعات في اوائل السور
واليد والوجه ونحوهما وحكم المتشابه التوقف اي الكف عن الطلب
والتامل ليعرف المراد
والاطلاع على ان خفاءه لمزيد او نقصان والتامل التامل اي التكلف
والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله مرتاب العطف على غايرت
مختلفين والمجرور يقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون
شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج
الى نظر بعد الا وصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وردها
صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل اذا احتيج اليهما كما في الربوا
والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقة بناء على قراءة الوقف

على الا الله الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله وبه قال
لمن راى الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون
تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون
للكتاب في انزال المتشابهات على العقول الاول ابتلاء اما الراسخ في
العلم بالتوقف عن الطلب والتامل جواب دخل مقدر تقديره ظاهرا
يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية
الا وتكلم العلماء في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهم
ولم ينكر عليهم احد من اساطين تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم
وجوب التوقف في المتشابه لانا نقول عدم الانكار لم فان قراءة الوقف
على الا الله انكار من القائلين بتلك القراءة على الملا ولئن الا انه ربما
كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الاخر في الا
فتدبر والله الهادي الى الرشاد شبهة لما فيه في المقران بيانه
بدليل لا شبهة فيه بالطلب المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قبل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتاخير كما في قوله تع واسروا النجوى الذين ظلموا قالوا تقديره الذين
ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث والناسخ
او المعارض العقلي الاول مخصوص بالاشياء والثاني بالاجناس فالاول
عديم احدهما ولذلك عطفه بالواو وهي ظنية لان الوجوديات وجب

نقل اللغة والصرف النحو لعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما
العدديات وحي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء
وعدم الوجدان وغايته ما يفيد الظن واجيب بمنع ظنية الوجود ية
في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لفظا كمعنى الارض والسماء وعرفا
كلزوم نقل ضرب فعل ماض ونحو الرفع الفاعل ونصب المفعول ومنع
بناء العدديات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على
ارادة الاصل يغني عندي عن الاستقراء ويجوز ان يؤلف كلام من
المتواترات لغة وصرفا ونحوا مع ان القرائن ما يدل قطعا على المراد
فيكون قطعية الدلالة على المطلوب قبل من ادعى ان الشيء الفلاني
يفيد القطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فانها هو الاخص
السفسطة والعناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا بينا
افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو حزم العقل
باستناع اجتماعهم على الكذب اعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما
يقطع الاحتمال الناشي كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة باب باب البيان
لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القول لبيان التغيير و
عدم القبول والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القول لبيان
التبديل وعدم القبول لم اخر هنا الى معرفة ذينك البيانين تلو ذلك

ذيل القسم الثالث بباب البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء
الآتي ذكره في القسم الرابع ملتبسا بطريق الضرورة ناسب تقديم
بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة
وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وما يتعلق به اي بالمراد من
الكلام السابق وانما نزيد هذا التنظم التعريف ببيان التبديل
وصولها بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان
يكون من الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظام
استثناء المفصل بحلال اظهار المراد من الكلام او من اللازم
لكالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع
الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه
نسخ عندنا والاستثناء وصفيا كان او عرفيا والشرط والصفة
والغاية المدة التي دل عليها الغاية من نحوي الكلام بخلاف ما
دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن
الثاني اكد بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان التغيير يجوز بخبر الواحد في جوا
دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى به وان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تاخيره الا
اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او

وضعيا لان ما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان
فح لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف
بما لا يطاق لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا
لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخيره عن
بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ابضا وافقهم الكرخي
في غير المجمل قد سبه ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخيره
ببيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تع ثم ان علينا بيانه وذلك
ان تم نقض في الزاجي وعلى صريح في اللزوم ولا لزوم في غير بيان
التغيير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير للاتفاق
وفيه نظر لان اداة الزاجي لم تدخل على البيان بل على عبادة اللزوم
فلا بد من حرف الزاجي الى ما في الرتبة وبيانه التغيير بخبر الواحد
للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان اخر مع ان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة لانه دونه حيث كان
ظنيا فلا يعارض القطع فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب
ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي في
بيان تغيير عندنا لما تقدم ان العام عند دليل فيه شبهة يتعلل
الكل والبعض ببيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل
فيكون التخصيص تغييرا الموجبه ولا مفصولا اي لا يجوز بيان التغيير لا
موصولا من غير ضرورة فانه يكون لضرورة النفس او العال ونحوها



لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله ع فليكفر عن
يمينه وصح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب التكفير
الكفارة عينا اذ لم يكون اللازم احد الامرين الاستثناء والكفارة
بل قال فليتئن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا متنع الاستثناء
ونقل عن ابن عباس رض الله عنه روى عنه انه قال يصح الاستثناء
وان طال الزمان شهرا وانكرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان
ما قاله حاجزا لم يكن كقوله تع وقد بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزم التناقض لما فيه من اثبات
شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع في
التنزيل المنزه عن النقض فلا بد من توجيهه بان المجموع بصير كلاما
واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وسكتنا عن
ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت شيء بدليله ولو
انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم
المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيه
نظر اذ ح لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
لا يكفي والا لا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا
التخصيص اي لا يصح التخصيص ابضا الا موصولا خلافا للكرخي
بناء على ما تقدم ان بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عنده واعلم انه
لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما بتناوله بكلام مستقل

متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام بمنزلة الخاص او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه للاحتجاج للمخالف بقوله تع ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من جنس البقرة على سبيل البدل ثم بتبين متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله واهلكنا انها تعم النساء والاولاد ثم خص بعض ابنائه متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تع وما تعبدون من دون الله دخول ابن الزبعرى قد خصمك ورب الكعبة ايس اليهود عبد واعزير النصارى عبد والمسيح وبنو مليح عبد والملائكة عبد فقال صلعم بل هم عبد والشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه ولا للجواب من طرفنا صحابنا بان الاول نسخ للاطلاق لانه متاخر في حلقيته اخرى وذلك ان الخلاف فيما وبين ان في موضعين احدهما ما ترى بيانه والاخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكروا جوابا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان لا يتبع الكافر

لا يكون

لا يكون من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق له انه ايضا متاخر في غير محل الطلاق لما عرفت انا لا نتازع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب انما يطلب من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يناسب اهل اللغة فان المغايرة عندهم القرابة دون المشابهة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة لان ما لغير العقلاء لما تقرر على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوا وهم حقيقة على ما فصح عنه قوله بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقول تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لدفع ذهاب الوهم الى التناول البهم نظرا الى الظاهر واعلم انه لا فرق بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيانا تغييرا عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيانا تغييرا عندنا وموجبا ذهب اليه ان لا فرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لكونه مغيرا [illegible] من النبي تقول شبت النبي اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيما يعرف اهل النحو وان كان مجازا في التناسب اللغة فلا مانع عن تقسيمه اليهما وعن تقديم تعريف الجامع لهما وسوى ما دل على خلافه بالاغير الصفة

ونحوها الا ان المقصد هنا لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن
البيان واما ذكرنا في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الا
المشترك بينهما ومصيغته موضوعة لمنع بعض ما شاء ولم صدر الكلام عن
الدخول بحسب الاداة للفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف
لفظي فلا تاثير له الا في الاول في حكم اي في حكم صدر الكلام قولك بعتك
ما شئت ولم للاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالاجماع ونحوها
انما ذكره بادئ الفصل لان الشرط واحد من ادواته لا بعينه وبهذا
خرج سائر التخصيصات هذا اشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون
الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل
النحو واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي
وهو التعليق ظاهر استغفر على وجه هذا القيد ان شاء الله تعالى
قال في البدايع انه ليس بالاستثناء في الوضع بل بالتعليق الا انهم
تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى ولا تقولن
لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان يقولوا ان شاء الله تعالى
انتهى ولا يذهب عليك ان العرف اللغوي للاستثناء جامع لهذين
النوعين وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل
وهو النوع الاول لانه تكلم بالباقي بعد الثناء واستثناء تعطيل
وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير
منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق

داخل

داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي ابطال و
اعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام نحو الطلاق و
العتاق واما التي فعل القلب فلا تاثير فيها للاستثناء عند
ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يتوقف عليه فلذلك لا يقع
المعلق اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق ثلاثا ثم
بذلك عندهما من سائر ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل
حيث انه استثناء لا من حيث انه تعليق وذكر اي القسم الوضعي
بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه
لانه تغيير موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بيان
من وجه وتغيير من وجه لان النظر الى الملك على ما مر فيما تقدم
ولا تعرض فيه عن معنى الكلام لمن ويسمى ايضا تغييرا خص لبعض الكلام فقد
وهم ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر الى الذهن من
ان قوله له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المتثنى منه للمتثنى بحسب
الارادة بالعقل على ما بنيه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل
الكل وكان القوم قيدوهم على طرائق قددا فتفرقوا ايادي
سبا وذهبوا بددا او اختلفوا على ثلثة مذاهب اذ لا بد من
احد التغيرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة
واسند اليه فالتناقض ظاهر واندفاعه بان لا يراد العشرة

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

الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي
بحسب وضعه ومقتضى عبارته الا انه ثبت قرينة حيث ان الاستثناء
ح يكون في العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال له علي سبعة وفي
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جائني غير زيد وولد الا
لها على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى
الاول يكون الكلام دالا بنفسه على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم
الصدر منهما اي من التخصيص المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان
في ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة
ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له علي سبعة وجائني غير
زيد ولقائل ان يقول لم ان الاشارة الى ما ذكر يدل على حال
الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا لذلك
يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون
الآخر مسكوتا عنه ويقال فاه الى الاول والثالث الثاني في
انه ح يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى منه على
المذهب الثاني جملتين احديهما مشبه والاخرى منفية بطريق
العبارة لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم وقال ابن الحاجب
في رد الثالث انا لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي
من ثلثة الفاظ دل على ذلك الاستقراء ولان مركبا اعرب جزاءه
الاول وسوغ اضافة اغنا اعتبار ابن الحاجب هذا القيد لئلا يجيء

النقض على ابى عبد الله وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذا
المحذور وان وهذا ظاهر ومن تصدى الجواب عنه بان المراد بقولي
مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة فكانه
قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين في المعنى لا
الموافقة في اللفظ فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي
فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون الوضع
في الاول جزئيا فقد اتى شيئ عجاب اذ لا يخفى انه لا نفي بالمقصود
وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات حينئذ اي على تقدير
ان لا يكون للقول الاول وضع جزئي مستقلة في معانيها الافرادية
فان اريد في المثال المعهود عشرة واسند اليه فالتناقض وان
اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد سبعة
فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب المذهب الثالث على التاويل الذي
خرج قول بلا معنى لا يمكن ولا يعنى قيل هذا الذهب هو المشهور
من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد الدبوسي وفخر
الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء
الغير العددي الى المذهب الاول لعكم العرف وقد فهم هذا
من قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن فهم مما ذكروا في
كلهم التوجيه ان اثبات الا له بالاشارة ان مذهبهم هذا لانه
اي لان الاستثناء الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص



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

المخصص الذي لا عدم حكم في القدر المخصوص واما اعدام التكلم
الموجود اللازم على المذهب الاول والثالث فغير معقول لم تعلم فلا
لان دلالة على عدم الشيوع وسولا بناسب المقام وباجماعهم
ايجاع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس هذا مرجح
في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف بحكم الصدر
فيكون معارضا لما في حكم المسكوت عنه وبالاجماع المطلق الا تما ع
لان المراد ههنا الاجماع المعهود وسو اجماع المجتهدين على ان لا
اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الاثبات الالوهية لربنا و
نفيها عما سواه واما ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد
البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء نصفها
من نصفها وسو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم ح التن تعذر
الاستثناء النصف من الجارية تعين ان يراد بها النصف واخراج
من النصف تعين ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع
يتعين ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر
من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان
النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول
اي ما تناوله اللفظ وسو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء
عبارة عن منع بعض ما تناوله لصدر الكلام عن الدخول في حكم
وما يلزم من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ

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

اى بعميض حكم الصدر والثاني اخص من الاول فوجه المجاز ذكر
الخاص واراده العام اذ لا صحة له في بعض الصدر كقولنا تع وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقولنا تع ما كان لان
يقتل مؤمنا عمدا لانه كان لان يقتل خطاء لانه يوجب اذن
الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه
لان يكون قوله الا خطاء استثناء منقطعا كما قاله الشافعية فعا
للجمهور المذكور عن مذهبهم لانه اى لان قوله الا خطاء مفعول له
او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
المتصل لانه مرجوب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وينتقد
الجد قد جرى مثنى منه عام مناسب له في جنسه ونوعه واما الاحتجاج
على ابطاله اى على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
بان قولنا م لا صلوة الا بطهر كقولنا لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور
لعموم النكرة الموصوفة وسوا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد فقوله ان قوله لا صلوة سلب كلي عمني لا شئ من الصلوة
بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي
المعدولة المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير
جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء



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

من الصلوات اذ نقيض السلبا الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان
بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر للصانع يجب عرفا الترجيح
جواب عن الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم
الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الآلة فسيق الكلام لنفي الغير
ثم يلزم منه وجوده تبع اشارة على الذهب الاول لانه لما ذكر الآلة
ثم اخرج الله تعالى حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه ومردود على الذهب
الاخيرين لان وجود الآلة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي عينه
وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع
ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضا ان
الاشارة ان تنقلب عبارة اذ اسبق الكلام لاثبت بها اذ
الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا
لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تبع بطريق العبارة
على المذهب الاول فتامل [illegible] شرط الاستثناء ان يكون
المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير
السكوت عنه اى عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ
فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال
ابو يوسف لو قال كل بالحصوة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما
يجوز له الاقرار لانه قام مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا لانه اقر

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

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

كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم
ان الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في جملة
الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر
فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج
التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا
حكم فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا ونحوها غير ممنوع
عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر اولا ونظائره
في القرآن كثيرة منها قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف قبل نزول اية التحريم
داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان
يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه
كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم اخر وسواء غير مؤاخذ به
الاستثناء المتعارف سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او
نحو عبيدي احرار الا مالكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال سبيلنا هذا اذا كان بلفظ اي انما لا يصح استثناء
الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما
يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقد مر مسألة فان
استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم ويصح وان كان يساويه
في الوجود نحو نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة او

الا بسوء ولا نساء لسوء بين حتى لا يطلق واحد منهن وذلك
لان الاستثناء على ما مر تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا
لم يتوهم وراء المستثنى منه شئ لكون الكلام عبارة عند
اذا تعقب الاستثناء الجملة المعطوفة بعضها على بعض بالواو وكاية
فالظاهر ان يتصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما
قالوا الظاهر ولم يقل يتصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل
والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقربه
من الاستثناء متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجملة نظرا
الى حكمها دليل آخر تقريره ان ذهب الى انقطاع يصير بمنزلة حائل بين المستثنى منه
كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان
الضرورة اطلقها لتتم الضرورة التي هي سبب عدم استقلال الاستثناء
والتوهم سبب توقف صدر الكلام ومن قصرها على احديهما فقد
قصر تبعا دفع بالانصراف الى الواحد وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق
فلا وجه للتخاوز الى غيرها ولما استقر ان يقال الواو للعطف
والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله
ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم نعم الاستثناء اولى بعينه ان العطف
لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام



لاحكم لد اولى وصرفه اي حرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة
كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية خبر في غاية البعد
تتزايد بعد اثبات المطلوب على وجه كلي الى صورة خرشية وقع فيها
الجد الوكيد العقل والفصال لان الاولين منها ورد ناعلى سبيل
الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا
لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجود العقوبة التي تندرئ
بالشبهة وهي قائمة ههنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما
يكون حسبة ووجه الدفع انهم قصدوا بهتك ستر العفة بلا قائل
حيث جزموا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف
بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى يتعلل بعد
التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو لانه
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف
وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث
مستأنفا لانه بطريق الاخبار وعرفنا الاستثناء اليه والشافعي
لما قبل الشهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القبول بتعلق الاستثناء بالاخيرين
وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا
عن التائب على ما هو الاصل عنده من حرف الاستثناء الى الكل لا يقال

امام يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد
لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة للاجماع
العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وعرض الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل سوطاهر يعود اليه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصطلاح
الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط
الجلد ايضا فيصح عرض الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة
ايلام كالضرب بل سواشد في كونه زاجرا للعود والوجه الذي يقبل
شهادة من الجلد للقذف فعلم ان ما يناسب الحد والمعهود من قولهم
ولا تقبلوا وجوب الرد وسوفعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا
خروج حرمته فعلم مما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر
كالجلد علم ان حق العبد ايضا قام دليلا على ان الجلد لا يسقط بالتوبة
دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم
ان الاصلاح طلب العفو ولا يسقط الجلد بطلب المعفو بل بالعفو
وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا
الاصلاح فعل القاذف فلم يصح عرض الاستثناء الى الكل ومن اقام
وبياة التغيير الشرط اما انه بياة فلان غير الصيغة عن ان يصير
ايقاعا وثبت موجبها واما انه بياة فلان الكلام كان يحتمل عدم
الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالملفوظ فراخي الحكم كالبيع

بالخيار و بالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الا
يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع
البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قد مر ان كلمة على تستعمل
في الشرط يقع على النصف بجميعه فكانه يدخل في البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه شرط لا
يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع حتى
من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط
من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع

في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول
موقتا في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيانا لانتهاء
الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع به بقاء
ما كان الاصل ابقاؤه فنتبع بيان التبديل والكلام ههنا في
تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وسوان ورد دليل
شرعي متراخيا اعتبر واهذا القيد للاحتراز عن التخصيص فيه ان التخصيص
في المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه فينتقض
التعريف بهذا من التخصيص عن دليل شرعي متضمنا خلا ان حكمه
المراد من المخالفة والمنافات لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وسوجائز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرايع خلافا لليهود

من اليهود وقع خلافا للباقي يسلم الاصفهاني والظاهر انه
يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق للادلة على البقاء
وترتفع حكمة برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن يثبت
هذا غير مسلم فان الوارد في انساخ الزايد على الصلوات الخمس
خبر الواحد فلا يثبت الكتاب وقوع النسخ اسلاما واما التوجيه
بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد ﷺ
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون
ناسخا فغير موجه لانا ان اريد التوقيت بالنظر الى الشارع فلا
نعقل في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت
بالنظر الى المكلف فدعوى في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل
الذي ذكر قاصر اذ لا بشارة في التوراة بشرع عيسى ﷺ وقد نسخ
بعض احكام التوراة على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب
الاول ثبوت حكمه في الآتي ايضا لان المطلق موجبه العمل في الحال
والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود السبب
على اختلاف الاصليين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب
ولا يقع بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى
تعللا فهم يقولون جمهور اليهود في انهم لا يشاركون للجواز وتحيلوت
الانكار شريعة موسى ﷺ بخلاف الجمهور واذ جاء ان موسى ﷺ قال

ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم
بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات
والارض زاعمين انه مكتوب في التوراة فليس فيما ذكر لعدم دلالته
عليه بل في العطف في رسالة بنيامين قالوا من اجل العمل في السبت
لا يجوز تصديقه وقد رجح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنها
بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت نصر عدد يكون اخباره تواترا
والوثوق على كتابهم لما وقع فيه التحريف واخلال النسخ بنواقض
الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه بعينه في زمان واحد لان كون النسخ تبديل يقتضي
تناول موجب المنسوخ زمان ورود الناسخ وهذا تكليف
بالمحال وبانه يلزم البدا والجهل بالعواقب لانه اذا كان النسخ لحكمة
لامتناع البعث على الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة
الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذور ان المذكور اوجب
عن الاول عنع اللزوم ان اعني رعاية الزمان لما عرفت انه بيان
لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الامر وضع بطلان اللازم ان لم يجز
تبدل ولا تمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة بذبح ابراهيم عم
جواب عن سؤال فقد جرى ان ابراهيم عم امر بذبح ولده ثم انسخ
ذلك بالنهي عند مع قيام الامر بدحتى وجب ذبح الشاة والفداء اسم
لما يقوم مقام الشيء في قول ما يتوصل اليه من المأكوله ولو كان الامر

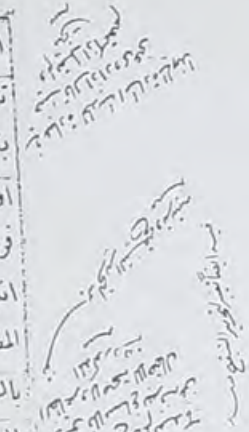
بالذبح مرتفعا لم يخص الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينسخ يعني لانه
انما نسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله
تحقيقا رؤيا بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اي
حققت ما امرت ولو انتسخ حكم الذبح لما كان تحقيقا ما امر بل الشاة
كانت فداء كما نص عليه في قوله تع وفديناه بذبح عظيم على معنى انه
تقدم على الواو في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر قضاء
لا الولد حقيقة كمن جرى بينهما الى غيره فيعقد به آخر بنية بان يتعقد
عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الراجي الى المحل
الذي قصده واذا كان فداء تحقق الانتقال اي كان ابرايم عم
ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيما ذا
تبين انفدام بانفدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين
وجبت الشاة فداء كان الواجب قايما والولد حرام الذبح واما الجواب
بمعنى عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر
عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء ما مورا به
ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لانا انه يلزم حينئذ اي على
تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نقض وورد فيما اذا نقض
كان في زمن النبي عم انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا
بوفاة النبي عم على تقدير ما وكفى ذلك في جزمنا ببقاء الاحكام
فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه حجة الا وقت فرضه لانا لا نقول

بدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ لانا نسلم لعدم
حجية الجواب عن الوجه المذكور لا تصحيح له بدفع ما اورد عليه بل الان
الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو قرر بغير شبهة فلما
لم يثبت علم انه لم ينزل لمثل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بينا
وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن النبي عم بل لان ما ذكر
من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يتاتى الجواب
المبني عليه في غير من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام
فلا يستقيم بدعوى الشهرة العامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام
لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما
قال مطلقا لان ما ذكر لا يصح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى عم حاصله
بان كل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء اي جوازه وعم لم ينكر واحد
ثم نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم عم غير تام لان مبناه على ان يكون
الاباحة الاصلية بالشرع والحظر فيه وراء المنع اي له ان ينبغي ان
يثبت والحق ذلك واما تحله اي تحل النسخ فحكم شرعي اخبر به عن الاحكام
التي تتعلق بالعقايد وهي اصول الشرايع لا يتبدل ابدا لها غير مؤبدا
اخبر به عن المؤبد عبادة كان مثل قوله تع وجاعل الذين اتبعوك فوق
الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عم لجهاد ماض الى يوم القيمة او كلامه
كالشرايع التي قبض النبي عم على تقديرها فانها مؤبدة بدلالة انه عم
خاتم الانبياء عليهم السلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت

بداء واما لم يقل لم يلحقه تأبيدا ولا توقيتا لانه قد يلحقه قيد المحكوم
واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد
بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف واما شرط في لام الكمال
من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد التمكن من الفعل
ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل فقبل
التمكن منه يكون بداء ولما انه دام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم
نسخ الزايد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد
وجد في حقه عليه السلام وان لم يوجد في حق امته ولما وقوع على ابطال
مدعى المخالف شرع في ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف
بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذي لا يحتمل
السقوط لانه قربة مقصودة والاخر زيادة تسقط بقدر كالاقرار
في الايمان واما ذبح ابراهيم فليس من هذا القبيل اي من قبيل النسخ
قبل التمكن من العمل بالاتفاق للقطع بانه تمكن من الذبح واما لم يقع
لمانع من الخارج انا نخالف في انه نسخ اولا ولحق انه ليس بنسخ
على ما تقدم بيانه لانا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم خروج الاصل
وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا ما قبل لانه لم يكن نسخا واما يكون كذلك
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل قبل
بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا
حتى يكون نسخها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرام بالوجوب

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

الثاني عاد كره بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من
تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث عاد كره
بقوله وامر الرجم قيما ثبت في صحة اسناده الى النبي عليه السلام
او نقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمعنى وما خالف ولم يقبل التوفيق
فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن بنظم الاتفاق في بعض
انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فان
المقصد تيقن ان الكل من عند الله والكذب يطعن في الكل ولا
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة
الرسول عم وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب بالسنة قوله تع ما
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ما نسخ
نقبض رسول الله حتى اباح الله تع له من النساء ما شاء فيكون السنة
ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون
ذلك بما نسخ تلاوته من الكتاب وما قيل ان الكتاب لا ينسخ غير
الراوي فوهم ينشأ سواء الفهم لان معنى ما ذكر ثبوت نسخ
الكتاب بالسنة بخبر الراوي وفي العكس اي بحجتنا في نسخ السنة بالكتاب
انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان
بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا
ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعثت نبينا لحال بيان مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واجمع بعض اصحابنا على نسخ الكتاب
بالسنة بانتاخ اية الوصية وسوقوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم



الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف لقوله عم
لا وصية لوارث وبعضهم بانتاخ قوله تع فاسكوهن الاية تمام
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن باربعة
منكم فان شهدوا فاسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ورد الاولى بان انتاخ اية الوصية باية المواريث
اذ في الاول فوض البيان تولى بنفسه حق كل منهم والى هذا
اي الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قولا بنفسه اشار
بقوله يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية
انما هو بشرعية الميراث واجيب بان الثابت باية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وسولانا في ثبوت حق اخر بطريق
فلا رافع للوصية الا السنة واما الجواب بان المنتفي بالاية
المذكورة انما هو وجوب الوصية والجواز انما انتفى بالحديث
المذكور فغير تام لان ثبوت الجواز بالسنة التقريرية لا بالكتاب
فالملازم انتاخ السنة بالسنة لا انتاخ الكتاب بها قال
الناجي بان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع فالاية
المذكورة لم تنسخ بالحديث المزبور بل ما نسخ تلاوته وبقي حكمه
من الكتاب وسوقوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

واما نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تع فاصفح
الصفح الجميل بقوله تع فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة مثل
بقوله ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن
لمحمد في زيارة قبر امه ... يجوز ان يكون الناسخ
اشق عند الجمهور كالتخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب
اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف
لقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها قلنا الاشق خير بها عتبار الثواب
لقوله ع اجرك بقدر نصبك ... لا بنسخ المتواتر بالاحاد
وبنسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالاحاد ومن حيث
كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو
المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل
مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ في السنة لا يكون الا الحكم والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يقرء وما يتعلق بالنظم و
يقال انها تذهب رفعا عن بيوت العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم
وبعض القرآن في زمن النبي ع قال الله تع سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع
فيه انما يكون بدليل شرعي وانما قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرفع
بموت العلماء وقيل بل علم ايضا لا يرفع به لان مامه بالروح و
هو باق بعد الموت وقد نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط

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

فالثاني انه ليس بنسخ والبه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرافع ان غيرت
الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا والبه ذهب القاضي عبد
الجبار وللحاسي ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع
التعدد والاتصال بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا
تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وعند الشافعي لا
مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان عبرت الاصل
حتى لو اتى بر كما هو قبل الزيادة يجب لا عادة والا ستيناف
صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر او رد ابن الحاجب بنا
منا لين اخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين الشهادة رجلين ورجل
وامرأتين فزاد الشافعي امرأتا لنا وسوى الشاهد وعين المدعي
ولا يصلحان منا لا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى بر كما هو
قبل الزيادة لا يجب لا عادة او كان قد خير بين فعلين فزيدت
فانه قد يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة
مذكورة في الاحكام ومعتمدة الاصول وقيل ان صار الكل شيئا
واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف تكون نسخا والا
فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان



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

مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف اصلي فايبتني عليه وسوء
تركه ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فوضها لا يكون نسخا فلهذا
تفرع على قوله فرضها لا يكون نسخا ثبت التخيير بين غسل الرجل
ومسح الخلف بحبر الواحد نص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين
والتخيير بينه وبين مسح الخلف ثبت بحبر الواحد وانا نصح ذلك لعدم
النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين
عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بحبر الواحد
فصل هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين
عند عدم الرجلين ناسخا لقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان قلنا حرمة الترك ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف
لا بدراي لا بعدم الخلف فتبين اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان لامر
كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف مستلزما لكون الحكم غير
شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا لان وجوب كل
واجب وحرمة ترك اللازم فيما قلنا يبتني على عدم الخلف وايضا الاستخلاف
ليس بتخيير بعض ان اللازم فيما قلنا بعض من الصور المذكورة من قبيل
الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في الثاني الواجب احد الامرين والثاني
لا على التعيين وفي الاول واحد معين سوا الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولا الا ان الخلف جعل كانه سوى كانه لم يرفع فلا يكون اي الاستخلاف
نسخا وان كان في المسح والنبيذ بحر تبعا اي ان نزلنا عما قلنا

وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح
على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جايز عندنا وقوله تع فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا وفيه نظر لان انحصار نصاب
الشهادة في النوعين لا ينفي حجية الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس
من جنس ذلك فلا يزاد بحبر الواحد توبع على ان الزيادة على النص
نسخ التقرير على الجلد والترتيب والاء على الوضوء لم يذكر الثلثة
الكتاب غير انه ثبت عندنا خلافا في ان الوضوء المأمور به لا يصح
بدون النية وسوى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل
الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف تزيد وجوبا الفاتحة
والتعديل بحبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع
احراء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية يعني
عدم الصحة بدونها فلانها ترفع حكم الكتاب وانما اورد التغريب
على سبيل الوجوب لان التغريب عزيب مع عموم البلوى ولان يخاص
على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون
فيه واجب بمعنى انه يأثم تاركه لانه لو كان فيه واجب لا يكون لغيره
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه اراد لا يلزم من كونه
لاجل الصلوة ان ينتفي بعناه ولا فساد في كونه واجبا لاجلها بمعنى
ان يكون المصلي آثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لانه

حق البيع ان يكون دون المبيوع وذلك بالتفاوت وجود الواو
في الثاني دون الاول وهذا برهان ابي حنيفة قال في الصلوتي اجاب
ولم يقل بر في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام بعد
الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السما فصل
في بيان الضرورة وسواريقة الاول ما سوى في حكم المنطوق مثل
قوله تع وورثه ابواه فلام الثلث يدل على ان الباقي للاب
لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص
واما كون الاب عصبة فلعدم تعذر نصيبه فهو من النوع الثاني
لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين
الباقي لربّ المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب المال اذا بين
تعين الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا
لانه على خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم
جد خلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا كان او مجتهدا
او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير
امر يعاينه يدل على حقيقة وتفصيله يأتي في السنة التقريرية وسكوت

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

السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف او ينقص عليه تصرفه
والرابع ماثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة ودينار
وقفيز حنطة تكون الاخريانا للاول وعند الشافعي المائة محمولة
على مائة منها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف حرف العطف
عليه وتغيير المحكم في العدد اذا عطف على عدد مفسر مثل مائة
وثلثة ابواب حتى يسمى جمع ذكره في العربية وقد تكرار يحمل على
ذلك عطف غير العدد اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة
ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشاركته العدد بخلاف
العبد والثوب اي بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني
لا يكون بيانا للاول لانه لا يشارك العدد حتى يصلح قابلا له على مثل له على
مائة وثلثة دراهم على انهما لا يتبان في الذمة يعني ان معناه مائة
آخر وسواء يفسر المائة بالعبد او الثوب لا يلزم لفظ على لان وجوب
الثوب في الذمة وشغلها لا يثبت فيها الا في السلم للضرورة فلا يركب
الا فيما شرع به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة
العدد حتى يستحق التخفيف [illegible] باعتبار الدلالة
اي دلالة النظم والعموم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والنص زاد عليها قسما خامسا وسموه موجب الصيغة
والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت بنفس
دلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان لكم



المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول
ان كان النظم سوقا لم فهو العبارة والا فالاشارة والثاني
ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط في دلالة النص هو ان يكون
مفهوما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد كان يفهم كل من
يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة بالحكم
في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد
في اللوطي وغيرذلك وشرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه
فالاقتضاء فالمقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا
والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه بعض
بمفهوم لغة ان الحكم في المنطوق لاجرد دلالة فقد ادرج القسم الحكم
المذكور في احد الاولين ولم يتعرض له وايضا يلزم ان يكون
موجب الكلام كالبين الثابت بصيغة الذم والعتق الثابت بشراء
القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المصنف يدرج هذا في القسم
الاخير كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من
الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا
يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة ويحل لهم ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة

في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب فهو باب
اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنص النظم اشارة عليه ومن وهم انه
ثابت اشارة فقد وهم وكذا يثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاسلام
بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنص النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم
ان يكون بالذات وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب
من ولد له اي الحق من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة وهذه الاشارة
بالنص على وفق قوله ع الولد للفراش وللزاني الحجر فما وقفه استخراجه اولى
اختصاص النسب في الحال انفراده بالاتفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في
هذه النسبة كما في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لان الكلام
اليه بلام الملك بمقتضى كمال اختصاص الولد واختصاصه مالا بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا وذلك
موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما اذا اجر
الرضاع بمستحق عن النفقة فهو تبرع ليس بدلا لان الكلام بل بالكون حيث
اوجب على الاب ذرق انتهاء الاولاد ولم يتعرض للنفقة فهو خارج عن
القسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان ارادت
الوالدة ارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة النص وان ارادت اجارة
غيرها فثبوته بدلالة النص لما بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب
في قوله ع وعلى الوارث اشارة ان الورثة ينفقون بقدر الارث



لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى الشق توجب عليه
المأخذ وقوله ع الطعام عشرة بسواكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك
كما في الكسوة لان الطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك وهي
جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر لما جعله آكلا
واما الحوبة التمليك فلانه جواب سؤال تقديره ظن ان المقصود
بالاطعام يحصل بطريق الاولى لما في الاطعام قضاء حاجة
الاكل فقط وفي التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخروي ولا كذلك
في الكسوة اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر
الثوب فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين
لا الاعارة اذ هي مردودة على المنفقة ولما استشعر ان يقال ان المذكور
في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى اللباس
لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة في الطعام تم المقصود اي
سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي
ان يؤكل بكل المسيح تم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي
ان يلبس على سبيل العارية ولاية الاسترداد دون المسيح في الطعام
فانه لا يمكن رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة فكقوله تع ولا تقل لهما ان يدل على حرمة الضرب
لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التأفيف لاي لاجله وهو

جبر الما ادتكب فلهذا يودي مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء مرجر به عن ارتكاب المحذور ويجب ان يكون بسبب اجر ابن الخطر
والاباحة ليضاف العقوبة الى الخطر والعبادة الى الاباحة فيقع الاداء
على وفق المؤثر كقتل الخطاء فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا
ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقود
فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها اسم
الله تع ومحظور من جهة للمنث واما العهد والنموس فكبيرة مخصة
ولا يلائمها العبادة لانها تمحو الصغاير كقوله تع ان الحسنات يذهبن
السيات دون الكبائر لقوله ع الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة
ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر والقتل
بالمثقل ليس بحرام لمحض جواب سؤال يقدر هو ظاهر فيه شبهة
الخطاء لانه ليس بالقتل وهو اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب
بشبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم
بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لكان الشبهة
قلم نفرق بينهما بوجوب الكفارة بالاولى دون الثاني قلنا لان الشبهة
انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء
والقصاص تقابل للفعل من جهته لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا والمحل
من جهته لقوله تع ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول

يدل على هذا ان شبهة كما في القتل بالمثقل لان الآلة
الموضوعة لتتم القدرة الناقصة تدخل في فعل العبد فيصير
الشبهة فيها في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان
حرمته لا بالدم الذمي في العصمة لانه حربي ممكن الرجوع الى
دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فانه يقدم الثابت بالعبارة
او الاشارة على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة
على الثابت بالاشارة عند التعارض وسوا لبناس لان المعنى اراد
المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس
راء يا لا لعة بخلاف الدلالة وفيه بحث وسواء القياس قد يكون
منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما مر
فيما تقدم فكلا الصحة لقوله مدرك في القياس راء يا لا لعة على
الطلاقة فما يدرئ بالشبهات كالحدود والقصاص تثبت بها
لا بد واما الاقتضاء فقد مر بيانه والقوم لفصولهم عن تحققه في
النصوص الشرعية مثلوا الدرجوا عتق عبدك عني بالف يقتضي البيع
ليتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني بالف
كلي في الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت البيع
اركانه وشرايط الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول

نسخة مصححة

ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويقع به الاقرار بالاعتاق حتى
لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالمقبوض
حتى لا يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تبرع
لما مر انه لا يحتمل السقوط لو قال اعتقت عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وشرط كما يستغني البيع
عن القبول ويركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في
الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط
بخلاف القبول في البيع لانه لا يقال الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد
اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت
مقصودا اما اذا ثبت ضمنا يثبت بلا افراد ركنه ولا عموم للمقتضى

اي في نفس الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف اكل على المأكول
انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية بقرائن الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا اكل اكلا
فان اكلا نكرة في سياق النفي تعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن

سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم
العموم في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوى الاكل دون اكل على ان
يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصح كقوله
لا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تذاركه بقوله وانا يحنث بكل اكل لانه
يندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل يقتضي ان لا توجد منه
الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد
الاكل فدل انه لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف
النكرة المنفية فانها وضعا نوعيا فدل انها بطريق المنطوق والالف
اللام ايضا على جميع الافراد اي بطريق المنطوق واما صح نيته
[illegible] بيت واحد والبيت ثابتا اقتضاء
[illegible] اد واحد وكذلك
[illegible] سئل فنية البيت
الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد
محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام
ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح
نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت
من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل

ذلك ان انسطالق يتداعب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق على
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذكر امر شرعي يثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بتوقفها على تطليق الروج اياها
فيثبت اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة
انما هي على مصدر ماضر لا على مصدر حادث في الحادث في الحال لكن
ينبغي ان يكون لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم
في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دالة على هذا المصدر
اقتضاء كالفعة قبل الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق تبيين اقتضاء
والمقتضي في اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان
ثبوت الطلاق بهذا اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العباد
فيقع بنية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد من
الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الخبر
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر
الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها
في الحال كالفاظ المستقبل والماضي المخصوصة بالحال فاذا قال انت
طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال
فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام
الطلاق اقتضاء وهذا المعنى وضع للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء

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

فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور لما مر لنا
الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق
من قبل الزوج تصحيحا له فترجع الى الجواب الاول فانا نلتزم انه
منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صيغة المراة وقد
صحت نية الثلث ثمة فاوقع بانه لما نوى الثلث تعين انه
اراد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل المحذوف فتقدير
انت طالق للاتي طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الثاني انت ذات
وقع عليك تطليقات الثلث لا يخلو عن بعد وتكلف على ان تاويل
انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك
دون طلقتك فانه يصح نية الثلث فيه لان معناه انت على
فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كسائر
اسماء الاجناس اجاد اكان كالملفوظ وسواء اسم عام كاسم
جنس وسواء فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على
الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر
فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت
بائن وان كان امرا شرعيا ايضا لكن لا يصح فيه نية الثلث جواب
عن سؤال محمد تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من التكلم



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

جواب سؤال

او حمل الفرية مجازا عنه على ما يشمل المفعولية من الفرية للاهل
فهو اى اهل لما كان ثابتا للغة كان كاللفظ فيجرى فيه العموم
والخصوص ولا يتوهمن ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف على
المفهوم المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ على لفظ
آخر فخارج عن القسم واما الضرورة اى طريق الثبوت بها فقد مر بيانها
في فصل بيان الضرورة تنبيها على ما شتبه ضرورة صحة صوم من اصبح
جنبا لقوله ثم فان لان باشروهن الى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض اى الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى آخر جزء من
الليل ويلزمه ضرورة جواز ان يصبح جنبا ذهب الامام السرخسي انه
ثابت بالاشارة والامام البيضاوي اورده في المنهاج مثالا
لما ثبت بالدلالة وقد عرفت ما هو الحق [illegible] قسم الشافعية
المتن الى المنطوق وسموا ما دل عليه اللفظ في محل النطق اى يكون
حكما للمذكور وحالا من احواله يسمى لذلك الحكم والنطق به اولا والمفهوم
وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله
والثاني اى المفهوم موافقة وسوان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق
في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم المخالفة وسوان يكون مخالفا له فيه
وشرطوا لشرائط التي اوردها المص وقالوا في اخرها او غير ذلك
مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرائط الى ان
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه

وشرطه ان لا يظهر اولوية اى اولوية المسكوت عنه عن المنطوق
بالحكم الثابت له والا سواء اياه فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم
في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الى تقدمه الحكم من
الاصل الى الفرع لعلة لا تدرك بالفهم او بالقياس ان احتج اليها
ولا يخرج الحال المنطوق مخرج العادة وربائبكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم
فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق
سؤالا او حادثة كما انه لو سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل
السائمة زكوة فوضعها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالحكم عطف على سؤال في قوله السؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم
بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل
السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ
عن ذكر شرائط شرع في اقسامه فقال سمه تخصيص الشيء باسم سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشيء
بخلاف هذا المثل عن مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصاف هو
من قوله ثم من الماء اى الفعل من التي تعدم الفعل من الاكل

وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على
نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قوله الم تحمد رسول
الله اذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد وهو كفر والكذب في زيد
موجود اذ يلزم نفي الوجود عن غير زيد وهو الكذب لا يلزم الكفر
لاحتمال التأويل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق
على الواجب تعالى على اصل من قال بعينية الوجود فيه تعالى ولما جماع
العلماء على جواز القياس فائدة لعلى تخصيص الشيء باسم لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
فعلم انه دال على الحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب
عليك ان مبنى هذا الاستدلال العقول عما تقدم من شرط عدم
المساواة في مفهوم المخالفة لان وجودها شرط القياس فوضوح
القياس لا ثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اي عدم
وجوب الغسل بالاكسال من الماء وهو للاستغراق جواب عن
الاستدلال المذكور ولما استغراق يتمال لما قلتم ان اللام للاستغراق
وكان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود الماء فيلزم ان
يجب الغسل بالادخال بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء ثبت
عيانا ومرة دلالة تعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر
خفي فيجب ورد الحكم مع دليل الانزال كما يجب ورد الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف



يدل على نفي الحكم عن الشيء اي يجب ورود ذلك الوصف كقوله تعالى فتيات
المؤمنات وصفت الحالات من الاماء بالمؤمنات فدل على عدم
حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد والاشتري وكثير
من العلماء وفقهاء ابو حنيفة والقاضي والكرخي وجمهور المعتزلة
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى
ما ذكرنا ولهذا لا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه
ولا في مفهوم الموافق دل على ذلك انه في مفهوم المخالف وتكثير
الفائدة يتعين الحمل على اثبات المذكور ونفي غير الكل فائدة
من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملاءما لغرض
العقلاء مما يرجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد
الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على علية وصفه لذلك الحكم
فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة و
عندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل لا تخصص فيما
ذكرناه عرفت انهم ما قالوا بالاختصار فيما ذكر وما بنوا دعواهم
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الاختصار فمن قال ان القائلين
بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن سؤالا او حادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص

في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان موجبات التخصص لا تنحصر فيما قالوه فان
شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض العميق مثلا مع ذلك لا يراد
منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم يوجد بدون هذه الصفة
بل يراد تعريف المحسوس به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحوه وما من دابة
في الارض الآية ووصف الدابة يكون نهيا في الارض لا ايرادا فنفي الحكم بدون
ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شيء
من الموجبات المذكورة ونحو المدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح
او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شيء من الامور
المذكورة او التأكيد نحو اس الدابة لا يعود او غير ذلك فعد تسليم
ما هم عنه جزافا قد يراد ما اوردوه عليهم على الافراد ثم ان في قوله نحو المدح
والذم والتأكيد خبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون
للكشف او للمدح او الذم او التأكيد لا يكون مخصصا والاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع
في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي الحكم
عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون لكلمة واحدة
في كتاب الله تع وحديث الرسول هم الف فائدة فيجز عن دركها عقول
الفحول على ان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية جواب عن الوجه
الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني
ظاهرا وسوان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بما ينقل لم يذكره

وذكر الجواب عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
في حيز المنع وتقدير عدم الفوائد الا خر غير مطابق للوقائع ودلالة
التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي على ان الوصف لذلك
الحكم مجد فيه تمام التقريب ان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه
الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة
في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدم بناء على عدم العلة عدما
اصليا لا حكما شرعيا وتحريرا يضا نقول بما انكرنا العدم بعدم
الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات الحالين انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقولهم ليس
في العلوفة ذكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها ذكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم
الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور
ثبت عنده بذلك النص وبنا صحة التعدية وعدمها كما في قوله تع
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تقييد عدم جواز الكافرة في كفارة
القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد وطهر
الخلاف في قوله تع من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا لهم مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص
الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يطلب المقام
ولا يلزم علينا تفصيلا لانكارنا مفهوم الوصف قولنا في امة

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

وتجيء في باب الايمان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني
وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل واشرط الخيار
فان بهذين دخلا على الحكم اما الاجل فقط فان فرض المطالبة حكم يتأخر
تأخيره من دخول الاجل على الثمن فالاجل انما دخل على الحكم واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فاشرط
الخيار شرع مع المنافي وانما ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع
الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحصول
المقصد بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل
بخلاف البيع التعليق في السبب كيلا يتخلق الحكم عن السبب لما مانع منها
عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

## باب الثاني في افادة

اي في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد
مطلقا اي سواء كان مفيدا للحكم الشرعي او غيره اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب ويعني احتمال الخبر الصدق والكذب سواء بأبى مفهومه عن نسبة
واحد منهما اليه سواء امكن تلك المنسبة في حد نفسها او لم يمكن
لخصوصية فيه او في الخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال
المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض لخصوصية الخبر او انشاء
ان لم يحمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الآتي ذكره بالانشاء
آت الشرعية على صيغة الماضي من الخبر كالدعاء من الانشاء على صيغته
لما فيه من الاشعار بانه امر او نهي فاستثل فاخره عنه وهذا وجه كونه

ادل على الوجود انما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على
صيغة المضارع من الجزم لان الانشاء على صيغة اكد من الجزم على صيغة
المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من الجزم اكد من الانشاء
على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تع فليمدد له الرحمن
مدا يقتضيه ويمهله وانما اخرج على لفظ الامر ايذانا بان امهاله تعالى
ان يفعله استدراجا وقطعا لمعاذيره وهذا رجح في ان الانشاء على
صيغة اكد من الجزم على صيغة المضارع وعن الاشكال بمثل قوله ع صم
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن
الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب وواحد منهما لا يناسب
المقام والمعتبر من اقسام الانشاء ههنا الامر والنهي
فامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغتها فانه بمنزلة القلم ولا
الحد المذكور طردا بقولنا افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قولك للعبد
استعلاء والمقبر امارته الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب
واحترز به عن قول افعل دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط
المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان
الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في
حده لا في الامر اللغوي المطلق عن القيدين المذكورين ولا في الامر
العرفي المناسب لما عتبار الثاني دون الاول والنهي قول لا تفعل الا
والمضي كما سبق فلا تفعل لفظ الامر ولم يقل والامر لان المتبادر من



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

في الرشيد لادم على كل حال وعلى الفرع اي احتجا على الفرع وسوان
فعلوم للايجاب بقولهم صلوا كما رايتموني اصلي لم تقل كما اصلي لان
فيه حرجا عظيما قلنا استفيد الايجاب بمعنى ايجاب التابعة للايجاب
فعلوم لان فيه تسليم ندعي الخصم فلا ينال المقام عن قول صلوا
فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع
بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دلائل الايجاب
اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو
القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله تع فلا يجوز الدليل الخاص
عن امر نظاهر على ما تقف عليه باذن الله تع وانا فيه فلان القول مراد
بالاجماع بمعنى على تقدير رجوع الضمير الى الرسول وانا ساكت عن احتمال
رجوعه الى الله تع لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى
واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك ولا يجب على اختلاف الاصليين وعلى
كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة
في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على
الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر وهو ان
يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطال المص هذا الاحتمال ايضا
بقوله والقول يكون الفعل ايضا موجبا خلافا ان الاصل لان اللفظ كان
في المقصود لافادة خبر الشيء بل الاصل في الدلالة على الشيء المقصود
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على

المقصود

المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا بنا في الاصالة المذكورة ولما
كان للمخالف ان يقول لا نسلم ان القول بوضع الفعل او ما يقيد الايجاب
ولا ندعيه بل نقول فعلوم اذا لم يكن منهيا ولا طبعا ولا اختصاصا به
موجبا دليل دال على ذلك قطع المصنف عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله
ويبطله اي يبطل القول بكون فعلوم موجبا كقوله باتي وجه كان
انكاره م على الاصحاب صوم الوصال دوي انه م واصل فواصل اصحابه
فانكر عليهم وخلع النعال روي انه م خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس
نعالهم فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رايناك خلعت نعلك خلعنا
ولو كان في جنس فعله موصلا لما انكر على من تابعه في فعله ظانا انه موجب
بل كان حقه ان يتبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لئلا يقال ما ذكر مشترك
الالزام بان يقال لو لم يكن فعلوم موجبا لما فهم الصحابة ذم سنة الايجاب
لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك يعارض راجح
اذ في المواقف احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره
المحقق في شرح المختصر وموجب صيغة الامر ثقل وموجبه ولا موجب للام
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على ما تقف
عليه التوقف حتى تبين المراد لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب
هذا عند الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين او شيوع استعماله
في القدر المشترك هذا عند ابن سريج من اصحابنا الشافعي والواقفية في
القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد

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

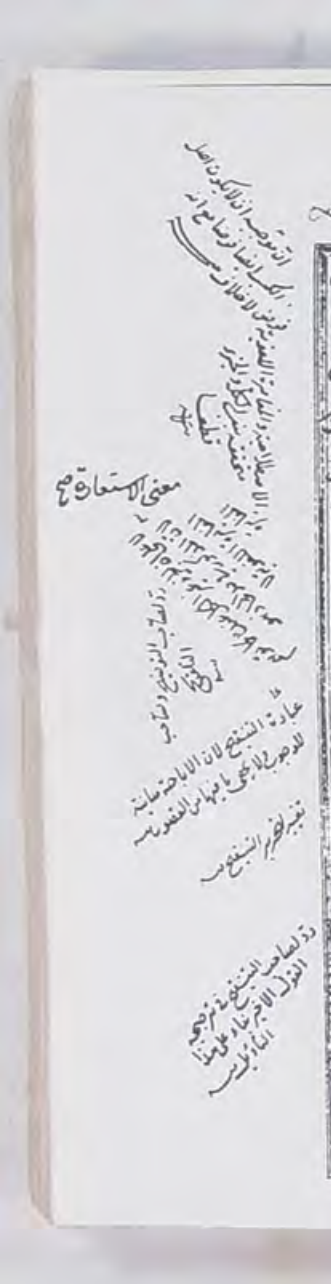
وسنه الشفقة نحو النهي عن المنكر في فعل واحد واتحاد الدوال الكثيرة
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس ولا تعتذروا
ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب
التوقف بالاحتمال البطل للتعارض اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية وللخصم
ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرتموه ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصليين فاين هذا
من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقة عند الاطلاق والثاني اشار
اليه بقوله ولم يدع انه حكم بعموم الاحتمال انما بنى في القطع باحد المتعارضين
لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة
بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لما على التعليل المذكور
في النقض الاجمالي ان هذا عجز عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل
ولا تفعل تقريره لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم بطل اذ لا
يتوجه فرق بين قول افعل وقول لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه اراد بقوله
النهي امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في حد ذاته لا يناسب
المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم الحذور المذكور سواء قيل موجب

الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني
فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في اللازم
خصوصية حرز لها ما في الملازم من شك والتوقف واما ثانيا فلان
اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير مجدود
لان الخصم لا يفرق بينهما في الوجوب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه اما المجدود
عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم ومع عدمه لا دليل على التقدير المذكور وعند
العامة اذا دار العامة المقابلة للمطلق الخاصة المقابلة للواقف خاصة
موجبا احد المعاني المذكورة لم يقبل بوجه واحد لعدم اختصاصه بالعامة
فان القائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلثة يوافقهم فيما ذكر
اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظ فظ واما اذا كان معنى
فلانه يلزم ح ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد
لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في نصب الوجوب الدلالة على المعاني
المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وسواء الاباحة
عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة والاصل
عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن
مم فان الكراهة يكون للاذن في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه
في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم
اذ لا بد من الترجيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب الاصل
عدم الوجوب كما مر والوجوب عند اكثرهم لقوله تع فليحذر الذين يخالفون



عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فنهم من هذا الكلام
خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لخوف لفظ التقدير
فيكون للامور به واجبا اذ ليس ترك غير الواجب مظنة لخوف العذاب
وقوله تع ان يكون لهم الخيرة قال اصحابنا وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم العقضاء امام
الشيء قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمن بعين
الاول واما مصدر من غير لفظه او حال او تمييز والمراد به القول
العقل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وسوء خلاف الاصل
على انه لا يصح ح فنفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب
فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان المقتضا
ليس الحكم نفسه بل الزام والامر بحق الشيء كما في قوله تع اذا قضى
امرا فالمدعى اذا الزم الله ورسوله شيئا يتنفي الخيرة وح لا يحتاج للاحتجاج
وقوله تع ما منعك الا تسجد اي عن السجود ولا زايدة لدلالة
قوله تع في موضع اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ و
الانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ ترك المطلق لا
يدل على ذم عند الاطلاق للوجوب وقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة ذهب اليه الاسلام اي ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها

بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كما مثل
ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجود اي على التقديرين
المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه كلما يوجد
الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان معناه اي بني التمثيل عليه
عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بلا تكلف بهذا الامر وترتب وجود المأمور
عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون
الوجود مرادا في كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا
انه اذا كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت لحافظ على
قاعدة التكليف وثبت الوجوب لانه مقتضى الامر غير انا من النصوص كقوله تع
افعصيت امري وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فانهم
يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر والاجماع فانا لعلماء سيدكون بها اي
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بصرفها عند ليس بنكير بل التقرير مثله
وكذا بعد الحظر لما مر لانا قد ان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان
رفعها اعم منه والعام لا يدفع الخاص فيثبت الوجود المقتضي وعدم المانع
وقيل للندب كما في استفوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق اصل
الطلب فرض فصرف الندب قيده وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة
كما في فاصطادوا وانما يثبت ذلك اي الندب والاباحة في لا تنتشروا بالقرينة
وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب



الاحلال اما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضعه بالنقض على ان
قال الجمهور لا يتم القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تع فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارض الايتان
فبقي دليلنا سالما [illegible] لكانت هذه المسئلة من فروع ما تقدم
من ان الامر للوجوب صدرا باداة الترفيع فقال فاراده الندب
والاباحة بطريق الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب
كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة
وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة بناء على اصطلاح خاص في المجاز
مزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وسواء يكون المعنى المجازي
خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الخصاص
والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي
وللجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الحل على الترك كما ذهب اليه
البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب
المعتبر فيه امتناع الترك وجواز الشيء لا بد ان يجامعه والقائل
هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال
الامر فيهما مجازا سوى الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل
فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما يثبت في العدم
الدليل على وجه يتصور فيه ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه

بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما او على التمايل
المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض
معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا ينجي ان مثل هذا الباب
في الخلافيات ينبغي الى يتجهل المتخالفين فلا يرتضيه واحد منهما تم انه
لا وجه لقوله اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة
وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام على تقدير التجوز وصدارة على الدلالة
عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفي
هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند
البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي
هذا اذا استعمل الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة اما
اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه
فلا يرد الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد انتساخه فلا يكون مجازا لان هذه
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني يعني دلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فتعلى
تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعمال
ولا بطريق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
في الخلاف واحد وبهذا الاعتبار اندفع ذكر الجواز بحكم الدلالة السابقة في
ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه
الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند

البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شمولا فراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد
العموم دون التكرار لان افعل يختصر من الطلب بنمك الفعل وهو اسم
جنس يفيد العموم فبيانه بما ذكر بعده فتمام التقليل بحيث عنهما لا بكل
منهما فلذلك لم يفصل بينهما بأعادة اداة التقليل وسوال السائل
في الخ بقوله العامة هذا ام لا بد فهم التكرار من الامر وقد علم ان
لا حرج في الدين فاشكل عليه فاراد فهمه مجملا لانه من اهل اللسان
فلما سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان اكتفاء المذكور بانتهاء
تمام سيأتي من تقرير مجمل الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله لا التسليم
ايجاد لالة السوال المذكور على الاحتمال الظاهر لان الاستفسار عن تعيين
احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به على القائل
بالاحتمال دون القائل بالايجاب وعدد وفروا الشافعي يحملهما على
يحتمل لما عرفت ان العموم يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي ذكره
لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان
يحصل الاتيان بها مع اياتهما تحصل ولا يتقيد باحد المتقابلين وهو
الاخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليها بالصيغة يعني اذكرانا يدل
على انه لا يدل عليها بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليها بالصيغة و
عند بعض علمائنا لا يحمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط

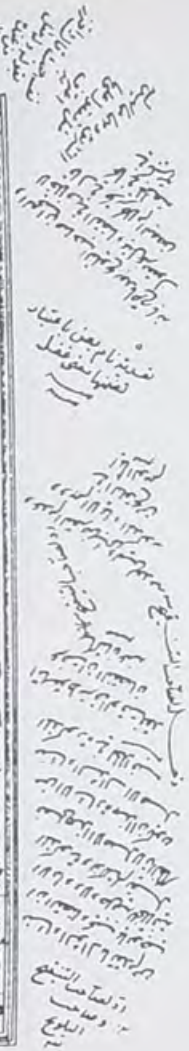
كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا اوخص بوصف كما في قوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فح يوجد اي يوجب التكرار حقيقة لانه
الا بدليل لان الاستغراق دل على ذلك بمعنى ان استغراق اوامر الشرع من
الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص
كلما تم يعني لانم دلالة الاستغراق عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب عند التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب
هذا القول ان يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقتي نفسك الا اتم
هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر في معرض الثمرة له
وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع
الا على الواحد حقيقة وسواء الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية
بخلاف قرينة الحال في حلفه لا يكلم فلانا فانه لما كان الكلام
جنس تحته اجناس التصرفات وكثيرا لاجزاء او الجزئيات لا يقع هذا النوع
من الواحد وذا مرجوع فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة
الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع
على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى
كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه
مصدر يقع طلقي نفسك ثلثا لم تطلق يوجب لان الايجاب قد قضى
اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني
ويقع على الواحد ويقع ثنتين الثلث فقط اي لا احتمال للاثنين لما مر على

المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله
فاقطعوا ايديهما الامراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فيقع
الواحد اي بتعين ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد
فلم يدل على قطع اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة له على قطع اليسار عبارة
لكن فيه دلالة عليه دلالة التباء على تكرار الشيء بتكرار السبب لامتناع ذلك
الا بان يقال دل قراءة ابن مسعود رض على ان المراد من الايدي الايمان
وفيه انه ح يضع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره

الاتيان بالمأمور به نوعان اداء هو تسليم عين الثابت واحضاره
كان او تعلم بقلبه الامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر يعرف له غالبا
وقضاء هو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالوقت على ما تقف
عليه في القضاء الشرعي الاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى
تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب
ويطلق كل منهما على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق
على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما
يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها ومحلها فما فات
الشرع سواء كان الشرع لوقتها وشرق المحل لا يعرف متلالة اي للجائز
للشرع لا يتقوم بقلا يعرف له مثل لا ينص لان الظاهر ان يكون
كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة خرج في القضاء بمثل
معقول فلا يتخطان في سكر واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه

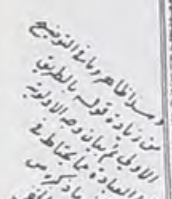
1/2

الى وجوب القضاء وما عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت
الوقت والحرج لهذا من عذره يصرفه الى ما عليه فاذا فات الا شرف الوقت
بلا بقية سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقوله ومن نام عن صلوة اى عفا عنها نائما او ناسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت اما بتمام شرف الوقت
فالنصان المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك قد يعلم وجوبه بالكل وكذا الحال
في الصلوة النائم واذا ثبت في الصلوة والصوم وسو مقصودا اى واذا
ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت غيرهما كالمذورات والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنصان المذكوران
لاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل يعقد تقريره
ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكرا انما ثبت بنص
جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس نظهر لا ثبت فلا تثبت للدخل المذكور
فيه والذكر لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيلزمهم ان الحلال
في الجماعة الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل
ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان
آخر يتعلق بالقضاء لانا بالنذر كان النذر الموجب لم يوجب صوما يختص بها
والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما




٩٧

يختص بها لكنه سقط الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اى المشروع
المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الوقت فيه بعد عاد
السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كما لو بان يكون للاعتكاف
توجب القضاء مع سقوط الوقت احوط من وجوب مع بقوته اذ عند
سقوطه يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما في فوت
شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على سائر الايام
مشروب بالقضاء وسو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما مضى رمضان
سقط وجوب عاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان
آخر ليس بناد رفينبغي ان يسقط ذلك النقصان المتخيل بتلك الزيادة
ايضا وفيه نظر اذ وجب ما ذكر ان لا يتادى شرط الاعتكاف بصوم
القضاء لكنه يتادى بدليل ما ذكرتم في الكشف والاداء اما كامل على الوصف
الذي شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصر ان لم يكن بد كاد ايتها في شهر
او سو فاتيه ذلك على تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او تشبيه
بالقضاء كاد ايتها لاحقا فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقتضي
ما انعقد له احرامه من الامام خلف الامام حقيقة بمثله لانه خلفه
حكما فصلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم
اقام بنيته الاقامة او بدخول وطنه للتوضي سبق ركعتين ان فرغ
الامام قبل اقامته اعتبارا لشبه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة
والسفر وتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار



فرضه اربعا وكذا اى يتم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم ذلك المسافر
سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداه حيث وجب عليه الاستيناف
والمسئلة مرّ في كل الوجوه فتيقير بالاقام المفترضة عليه وكذا
ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر سبق به
وسهوه لم مر في كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء اربع الامام
حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه مستلزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده بعد سبق الحديث قاض ولهذا
اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام حكما
دون الثاني لا يقراء اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر الذي يصلي
مع الامام كالمقتدي ويفعلها المسبوق لانه منفرد فيما سبق به يقراء
ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما
بمثل غير معقول كالقدية للصوم وكالاتفاق للحج ان لم يقع عن الامر
في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق
والمماثلة بينهما غير معقول وكما لا يقبل مثل قربة لا يقضي الا بمثل كالوقوف
بالموقف وري الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على حقه لانهم تعرف
قربة اللهم هذا الوقت كان الاصل فيه الاضاء قال الله تعالى واذكروا ربكم
في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضي بتعديل الاركان الفائت
في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل بمثل
ولا يوجد لم نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى اذا ادى الوقوف

في الزكوة لا يقضي صفة الجودة لما ذكر فان قيل هذا اعتراض على قوله
وكلما لا يعقل لمثل قربة لا يقضي الا بمثل قلنا وجبتم القربة في الصلوة
بقوله وانتم على الشيخ الفاني القدية اذا فاتت الصلوة لم والقدية
ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين والقيمة في الاضحية
فانهما ليسا بمثلين معقولين لان اراقة الدم ولا نقص في واحد منهما كالاداء
الرخصي اورد السؤال على قولهم القدية للصوم مثل غير معقول المعنى
لم يجز القدية حكم الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا القدية في الصلوة
وما قطعنا بجوازه ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التقليل في الصوم
فانه يحتمل ان يكون فيه بعض معقول ولا نقف عليه فعينا اثباتا للقدر
الواجب وفرجوا القبول نص على هذا اهتم في الزيادات وهذا
استحسان ومن هنا انكشف سر وسوات لنا صكا مترددا بين الوجوب
والندب ووجها للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية
عطف على ما سبق من فهم المعنى قلنا عشر وعيد القدية في الصلوة
لما ذكر وعشر وعيد التصدق بالعين والقيمة في الاضحية لانها
عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية
التصدق بالعين بخالف لهوى النفسي بترك المحبوب الا انه ثقل في
الاضحية الى الاراق تطيبا للطعام بانا لما اشتمل عليه مال القدية
مزاوسا خ الذنوب والاثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى فان الاراقة
ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى طيبا عنده على ما لهو عادة

الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نقل بهذا التفصيل المظنون
في الوقت في معرض النص الظرفان متعلقان بالفعل الذي وعلمنا به
بعد الوقت احتياطا يفوتها احتمال ان يكون نفس التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نقل في الوقت بالتفصيل المظنون
ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت علمنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في
باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص
ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل بناء فلهذا تفرع على قوله علمنا به بعد
الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين والقيمة الى
التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي
باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في ايام النحر ولما
قضاء شبيه الاداء عطف على قوله واما مثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد اكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه
وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قرنه
بالركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء الى النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لكان الانحناء فيكون شبيها
بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم لهذا فوجه الى ج يعني على
كما في قوله ع من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرة عين الحق
في الغصب وتسليم في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف

او السلم بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين
ذلك الواجب في الذمة ليلا يكون استبدالا في بدل الصرف والسلم فيه
فانه حرام بنهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بجناية او
دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما ذا ادى الشغل بالجناية الحامل
او المريض عيب في العبد لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما رضي بنقصان
العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحوالان بهذا القبض
لم يتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده يبطل
حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف والاصل
للوصف منفردا حلالا فالاولى يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض ويطالب
المديون باطياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها هما
فاستحق بالقضاء فيبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج
ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فرجعت اليه عين حقها تسليمه
اي تسليم الزوج لها اياها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من
الزوج ان يسلم اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله ﷺ دخل على بريرة
رضي الله عنها فاتت جرمة تبرو القدر كان يغلي باللحم فقال ﷺ الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت سولحم تصدق علينا يا رسول الله فقال ﷺ

هو لك صدقة ولنا هدية فقد حصل تبدل الملك بوصف التبدل العين حكما
ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد او الى اشخاص يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف كونه مملوكا
لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع المأخوذ فيه ذلك
الوصف سواء اخذ جزاء او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين
الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يتفق قبل تسليمها اليها وبملك
الزوج اعتاقا اى اعتاق العبد ويسقط قبله اى قبل تسليمها اليها او
ان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اى حق المرتهن
في الابدوس الاداء القاصر اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك
جاهلا لا يبرأ ابو القاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد
في كتب اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير
وما وجد منه تغرير لانه رد عاينا كل الانسان في الموضع الاباحة فوق
ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور تسليم بالمالك
وبالجهل لا يعدم كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده و
العادة المخالفة للدباتر لقوجواب عن تعليل الخصم والقضاء بمثل
معقول اما كاملا كالمثل صورة ومعنى واما قاصرا كالقيمة اذا انقطع
المثل او المثل لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد تم القتل اذا كان القاطع
والقاتل شخصا واحدا بتعدد ويكون القتل قبل البرء جزء الموجب



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

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تتضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
احتمال المثل المعقول بصورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية واما نتزع اي
المال عند عدم احتماله الى القصاص نتة على القاتل بان سلم نفسه وعلى
القتل بان لم يهدر عصمة بالكلية وما لا يعقل لمثل لا يقضى الا بنص قد
ذكر هذه المسئلة في صوم الله تع وانما اعدناها ليتفرع عليها فروعها
فلا يتضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
والاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتوهم في المنافع لم يقل
ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه محال بنا تسمة فان عدم بقاء
العرض محل الخلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما ترد
عقدا لاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال تقوم في الحامر
فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان النماء البضع مع انه لا يجوز
الا بما اي بالمال المتقوم لقوله تع ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الحجامة
فهي في نفسها كذلك كلان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد
عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة العقد تداركه
بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح تعاقبها بالمال في عقد الخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى بغير المال وما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذي به يتم العقد
بخلاف القياس لما مر انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيشمل
على يمين احدهما انه لا يقاس يقوم المنافع بالغصب على تقوم بالعقد
والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها
مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول اذ للفارق وهو
الرضى هذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني فان لم اثر
في ايجاب المال مقابلا ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص
اذا قضى القاضي به ثم رجع ثم رجع اخر على الاصل المار ذكره وصورة المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا عن شهادتهما
بعضنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو ليس بمال ولا يقبل المثل والقضاء الشبه بالاداء كالقيمة فيما اذا اتلف
عبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الجواز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل
ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب سواء الاصل
وهو العبد فيجز بينه وبين القيمة فانها اذي تجبر المراة على القبول
حرفا آخر ان يقال بمجرد الخروج عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل الجواز

كما قال صلى الله عليه وسلم لا قصاص
كل من المسلمين بعد المعصوم الا
قصاص على طلاق القياس بعد
الاب على الابن فانه لا يقتص به
متقوم بالنسبة الى الاستيفاء المقصود
الاصلي فيتحقق في كل منهما والا
وقضاء الخراج في كل منهما والا
قصاص الاول بالاولى ثلاثة
الرضى الا ان يقال ان ما ليس
مالا بين متقوما بعد العقد
لا صاحب الذكر حتى يكون
بقول والنافذ ايضا

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

عند الكرامي اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وقيد بالنظر لانه ليس متعلق المدح
والثواب بالانزاع وسيجيء الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح
ذاتيين وعندهم ما يدم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا او
يحمد عليه وعلى سبا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب والمباح
ما ليس للممكن عند وصف العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد الممكن عن فعل
العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد العلم عن الحركات
الصادرة عمن لم يفعله الدعوة وما للممكن عند وصف العلم بحاله ان يفعله
وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على حلا المفسرين
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول واسطة بين
الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتياج من الطرفين فيتعلق
به من القبيل والقال فوصفه الكتب الكلامية ولا يتناول لصاحب هذا
المختصر ان يطول قيد ذيل المقال ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض
المتاخرين في ان حسن بعض الافعال وقبح بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة له ويقولون عقلا

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

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

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



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

فمن صدق بقلبه وقرّ بالاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا للجهة
تركيبية حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا
اعتبارا لجهة تبقته في حالة الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر
واما ان يكون شبيها بالحسن معنى في غيره كالزكوة والصوم والحج اشبه
ان يكون حسنا بالغير وسد وقع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى
الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله تع خالصة والنفس مجبولة على المعصية للنفس بحسب الفطرة وان
كانت محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى
كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق
فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط اي سقط حسن دفع
الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت كالامور
المذكورة تعبدا لخصائص الله تع وعبادة خالصة عبرة الصلوة لا يقال ان
اريد بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون
الزكوة واشالها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكون بها مأمورا بها
لا لذاتها ولجزئها وان اريد كون الفعل مأمورا به فينطبق على مذهب
الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في
غيره الا على اصله بان يكون ثبوت الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع
لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على



اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان
لعينها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت عاهو
حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا يخرج كونه
مأمورا به وايضا لهم ان يقولوا ان كلا من الامر به الشارع فالاتيان به
حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تع واستدلال امر حسن
لذاته فالحسن لمعنى في نفسه نوعان يكون حسنة لعينه او جزئه مع قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنة لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوه ويشترط في هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به وعادوا كرناه من قيد قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباينا شيئا ما في الحصول لامر واحد كالاعم
بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون
الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة بخصوصه والعبادة
حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه والحاصل
لما ذكرت من التكلفات قلنا كونه عبادة بخصوصه لا يقتضي كون العبادة
جزء منه بجواز ان يكون خارجا عنه مضافا قاعليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل

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

فهو

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

ما ذكرنا الامر بالجمعة بوجه صفة حسنا وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم
الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يقف والمالم يخاطب الجمعة ظهر يوم الجمعة اي يوم
با فانها عينا بل جزء منها وبين الظهر اذا ادي الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا
با فانها مقام في الوقت فصارت مقررة لها الا ناسه ولا فرق في هذا
بين المعذور وغير المعذور فاسهو لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى
بالجزء صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف ههنا في امرين احدهما ان
غير المعذور اذا ادي الظهر في البيت قبل الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان
المعذور اذا ادي الظهر هل ينتقض اصر الجمعة لا فعنده لا ينتقض وعندنا
ينتقض وقد ليلنا في الموضعين مذكورة في المتن التكليف
بالمحال بالمحال جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة
بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني
ولا نتمسك للجانبين فيه بنحو قوله تع لا يكلف الله نفسا لان دلالته
على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لانا نقول كل ما اخبر الله تع بعدم وقوعه
لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم
بين الشيئين وقوعا لا يستلزم التلازم بينهما امكانا الا ترى ان عدم
المعلول الاول ممكن وما يلزم من عدم الواجب تع غير ممكن فامتناع الكذب
من الله تع لا يستلزم امتناع ما يلزم من وقوع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه

واحتجاجهم بانه لا يليق الحكم بناء على وجوب رعاية الحكمة في افعال تع ممنوع
غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف الاضداد
عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور بعينه قوله تع لا يكلف الله
نفسا والقول بنحو وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين وقلب الحقايق فبما تفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية
والمقرر اخلافا للمعتزلة تكليف الجماد والاعماء نسبة هذا الخلاف الى
الاشاعرة غريبة ما فهما ريبة تقريره انه تكلف تصديق النبي ع في جميع ما علم
مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يعتقد في ان لا يعتقد وهو
محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لانم انه ع اخبر انه لا يؤمن
فانما ذكر غاية ما ورد فيه قوله تع سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما
يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ع قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن
عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن
كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون
من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد من الثاني الاحكام
التكليفية والاول اعم منه كما لا يخفى واما في الممتنع بالغير سواء كان كذلك
لفقد شرط او وجود مانع فقد يجري فيه الخلاف لما اشرنا من قوله
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تع نسب تكليف المحال
اليه والا فانهم لم يقصروا بر وعلم تع بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز
الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير

تقريره ان العاصي مامور وينتفع بنه العقل لان الله تع قد علم انه لا يقع
وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمنون في قوله تع
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم
كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا
يصلح للتاثير فيه لا ايجابا ولا انتفاءا وما يلزم الاشعري لانكاره كونه
العباد خالقا لافعالهم ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق
يلزم الماتريدي ايضا للاشتراك في العلة المذكورة وانبانهم لقدرة العبد
تانيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تع فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
وكما ان له ان يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم سنه بخلق الله تع الفعل اجراء عادته
كذلك للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف
بالفعل التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تع على حسب جري
العادة ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب الذي قد يتفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة ويأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل الآتي قبل هواي نفس الوجوب يثبت بالسبب الا بلية على ما يأتي
في فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانه جعل الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدونها



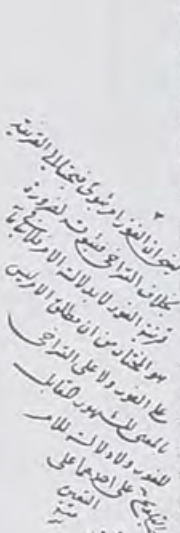
تاخرا وهي شرط الوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا فضل
من الله تع فلهذا يسقط التيمم مع الفجر والصلوة قاعدا او موميا معه
اي مع الفجر ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا
فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور قال لا تجب القضاء
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لعدم القدرة فلا يجب
الاداء ووجوب القضاء فرع وجوب وقال الثلثة انما يشترط حقيقة القدرة
للاداء اذ الكل سواء الفرض انما يسقط هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب
فالامكان القدرة على الاداء بالامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان كان
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
قدرة الشيخ الفاني على الصوم والسجود على الركوع والسجود زوال
على الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر
في بعض الصور كما في سئر الحالف بترك السماء فانه ينعقد اليمين لامكان
البر في الجملة كما كان للنبي ع فامكان الاصل وسواء البر كاف لوجوب الحلف
وسواء الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متعدمة عن سلامة الآلات
والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقة فهي متعارنة
للفعل جواب تسليمي تقرير سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط لدر وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه
حاصل بنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة واما
القدرة التامة الحقيقة فلا يشترط لانها متعارنة للفعل ضرورة ان العلة

الثانية مقارنة للحول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة او نقول جواب
ثالث عن دليل زفر للقضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها
فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس
ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالامر الاول لا بامر جديد فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال
لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادخلا
ما يتمكن به على هذا السفر عادة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى
لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي تجب
وسايط حصول المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لانها قصد سلامة الآلات
والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد كالنماء في الزكوة
ويشترط بقاؤه لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فيعرض عليه او لا بانه يؤدي
الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر ابدا لانها
يلزم ثبوت احد الامرين وسوا النماء مثلا دون الآخر وسوا البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤه يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات
في صورة هلاك المال لا لخذورية في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد كما
ولا يد وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر وجب بطريق ايجاب

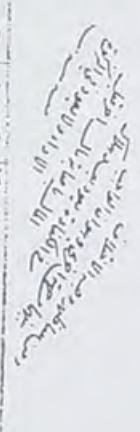
القليل من الكثير يسر وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق
القرابة والتضمين فيصير عسرا فالجواب ما ان اليسر لكل عبد فلا يجب الزكوة
في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تقدر
بمعنى ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج
بالقدر عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرط
بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان
النصاب شرط لليسر ولا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي
قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر وسببه الكل فالكل مقدر
سواء بقي ان النصاب لا يشترط الواجب من العشر لليسر لان ايتاء
الخمس من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سوا في اليسر بل يجب
ان يكون الثاني اعسر من الاول بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه
الصدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر
الفيء والاصل فقدر الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند
هلاك البعض وكذا الكفاءة وجبت بهذه القدرة لما لا تتجزأ الكمال
وسوا التجزي في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة تتعذر بعضها
من البعض احترز به عن التجزي صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التاكيد ولا دلالة فيه على التبعيض
ولقوله ﷺ فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان

الجزء في العوارض لا يصح التوزيع لان الجزء المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر
فلا يتصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد الجزء الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء اى القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا كالاستطاعة مع الفعل
فالقدرة المشروطة الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا
سابقة ولا لاحقة وذا اي كلمة لطا القدرة المقارنة دليل ايشترط
بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تخلف القدرة
على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة
لجميع شرايط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا يعقل زوالها
وسقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها
لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهو الشرط لما
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير معين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم
يكن فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة
ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب
ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى معين لان الواجب جزء معين ايضا
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا

المأمور به نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت



ما يتعلق بوقت مخصوص بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل
يكون كالصلوة خارج الوقت اولا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار و
بالمطلق لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا لحالة اما المطلق على
الراجح لانه اي لان الارجاء للفور وجاء للراجح فلا يثبت الفور الا
بالقرينة وعند عدمها يثبت الراجح لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
امتثال المأمور به عقيب ورود الامر بالراجح عدم التقييد بالامتثال في
الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن
العهدة فالفور صالح للتراخي دون الراجح واما الموقت فاما ان يضيق
الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لعرض القضاء
ممكن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما
ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او
لا يكون كقضاء رمضان اما جعلوه من الموقت اعتبارا ان الصوم لا يكون
الا بالنهار وقسم اخر شكل ان يفضل او يساوي اى لا يفضل فضله
ولا مساواته والمراد من الاحكام التابعة ايضا ما يجب العلم كالعلم بان
وقت الصلوة نهو ظهر في الموذي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت
الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وسو الصلوة في الوقت
واما التي خارج الوقت فمثل الواجب وسبب للوجوب استدل على سببية
الوقت بوجوع كل نبها اماره بيد القطع لا القطع لعدم الاحتمال لا ان
الجميع بيد القطع تعولة تم لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة



المطلق تدل على الاختصاص الكامل وهو سببا السبب ويتفرعا بصفته
صحة وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وفيه نظر والوجود الوجوب بوجوده وليطلان التقديم عليه فيه نظر ان
الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على
امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا
الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم لا يجاب
وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره الى الوجوب وهو
الحكم المصطلح حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم سواي الوقت
سبب لنفس الوجوب لما بين انا الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان
الوجوب المسبب هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وسواي الايجاب المذكور رتب الحكم على شئ ظاهر هو الوقت فكان
هذا الشئ الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا فقط الا
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ فيكون اي لفظ الامر
سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاداء
استعمال ذمة المكلف بفعل او مال والعاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
فلا بد لكل من سبق حق في ذمة وتحقيقه ان للفعل بمعنى مصدر يا
هو الايقاع وبمعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم



المال وتفريغ الذمة وجوب ولزوم تسليم المال الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة الشئ اخر فاذا اشترا صبيا بلغ العشر في الذمة
وثبوت فيها نفس الوجوب واما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على
اصل الوجوب هذا بيان افتراق بين الوجوب بين الوجوبين بحسب الوجود
في المال اما بيانه في البدني فمقصود وايضا واجب على المغمى عليه والنائم
والمريض والمسافر والاداء عليهم لا يقال لزوم الفعل الاختياري من
انسان يخص بدوه لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم النوع الاول ليس
في تلك الحالة ليس بمشروع وبعد ما بلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك
لو كان المقصد لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصد لزومه
بعد زوال العذر على ما مر جوابه لعدم الخطاب اما في الاولين فلان
خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما خوطبا بان بالصوم
في ايام اخر لا يقال الاولان خوطبا بان يفعلا بعد انتباه لانه
يكونان آتيان بعين ما خوطبا به لاجله والمفروض خلافه وما في قضاء
المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه وكلا بل للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ما بينا وتكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه شئ يصلح للسببية غير الوقت فهي منحصرة فيها اما لهذا والاجماع
فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الى الثاني

الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء
ونهم من نفى النظر وحقق الوقت بنهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر
ان الوقت سبب نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لا بد اى على تقدير
ان يكون السبب كل ان وجب في الوقت تقدم على اول الوقت تمام السبب
عند انتهاء الوقت وان لم يجب فيه تاخر الاداء اى اداء الواجب عن الوقت
فالبعض سبب والمتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في اول
اجماعا ولا الاخر والا لما تحقق التقديم عليه اى تقديم اداء الواجب على
الوقت لامتناع التقديم على السبب لا السبب الجزء الذي يتصل به الاداء
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد مطلوع
الشمس مثلا وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فان اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول
لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانتفاء
قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لم يكن ادى ما وجب
لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس
فان عبدتها يسجدون بخلاف قبل الغروب واما لم يلزم فساد العصر
اذا شرع فيه في الجزء الصحيح وعده الى ان غربت لان الوقت لما كان متسعا
جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك لامتناع لما جاز هذا الشغل فكذلك لما
في وقتها تبقى الفساد الذي تحصل به بالبناء اراد بالبناء ضد الابتداء

يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في
حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
اعلم ان الفساد الذي يعترض عليها وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه
مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت سوى وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا مجرد
وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء
بدونه هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا النقصان
مفقود في الفجر ولذلك قد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال
اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم يؤد
لكل الوقت سبب في حق القضاء لان العذر عن الكامل في الاداء يعني
انه موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والعذر عنه في الاداء كان
لضرورة قدرتها بها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى لا
يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب
الاداء يتباخر الوقت وقبل اخره انما يجب بالشروع اذ بسائر الوقت
قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الآن يأثم بالترك لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب
الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين نفسه
نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشارع وانما له
الاتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه ثم فيتعين فعلا كالخيار في الكفارة

ومنه انه لما كان الوقت مستحقا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لانه ما ثبت حكما اصليا نصب على
الحال بناء على سقم الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء وسبب
للوجوب لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر وهو معرف
بالوقت فانه الامساك عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله تعالى شهد
فليصمه من ههنا شرطيته فدل على التعليل ولنية الصوم البتة فان لا
الاضافة الى السبب وتكراره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
الخطاب صحة الاداء مع الوجوب وقد قرن السبب اي بين الوقت
والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غير
فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح اداء
سنة اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع فيه ولابي
حنيفة لما رخص لصلحة بدنه ونفسه وهو قضاء دينه اولى واعلم ان شرع
للمسافر غيره ان الى العزيمة وسنالم يثبت اذ صام واجبا اخر جواب عن

قوله

قوله

قوله



قولهما لان المشروع الخ يعني بانا لم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير
مطلقا بل ان الى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا لم ذلك لان
وجوب الاداء ساقط عنه عطف على مضمون الكلام السابق فصار رمضان
في حق اداء وقضاء كما علم عنه سبحانه واما قال في حق اداء
لان في حق نفس الوجوب ليس عنزلة سبحانه فعلى الدليل الاول وهو
قوله لصلحة بدنه وهو قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل يقع عن
رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر اما يقع عن لصلحة دينه فاذا قضاه
ما فاته اولا للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات يعقب رمضان
لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع
عن واجب اخر لصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل لصلحة دينه اما هو
اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت
بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل فههنا روايتان اي بناء على هذين
الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه
يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض
اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا
صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر
الاسلام والامام السرخسي في اصولهما وبسوطهما وفي المسافر
قد تعلقت به بطن قام السفر الظاهر مقام وهو موجود وفي
الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما سواء وان

تفسير

قوله قال الخ
قوله ان المشروع
مسلما اذا فرض
الاداء الخ

قوله
ص ٧
كون
الوجوب
ذوة
سبحانه

قوله
وههنا
فان ق

وهو اختيار الكرخي وهو اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف
اذ دياد المرض لا بحقيقة الجوع فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بوجود مشقة
وقال قرمسيلة ابتدائيته لما صار الوقت متعينا لكل اساك يقع
فيه يكون مستحقا اي يكون صفة استحقاقه تقع على الفاعل كما لاجير الخاص
فان منافع حق المستاجر فينفع عن الفرض وان لم يتوكه بخلاف كل الفصاب
من الفجر لفقد النية ولهما اى لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في حزفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به
العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال
الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت مستحقة لله تع جبرا
لم يكن بد من التعيين ليلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق
في التعيين تعيين هذا قول بوجوب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تع وتفصيله انا لم ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وجاء
رجل آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يصح الخطاب في الوصف بان نوى النفل
او واجبا او فرضا مقيما لان الوصف لما لم يكن شرطا عاريا بطل بقي الاطلاق
وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول الليل الى آخره لان
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم
الجزء اي لعدم تحري الصوم صحة واداء وغلبة جانب الفساد لكونه
عدميا والنية المعرضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك كما قلنا

لما صح بالنية المقدمة المنفصلة عن الكل فلان يقع بالمتصلة بالبعض
اولى جواب عن قوله والنية للفرضة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب
موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو سبق بتحقيق معنى
الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع الى العتيق
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب
بالقضاء مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوب
فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالنية هنا
يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق الاستناد
لانه لا يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن
تقدمها استنادا او نحن نقول في جوابنا انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل نقدرها فان الاصل سوى مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في
اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون
تقديرها لاستدة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية المقدرة وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية
وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف لصلوح للصوم فان
صادف نية في الاكثر صار صوما والا افسد وجب ان يكون ذلك البعض

تمام حكم الكل من وجه حتى يكون الاقتران بعرفي حكم الاقتران بالكل
فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذي
بالذات ادنى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء
الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه
بالكثرة والشافعي يرجح على الكل اعتبارا بوصف العبادة فانها لا
تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه باعتبار الاجزاء وترجيحه
ترجيح بالوصفي لانه باعتبار الوصف فاه قيل في التقديم ضرورة قلنا شرط
وقت الصبح متقدمة جدا فالتقديم الذي لا تفوض دونه المتاخي كالاتصال
قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه
حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة
اذ انسى النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت
الذي لا اداء كل لم اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من
القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا احدهما
ما ذكره بقوله لما صح بالنية المفصلة الخ والآخر ما ذكره بقوله ولان صيانة
الوقت والثاني يشعر بان صحته ضرورة ان صيانة واجبة فعلى هذا
الوجه لا كفارة اي لما يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية عن ابي حنيفة
ومن حكم اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت صحيحا اللوجوب
ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده انوا نوى النفل في النهار يكون صوم من

في التوضيح وان كان بعد الزوال وانما استظهرنا لانه عليه يكون في

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

الاول وهو لا يسع الا جما واحدا فيتسبب المعيار وعند محمد يجوز بشرط
ان لا يفوت قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لانقطاع التوسع
بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر
الحال وبقاء الانسان لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير
لوفات في العام الثاني فتثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار
عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار سو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد ولذلك يبنى الشبه الثاني على قول الاول قال الكرخي
هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعندنا
مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الحج مسئلة مبتدأة
فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كشهر
الصلوة والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والموت
في سنة واحدة غير متيقن فيضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل
بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام
الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا
لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق وترد
الشهادة اي ان آخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار
فاسقا فردت شهادته فلا تبطل اختيارا جهة التقصير والاثم بان ادركه
الوقت فلم يتوجه الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا
لما قلنا ولان افعاله غير متقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت

فان المعيار

فان المعيار سوا يقدر الشيء به كالكيل ونحوه فان تطوع جوابا اذا
وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض استحسانا وعليه
فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفر يحج عليه فيبطل
التطوع فبقي النية المطلقة وهي كافية دليل على هذا اي على عدم صحة
النفل صحيحا اي صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية لكن احرم عند اصحابنا
وهو معنى عليه قلنا الحج يفوت الاحياء ولا عبادة بدونه اما الاطلاق
فغير دال على التعيين اذ الظاهر ان لا يصدق النفل وعليه حجة
الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عند اصحابنا به
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غير مدلول الامر فان عقد
الرقعة دليل الامر بالعمارة في ان الكفار مخاطبون
بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام قال الامام الشريف
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
مطلقا وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بالترك لا عقابا
في حق وجوب الاداء كذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب
الشافعي لانه لو لم يجب لما يؤاخذ من في تركها وقد دل عليها اي على
المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولان
الكفر لا يصلح مخففا ولا بقرينة غير معتقد بها مع الكفر جواب عما قيل
ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في جواب الاداء
فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة

خلافا للشافعي وراوا النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولانه عدم وجوب القضاء بعد الاسلام تقول
ادعوهم الى الشهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض عليهم صلوات علق وم الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان ولو لم يكن وجوبها شروطا به لما صح ذكر التعليق اذ يكون
الواجب عليه وم الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا مستدلا لا
بمفهوم الشرط كما يتهم مشاجرون ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد القضاء بالامر بالاداء فتنبه
ان يقال ان اردت انه ليس اهلا له اصلا فانه يصير اهلا له بتحصيل
شرطه القدور وان اردت انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدي نفعا
كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظرا ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بشرط بل على وكذا
هنا وقد ذكر الامام اي شمس الائمة ان علمائنا م يتصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتاخرين استدلوا من سئالهم على هذا وعلى الخلاف منهم وبين
الثاني فاستدل البعض ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة
خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد
بانه يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
والبعض بانه يصلي في اوقات الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه
الاداء خلافا له لان صحة ما بنى كانت بناء على الخطاب وسيتقدم الردة

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

قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه ليس لعينه
اي يخرج اجزاءه او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فقط وان كان
وصفا فكالاول اى ان كان ذلك الغير وصفا لحكم حكم القبيح لعينه فهو
ملحق بالقسم الاول الا ان الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولذلك
جاز ورود الاذن بالحق بالقسم الاول كقوله تع ولا تقربوهن حتى
يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى
ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعندنا فهي سوى الاول اى يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيقع ويرتفع
باصله الابد ليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه يبطل اتفاقا وفي القسم
بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم في المعاملات
والعبادات سوى القول الاصح لها اى للشرعيات الا ان يكون مشروعة ولا
يكون مشروعة مع نهي الشرع عنها اذا دنى درجات المشروعية الاباحة
وقد اتفقت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا توسط يقتضي
القبح لعينه عندنا فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والتصرف
لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه يبطل عنده وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجيء

في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلافية الاولى تملنا حقيقة
النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه ولقائه
بفعله والمحكم ههنا اعتراض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم
والبيع في الامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف
الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من
المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك فانه يقتضي النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي ولا يحتاجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو
القطع بان النهي انما هو عما سماه الشرع نكاحا وصوما وصلوة لا عن
المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرع ليس بمناط المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحيحا اما يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة
الحايض باطلة ولان النهي عن التحصيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع
بهذا المنع والمحال المنع بغير هذا المنع كالحاصل يمنع تحصيله انما
كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولان ان ادنى درجات المشروعية
الاباحة بل اداناها الرخصة مع عدم انكسار فالحرمة والمعصية كالمنتفية
في الحنث لمن حلف على امر وراى غيره خيرا منه فانه مأمور به بقوله ع فليات
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهي على كونه معصية لاعلى

ملحق التنقيح مع التوضيح وفيها ذكرنا وفصله في التنقيح

تنبيه يتضح به التنقيح

يتضح التنقيح والنهي عن الشيء يدل على الامر به ما ذكرنا لانه يدل على الوجوب ما ذكرنا فتدبر

كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فتقول يصح لا باعتبار واما الجواب
بان القبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى بفتح التاء النهي
يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضى وهو النهي فانه لو كان قبحا لعينه لبطل النهي لان القبح
لعينه لا يكن وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغوا فانا نبني
على الاصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم امكان وجود القبح لعينه شرعا محل
نظر قد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا
على التفصيل الذي يأتي لانا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي
يقتضي البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهي سبب القبح في الحال
فلا يقع الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يكن
لتضاد الامر والنهي فلما كان معين يأتي به فانه لم يؤمر به ضرورة تغاير
المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بايتاء
بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا تبضوا فيه من النهي عنه بالعرض
اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض ولما استشعر ان يقال انكم قد ذكرتم
نوعا من الحكم لا نظير له في الشروعات وسوف نصب الشرع بالرأي فلا يجوز
تدارك بقوله والشروعات يحتمل هذا اي الاشتمال على المأمور بالذات
والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي

اما ان

اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني
بالعرض او بالعكس والاول لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا
لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فيهذا القسم يكون
قبيحا لعينه او منهيا به قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق الكل
فعلم من هذا ان القبح لعينه في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد
اما الحسن لعينه في نفسه فلا يتصور ان يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه في نفسه فالمتأدي
بما هو مأمور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا
القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما
الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو
المدعى فصل هذا الاصل وسوان النهي عن الشروعات يقتضي لعينه
عندنا الابد ليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروع عندنا باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه ولغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا
وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده
ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل
عنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الطلاق الاخر المدعو ذكره وهو
بناء على الاول لانه طالما كان الاصل في المنهي عنه البطلان بحيث يترتب

على اصله الا عند الضرورة وهي مفتقرة على ما دل الدليل على ان النهي فيه
لمعنى مجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لمعنى الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا
فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منتفية فيما اذا دل الدليل على ان
النهي لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لمعنى الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية لصحة الكل ورجح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف المجاور فاذا لم
يوجد الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي
صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما للمشروع وموجب التعليل القائل
لان صحة الاجزاء والشروط للاداء تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من
الشروط وهو هاهنا الا تداخل ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة
والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في
الثانية خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس فكل كالبيع
بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه
امثلة التعجيح باصله لا بوصفه الذي سميته فاسدا لكن صح النذر
اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية



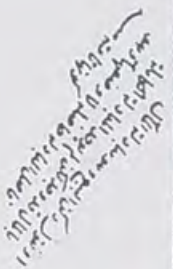
غير متصلة بما ذكر بل تفلا وهو الاعراض عن صيانة الله تعالى فاما
في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول
لما بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه نفل وهو معصية واما الصلوة في
الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وسوسيها وظرفيتها ان
حيث انه سبب يجب الملابسة بها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل
كما في الخرو قضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب اقتضاء يتأدى
ناقصا كما في اداء الصحراء لاعتبارها فتعلقت بها تعلق المجاورة لا تعلق
الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فصح بالشروع بخلاف الصوم
فان الوقت معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف
فساده يوجب فساد الصوم واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل
حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو
افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام
المنهية لا يجب اتمام بل يجب قضاء وان قضاه لا يجب القضاء وان
كان مجاورا يقتضي كراهية تعلق بقوله فذلك الغيران كان و
صفة عندنا وعند ظافا لابي الحسن البصري لما قران النهي في
العبادات يوجب البطلان وان دل الدليل على انه لغيرها مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول
للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي
لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كما لا يخفى ومعنى مدفوع عند الخبازي

وملغوة عند الاذهر والجوابي وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين
جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع الملاقيح
والمضامين والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن
وكون النهي عن المستحيل لغوا على انه اذا نهى فجاز عن النسخ لاعدام
الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون فسخا لعقد كان البطلان
والفسخ لغة مثل الفناء اعلم ان تحصيل تأييد هذا الفصل يوقف
على تفصيل الكلام في الجزء والوصف المجاور فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو
ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول
والمبيع للبيع والوصف والمراد به اللازم الخارجي اما ان يصدق
على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله نهي وصوم الايام المنهية اعراض عن
ضيافة الله نهي واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس بركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلي
فجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصنع به
ويفارقه في الجملة وسواء صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع و
بالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق

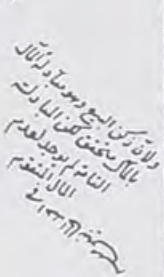
قال الاخفش ان الاجنة ما تكون في البطون واحدها جنين وقال الجوهري
هو ما استتر ولم يعلم به احد والجمع اجنة وقال الفراء
سمي جنينا لاستتاره وقال الزجاج
سمي مضمونا لانه في ضمن غيره
اي مختزنا والملاقيح
ما في الاصلاب واحدها ملقوح
سمي ملقوحا لانه يستعمل
فيه الانزاء يقال لقحت الناقة
تلقح لقاحا اذا حملت

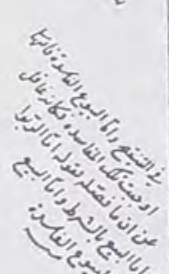


لا يصدق على السفر وصل اليه فهو يوجد بدون سفر المعصية كما
اذا قطع بدون السفر وسافر لقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر
ولم يوجد القطع سواء كان نواه اولم ينو اذا ثبت هذا جئنا الى
تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا فان فضل
خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان شرطا في العقد كان
لازما لم يخل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




لان ركن البيع وهو ايجاب وقبول
بالالفاظ يتحقق فكان المنهي عنه
الفاظ البيع فيوجد لعدم
الفاظ التقوم





لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا
ينبغي ان لا يثبت النسب لا يسقط للحد اجاب عنه بقوله واما النسب
وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال لان هذا النفي في بعض النهي
كقوله تع فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع
بطلانه كقوله ع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تنزل عما ذكر ولجاب بالمنع
وانما نقال ولو سلم انه نهي عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي
يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل
بخلاف البيع فان وصفه للملك لا للمحل فانه تابع فيه بدليل شروعيته في
موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا لم يتصل
عنه الحل لا يبطل البيع فان قبل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرضعة بسر المصة يسقط هذا السؤال
نقض للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحا لعينه
فلا يتجه ان يقال لانه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا
فان البطلان في الخيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي
وهو الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة وفي المنع
المذكورة تسليم بطلانها فحق السؤال المذكورة ان يجعل ابتداء اشكال
تقرير بيان المنهي عنه في الصور المذكورة فنقول لا دلالة فيه على ان المنهي
عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه وكل شيء من القبيح لعينه يفيد



لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المزبورة
وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه يقع المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو زجر
والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي وهو مطلوب عنه قلنا الزاني لا
يوجب في لكن يفيد اما لا يوجب الزنى بذاته حرمة المصاهرة حتى ورد لا
بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع الحرام
لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف الى الفروع والاصول كانتهاء الماء
فانتهم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما
اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء
ورد واعيد فجعلنا ما هو جبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد
وما يجعل بالخلفية يعتبر في عدم صفة الاصل اى لما جعل الوطء موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل
لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء
فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لما ثبت مقصودا بل انما ثبت
الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اى بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
هذا جواب عما ذكره بقوله لا نسلم الملك بالغصب وانما اتجه ان يقال
انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان الدين

يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحققا للضمان فانه مالم يخرج عن ملكه لا
يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب حرفوة ليثلا
يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او سوى ضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر عن اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة اموالنا بعض لانه لا دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك باستيلاء
على المال المباح دليل على ان المنهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني
كون الشيء محترم التعرض فحصل الحق الشرع او الحق العبد وهي غير ثابتة
في دعهم بعض الالتزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالتزام
فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولا
يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانه انما
يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها
كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى وقد ذكرنا بحوادم فان المملوكية ثبتت في
الكافرية والاباحة لعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما او ثبت
ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي بعين ان قلنا ان العصمة ثابتة
في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وسوا لا حرازه اذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في حق

الاخرة

الاخرة فلا حتى يكون مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وفي المعصية
قبيح لمجاورة على ما بيناه من قبل فصل اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المأمور به
ان كان نفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وهذا تمام النزاع
فيه قيل اذا لم يفوت المقصد نحو الصلوة بكراهة وكونه سنة مؤكدة
ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة
ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه ايجاب
المشابهة الثانية الندب سلم واما ايجابها كونه سنة مؤكدة فمحل
نظر قوله تع لاجل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تع ولا تعزموا
عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما آنجه ان يقال ان المعتدة اذا
تزوجت تزوج آخر وطئها وفوق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
ويحتسب ما تري من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاول كما هو قول الشافعي لانها مأمورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى
الليل ولا يتصور كفاه من شخص واحد في مدة واحدة كاد اصومين
في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه هو مقصود والمأمور بالقيام في

الصلوة اذا اقعدتم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على الفضل لا يبعد عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاد على الطاهر يجوز وعند ما
ابي عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الازكان فرض دايم فيصير ضده منهيا عنه
المسائل تعريفات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع نركن الشيء حقيقته التي هي في اللغة الطرف
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسن الهدى وان كان من العادات فمن الزوايد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب قولا
وسوا الحديث وفعلا وتقريرا بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها
بالنبي عم من كيفية بانه بطريق التواتر او غيره وضده وسوا الانقطاع
وحال الراوي وشرايط وحمل الخبر الذي سوا يتعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادنى في المبداء وسوا السماع او المنهى وسوا التبليغ
او الوسط وسوا الضبط والقدح فيه وسوا الطعن وما يخص الفعل
وما يتعلق بعبدانها وسوا الوحي سواء كان تعلق السنن كتابع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض

في الاتصال بالخبر المسند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من ذلك القيد
لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان لانه من ان يكون رواية في كل درجة لم يقل في بعد
لانه يوجد ما ذكرنا في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواة
فلا تثبت التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يقل قولا
لاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم اي لا بد حل تحت الضبط وفيه
اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن توطيئهم
اي تواقفهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه
لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواقفهم على الكذب فيه لفرض من الاعراض
لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم شرط
التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم
حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد القرن
الاول لم يكف بقوله بعد القرن الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون
من المشهور ما دونه من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول
ولم يكف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما دونه
من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاولى فتامل اولا يصير
كذلك سواء كان رواته في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد
الدرجات فان لخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصر ما لا يصير به
والاول متواترا وسوا يوجب ايجابا عاديا او عقليا على اختلاف المذهبين

بصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان فانه مالم يخرج عن ملكه لا
يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا
يبطل حق اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هواى ضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لمعصة اموالنا بعض لانه لا دليل
على كونه الاستيلاء منهيا عنه لغيره فانه الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح دليل على ان المنهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني
كون الشيء محترم التعرض مخصصا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة
في حقهم بعض الالتزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام
فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولا
يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانا انما
بالزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها
كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فانه
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى وقد ذكرنا بنحو ادم فان المملوكية نشأت
بالكفر والاباحة لعارض فيكون منهيا للغاية فاتضح الفرق بينهما اوانا
ما دام محترزا وقد زال بسقط النهي يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة
في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وسوا لاحراز واذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في حق



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

الصلوة اذا اقعدم تام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على الظل لا يندب عند ابي
يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعادة على الظاهر يجوز وعند ما
ابى عند ابى حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للثوب في عمل يعرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده منهيا هذه
المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة
هذه الفروع الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عليه السلام واجب فان
كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير الكتاب من قول
وسو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة
المقصود بالبحث ههنا بيانه ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث
المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها
بالنبي عليه السلام من كيفية بانه بطريق التواتر او غيره وضده والانقطاع
وحال الراوي وشرائط وتحمل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله
من الاعلى الى الادنى في المبداء وسو السماع او المنتهى وسو التبليغ
او الوسط وسو الضبط والقدح فيه وسو الطعن وما يخص الفعل
وما يتعلق ببدايتها وسو الوحي سواء كان تعلق السنة بما كتابع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض



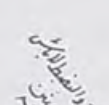
في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من ذا القيد
لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان لانه من ان يكون رواته في كل درجة لم يقل في عهد
لانه يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية
فلا ينتفي التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم تبلغ قدرا
الاختصاص بالذكور لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه
اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن ببرطانهم
اي تواقفهم على الكذب لكثرتهم تعبد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه
لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواقفهم على الكذب فيه لفرض من الاعراض
لا يكون متواترا واما لم يذكر قيد الدوام وتباين الاماكن لعدم الحاجة
التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم
حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد القرن
الاول لم يكف بقوله بعد القرن الاولى اذ يلزم ان لا يكون
من المشهور ما دونه من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول
ولم يكف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ يلزم ان لا يكون منه ما دونه
من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاولى فما لم والا يصير
كذلك سواء كان رواته في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد
الدرجات فان لخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصر ما لا يصير بهذا
والاول متواترا وسو يوجب علما يقينا او عمليا على اختلاف المذهبين

علم اليقين لان الاتفاق على شئ فرع بعد تباين هيئتهم يطمأن بنفيهم
مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة
حاصله سكون النفس عن الاضطراب شبهة الا عند ملاحظة كونه
احاد الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل
حق التامل علم انه ليس يقينا كما اذا راى قوما جلوسا للمانع يقع له
العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد اي الخبر
المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عليه السلام الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي ثم تحصل زيادة ورجحان
بدخوله في حد التواتر بلقيه الآية بالقبول فاوجب اذكرنا والثالث
خبر الواحد ولم يصر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع القرائن التي بد كرنا ان شاء الله تعالى وهي
كائنة في وجوب العمل دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب
شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدون العلم فلا يقع ولا تقف عليه لكن
علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا لان خبر الواحد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق
والكذب احتمال عقلي يدفع بالعدالة وفيه نظر ولانه يوجب العمل
ولا عمل بدون العلم فاما ايجاب العمل فلعموله تع فلولا نفر من كل فرقة

منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والطائفة يقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد
التواتر ولعل ههنا للطلب والايجاب لاشتراع الترجي على الله تع
ورد عليه ان المراد التنوي في الفروع بقرينة التفقه وتخصيص
القوم بغير المجتهدين ويشهد لهذا ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر
الواحد والرسول عليه السلام قبل خبر مرة بعد اخرى وسلمنا عمومه في التهديد
والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل
الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وتفاصيل
ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر والشهرة
ولنا هذه الدلائل يعني الدلائل الدالة على وجوب العمل وسيعلم ان
العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تع ولا تقف ما ليس لك
علم ما يتم الجادم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا واما
الاخبار في احكام الاخرة فنها ما هو مشهور فوجب علم الطمانينة و
منها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع واما
ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وسيأتي للجمل والاصول
ولانها يوجب عند القلب وسوء عمل فيكفي لخبر الواحد وفيه نظر لانه
يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخرة بل يكون في سايرا لاعتقاديات
كذلك الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف

الا بحديث واحد بين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والمراد
ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين والصبادلة اما
عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة رض ونحوهم
لحديثه يقبل وافق القياس اولا وعن مالك ان القياس يقوم عليه
لانه راي الحديث يتبين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لم يحتمل
الخطاء واما الشهرة في نفسها حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب و
القياس يحتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا
الا بنص او اجماع ويتيقن الاصل راجع على محله وايضا على تقدير ثبوت
العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او عدمه
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالراوي فقط
اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا شهرة كابي
هريرة وانس بن مالك رض او لا يكون كبلال رض ونحوه فان وافق القياس
يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مختار وان خبر
الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد من اطلاق
الرازي ومحافظتهم جانب الرواية اطلق عليهم اصحاب الرواية وعلى غيرهم
اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا
حقق الراوي لم يأمن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة

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



ولم يعمل به الشافعي ما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا
بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوض كالوطء قبل الدخول
وان رده الكل فهو منكر لا يعمل بحديث فاطمة بنت قيس قبل انه
تما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف
يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل الاكثر حكم الكل لانه ربما يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها ذو جهاتها فرده عمر رض وغيره من الصحابة
فيه بحيث روى ان فاطمة بهذا لم تزل تسب عدتها فصارت ناشزة
خرج بذلك في الاختيار وبوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك
اصحابنا بجديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعدة من المنكر الذي
لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي
حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال عليه
السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون
والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عند القضاء
بظاهر العدالة ولم يصح عندهما [illegible] في شرائط الراوي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان كافرا يكون
مستقيما على معتقده ولهذا بنى القاضي عن عدالة الكافر فشرط



العدالة لا تنفي عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر هنا كاملا وهو
مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحفظ رجل وقد يقضي صدر
الكلام او يذهب قبل تمام فهم معناه اراد المعنى اللغوي وهذا
الشرط يعتبر في نقل القراءة لعدم الرخصة فيه الى النقل بالمعنى في
الحديث ثم حفظ لفظ الشهادة على المراتب الى حين الاداء
سواء للاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة كاي سبب كان وفيه
ان الضبط بهذا المعنى لما يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من
غير نكير وكان لان يتصور الى هذا الوثوق على سواء ادام يعمل على بعض
الشرعية اذ حينئذ يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي و
اما الصدق فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر
قدرها لا يؤدي الى الحرج وسوء مجاهرة جهة الدين والعقل على داعي
الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة يسقط
عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار وضابط الجهول في القرون الثلاثة
انما يقبل عندنا الشهادة النجوم على تلك القرون بالعدالة واما
الاسلام فاما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لانا لا نكفر
بسعي في مذهب دين الاسلام تعصبا فيزول قولهم امور لانهم وهو موقوف
على ظهوره شيوعه بين المسلمين وثابت بالبيان بان بصفاته تعالى كما هو الا

ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي ولهذا اي لاجل ان الاجمال كان شاء على الخارج
من نوع في الدين قلنا الواجب ان يتوصف فيقال اهو كذا او كذا اي
يسأل عن صفات الله تع التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال اهو كذلك
اي اشتهد ان الله تع موصوف بتلك الصفات وعن النبي ص فاذا قال
نعم بكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تع فاستفتهن فاذا
ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة
او محدودا في القذف خلافا لابي حنيفة في الشهادة في هذه الناس فانها
يحتاج الى تعبير زايد ينعدم بالعمى والرق والولاية كاملة تتقدم بالرق وتنقص
بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولايات لا يرى الشهادة
يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقتضى عليه المقضى به وهذا
اي الاضرار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزم المخبر
شيئا بل بالتزامه اي بالتزام ما يلزم من الشرايع المنقولة بالتزامه
اذا ثبت بالخبر اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم
يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط عبثه اي بمثل الحكم الذي
يلزم على الغير بتعديه لزومه اولا على الشاهد الولاية كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى
الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا
فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة



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

كذبه على الرسول اولى فدل ارساله على ان الواسطة عنده عدل
ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الثاني فيما سواه وهو فوق المسند لان
الاصل اي الغالب انه اذا وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد
واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله اي يحمل الناقل ذلك الغير
الشيء الذي حمله سوى الناقل فالارسال يدل على انه واضح للناقل
بخلاف المسند ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالنقلة
عن حال من سكت عند جواب عن استدلال الثاني فيما لا يدري انه لو قال
اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم بما لم يسمعه من الثقة ومرسل رويفع
هو لاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان
زمان الفسق والكذب الا ان مروي الثقات مرسل كمار ووا سنده
مثل ارسال محمد بن الحسن واشباله واما الانقطاع الباطن فاما
معارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله تع
اسكنوهن الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تع
من وجدكم يجعل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم
لا يقال انما ترد حديثها لتهمة روايته بالكذب والنسيان للمعارضة
الكتاب والا لما كان بقوله عمر رضي فحفظت ام نسيت صدقت ام كذبت
بعض لانه معارض بان يقال انما رد للمعارضة لانها الراوي والا
لما كان لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي
الرد فتدبر وكحديث القضاء بالشاهد واليمين للمدعي فانه معارض لقوله تع



واستشهدوا الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين
وحيث انتقل الى ما ليس بمشهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد
والواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو
كانت اليمين مع الشاهد كافية لما اوجب حضورهما وتهن منوعات
من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في الشروط ان القضاء على
وجهين بدعة واول من قضى به معاوية رض وحديث القراءة فانه معارض
لقوله تع فاقرءوا الاية وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عاما و
ظاهرا او لما من خاص خبر الواحد ونقصه ولا ينسخ ذلك بهذا الا
ويراد به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب تخاص خبر الواحد ولا يزاد بعضه
على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله ره لم يكثر كم الاحاديث بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فاقبلوه والمخالف فردوه فدل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله
فانه منسوخ او ليس بحديث بل افتراي واجيب عنه بانه خبر واحد وقد
منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به
مسئلة الاصول ورد بمنع التخصيص لانه نوع التناول ولا تناول
فان المراد ما تردد في صدوره عندهم فلا يتناول المتواتر والمشهور
واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض
لقوله ع البينة للمدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي
وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي

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

لامن

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

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



كما سمعها وارا النقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه روى مخصوصة بحوامع
الكلم بعض ان لهم فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر
ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة الفقهاء
يجوز ولا شك ان الغير مسوا الاول والتبرك بلفظه عم اولى والدليل
الحديث المذكور على الفضيلة لا انه دعاء للناقل بالنظم لكونه افضل
لكن اذا ضبط المعنى وفي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا
وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يخل بعضه بعد ما علم
انه مراده منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه مخصوص
بجوامع الكلم وسواي الحديث في ذلك اى في النقل بالمعنى انواع
فاما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما
كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اى في المشترك احتمال التأويل وتأويله لا يصير حجة على غيره
وفي الثاني لا يؤمن من الغلط فيه لقصور فهم الغير احاطة تفاصيل
سنة فاما الجمل والمسابه خارج عن البحث لعدم احتمال النقل
بالمعنى فيهما ضرورة ان نقل فرع فهم وهو غير متصور فيهما
في الطعن وسواء اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلاف
بعد الرواية فيصير مجروحا لحديث عائشة ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد ما روته زوجت ابنة اخيها

عبد الرحمن وهو غايب وفيه نظر الان غيبته لا تستلزم ان يكون
النكاح بلا ولي بان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب و
لحديث ابن عمر رضي في رفع يديه في الركوع ان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفي قصوره دلالة
دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد الرواية وان عمله بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يصير حجة وكذا الجهل ببعض الاحتمالات اي عمل
الراوي ببعض احتمالات ما روي فانه رد منه للباقي بطريق التاويل
لا رجح لحديث ابن عباس من عباس سر فانتلوه فانه قال لا تقتل المرتد
فان انكار ناصر لحديث عايشة رض فان الزهري من رواية وقد انكره
لا يكون خروجا عند محمد لمعتقد ذي اليدين وهي ما روي ان النبي ع م صلى
احدى العشاءين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال
لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال ع م كل ذلك
لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فقال ابو بكر وعمر
نعم فقال اهي يا يقول ذو اليدين نعم فقام وصلى ركعتين فسلم ثم كبر
انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على ظن انه
اتم الصلوة فكان في حكم الناس ومن ذهب الى ان كلام الناس
ايضا يبطل الصلاة ذهم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال
فخر الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي ع م ذكره فعمل
بذكره وعمله وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي وقد

ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذكر ولان الحمل على نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذي حرى عنه وفيه نظر لان اللزوم تكذيب الثقة
ممنوع لجواز ان يكون سهوا ونسيانا ويكون خروجا عند ابي يوسف
لان عمارا قال لعمر يا امير المؤمنين كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب
اي تمرغت تذكرت ذلك يا رسول الله فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قوله وجعل ترك بهذا ان عمارا كان عنده
فالمانع من القبول انما هو حكي حضور عمر رض وسلم يتذكر ذلك فيما بقي
اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا او نقل الخلاف
عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى الاشعري
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقوله وعمار فرع حلافها في شاهدين شهدا على قاض انه قضى ببدا
ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحمل الخفاء
يكون خروجا نحو انكار ابي بكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل بخبر
وعلى فرضه ولا يخفى بطلان ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع
بخلاف حديث العهتهة ونفي عمر رض رجلا كان سياسة ولذا كان يحلف
وايضا حلف والله لا انفي ابدا عين سمع طوق الرجل بالزوم من قبل
ولو كان حلف الحالف على تركه وفيما يحمل الخفاء لا يكون خروجا كما لم يعمل
ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقهة في الصلوة لانه من الحدث الخفي
فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن

بان يعقل سد الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راوية متروك
الحديث او غير العدل لا يقبل لان الدلالة اصدق كل سلم فلا يترك
بالجرح المبهم جوان ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح
ومواقع الخلاف والحق ان كان تقدير اباسباب الجرح ومواقع
الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان كان
مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب مزاح وتحمل الحديث في العصر و
الاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول
فخر الاسلام فصل في محل الجرح الحادثة التي ورد فيها الخبر
والمراد خبر الرسول عليه السلام وسواء ما صوق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاول تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان
من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسة فكذا اي تثبت بخبر
الواحد بتلك الشرائط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء و
نجاسة يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى هذا اي
الاخبار عن طهارة الماء ونجاسة امر لا يستقيم تلقيه عن جهل العدالة
اذ في كثير من الاحوال لا يحصر العدل عند الملا في اشتراط العدالة
في الخبر عن حالة الجرح فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار

لكن اوجبنا انضمام التحري اليه بخلاف امر القبلة فان الذين تيلقوه
العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق والمستور
عن الاعتبار فيه واما اخبار الفتى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها
اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر
عن طهارة او نجاسة والثاني اي العقوبات كذلك اي تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم ما يصير به العمل
في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها
ثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا
من جهة المتن والدلالة لحرمة الضرب الثابت بدلالة النص كالثابت بصريح
قوله تع فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه
من جهة المتن وعدمها اي ابي ح ومحمد لا تمكن الشبهة في الدليل
والحد يندرئ بها واما ثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا
تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فانه
كما ورد التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد
يندرئ بها واما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس على ذلك الدليل
بحديث ترويه الواحد واما صوق العباد فثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فاكان فيه الزام
محض لا بد فيه لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدو عند الامكان فلا يشترط فيها لا يكون عرفا كشهادة

القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثوب
بدون النصاب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بهلال رمضان لها حكم هذا القسم لما فيها من حقوق التزويج
والتلبس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما شبه ذلك كالودايع والامانات تثبت بخبر الواحد شرط
التعبير والتحري على ما ذكره الكرخي في اصوله وكلام البزدوي فيه
مضطرب وقد ذكرته في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير
والوجه اشتراط العدد الجمع فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة اللازمة
ههنا فانه في اشتراط البلوغ او الاسلام او العدالة في هذه الامور
غاية الحرج لان المتفاوضين يبعثون الصبيان والعبيد بهذه الاشغال
والعدول من المسلمين لا ينصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما
لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة فكيف
ان امر الطهارة والنجاسة لا يستتبع تلقيه من جهة العدول فهذا
بيان فان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل فيها وذكر ههنا
ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثم مطلقا مع انصمام القرين
وقيل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل
فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الوكيل



يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة ما ذكرنا
آنفا واتكاح الموالي البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها
التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث
انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فاه كان المخبر رسولا او وكيلا يقبل خبر
الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد والعدالة على الاصح
رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعدد في
سائر الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو
غير مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يجعل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط واما فرق بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما ينوبان عن المرسل والموكل
فينقل عبارتهما اليهما فاشترط الاعداد من العدد والعدالة بخلاف
الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاكاذيب
الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان خوف ظهور الكذب ولزوم
الضرر في الاولين اشد ع ا اهمالة يتبع انفاله وقع بعض الافعال
التي يكون عن قصد فيها ما يقتدى به وهو محرم رخص فيه كنقض اليمين
بتحريم الحلال قال الله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وسباع وسنجيء
واجب وفرض الفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو
اما مخصوص به او زلة وهي الصغيرة التي يغلبها من غير قصد اليها وصح
عنه عفو عمله كما لذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول والاكل

ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به ليلا يقتدي به فقوله
المطلق تفريع على تنوع ما يقتدي به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق
خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب الوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله ع فليحذر الذي يخالف عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي
ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه
تلك الصفة والا اي وان لم يعلم صفة ثبت المتيقن وهو الجواز وقال
يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال
خلاف الظاهر ولنا ان نقول بالظاهر الى ان تثبت خلافه وقال الخاص
وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه ثبت لتقدي بافعاله قال
الله تع لابراهيم ع اني جاعلك للناس اماما وذلك سبب النبوة فلا
لازم حق يقوم دليل الصارف وهو من الاختصاص كونه نازلا او صادرا
عن عقله وغير ذلك مسئلة ما يأكله في قضا قد يستحب في قضاء مثله
يجب تعليما للجواز تأخير المغرب مكروه وقد روي انه ع صلاها عند
مغيب الشفق قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه ع فعل ذلك لبيان
امتداد الوقت فصل في الوحي وهو ظاهر بالظن والاقتران
اقام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطع
والقرآن من هذا القبيل وما وضح له بانه ملك من غير بيان بالكلام
كما قال ع ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى



الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدي لغلبة بالشبه بالهام
الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال ليحكم بين الناس بما اراك الله
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الهام للاولياء فانه لا يكون حجة على
والالهام الشرعي داخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي
والثاني ما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خطأ الوحي
الظاهر لما غير لقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق
به فهو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما هو الظاهر ولان الاصل هو يحمل
الخطاء فلا يجوز الا عند الوجوب ما لا يجعله ولا عند الوجود الوحي القاطع
وعند البعض له العمل بها مطلقا والمختار عندنا انه ع ما مور بانتظار
الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار ووحي يرجوه فرولة فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لهم امر الاعتبار بقوله ع فاعتبروا
فانه ع حبب الاجتهاد عليهم وحكم داود وسليمان عم بالرأي في نفس
عم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة
معروفة بطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولو توهم عدمهم
حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قال يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افحج عنه فقال ع ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق
ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رض سال

النبي ع عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته كان
بضرك لكن فيهما اي في هاتين القضيتين مجال ان يقال انه ع علمه
بالوحي الا انه نبه بطريق القياس لكونه موافقا تقريبا اليالفهم
ولانه ع عالم بعلل النصوص فيدانه العلة في صورة الفرع الذي يوجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه ع شاور اصحابه في كثير من الحوادث
فاخذ في اساري بدر برأي ابي بكر حيث قال فهم قومك واهلك استبقهم
لعل ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك فكان هو الرأي
عنده ع فحيا اصحابه فاخذوا الفداء فنزل قوله تع ما كان للنبي ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله
عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا الحكم
الله سبق وسوانه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا اخطاء في الاجتهاد
لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي
انه ع قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشارا
بالاثخان والاية تأويلات اخر ذكرت في باب الاجتهاد بادنى الله تع و
مثل ذلك كثير منها ما روي ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي
المشركين عام الدنية لخيبر واقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم
الا السيف فقال ع ما اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذ لجأتم لم ار العوام رأي الصغير فيما ابيتم



اولى لانه اقوى ولما كان هم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه ايضا وصوابا
لانظنا عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تع وما
هو الا وحي يوحى واجتهاده ع لا يحتمل القياد على الخطاء فتقرير على
اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سند الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عما استدل به الاخر فتدبر لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى
ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمل اصلا والباطن
يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وسوا القياس يحتمل الخطاء في حاله
الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل القياد عليه فصار
في شرايع من قبلنا ايضا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض
لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع للامة
الخصوص اراد الخصوص بزيادة الا بدليل يدل على ان الثاني تع للاول
كلوط لابراهيم وهارون لموسى ع كما كان في المكان اي كما كان الاول
فيها للخصوص بكان كشعيب ع في اهل مدين واصحاب الايكة ومعوث
فيرسلا اليهم وماذكروا اي ما تمسكوا به من النصوص فذلك في
اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض يدل على انها شرايعه
لنا لقوله تع اورثنا الكتاب الذين الاية والاولى بصير بكلا للوجوه
المخصوصا به فيدل على انه شريعة لنبينا ولقولهم والله لو كان موسى
ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم ببعض المتأخر

يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل هذا
مخصوص ببنينا لاختصاصه بالرسالة العامة وما ذكروا غير مختص
بالاصول بل في الجمع ردا لما ذكره الفريق الثاني وما ورد عليهما ان بعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدي به ويكون معيارا له لا مقتدا فاندراك
دفعه بقوله والنسخ ليس بقهقرا بل سوبياة لمدة لكم فانتهت مدته ارتفع
ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لدينا ابتاعه على انه شريعة لنبينا وهم والكل
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
علينا من غير انكار وقصد منع المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي
او العالم الى لا يجوز ان يقول الله تع للنبي م او العالم احكم بما شئت
لان الحكم الشرعي تابع للمصالح لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل
المصالح والا كان عبثا ولو فوض الحكم الى راي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة
لا يضر مصلحة باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي
بنيتم دليلكم عليه وسوان شرعية الحكم لتحصيل المصالح م وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اختياره فيما فوض الحكم الى راية امارة المصلحة وكاشفا عنها بان
لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر من خلو الحكم من الحكمة وعندنا
هو جائز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسوين عمران وسو واحد من علماء
هذه الامة لقولهم بعد ما قتل النضر بن الحارث واشتدت ابتهالها ما
حملها الحمق ولا انت بحل بخيته من قتلها والفحل يعرف ما كان حرك لو
ربما من الغنى وسو المسيط الخبق لو سمعت ما قتلت اي سمعت شعرها



ما قتلت ابا بها وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله
بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الفصحة وقوله م في جواب الاقرع بن
الحابس حين قال ع ر يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
اكل عام لو قلت نعم لكان واجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج
كان بمشيته عليه السلام ونظائرهما ان النبي ع م قال ان
الله تع حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس رض يا رسول الله الا الاذخر فقال ع م الا الاذخر
وهذا يدل على التفويض الى رايه م وقالوا في جواب ما ذكر لعلها
الى لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص محتملة للاستثناء
مثل ان اوحي اليه قبل قتل القتلة الا ان تنشد ابته فحينئذ يجاز لكل احد
واوحي اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسال عنك الفرع
فانه حينئذ يجاز لكل ان تفعل كل سنة وقس على ذلك نظائرهما وكذا
يحتمل ان يكون الاستثناء الاذخر بوحي متاخر ولا يخفى بعده من البعد
وتوقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظهر له ما يصلح دليلا على
شيء من الطرفين والظاهر من سوال عثمان رض وجواب الرسول م في
تقسيمهم ذوي القربى سو الوضع ذوي عن جبير بن مطعم رض قال اتيت
رسول الله ص م انا وعثمان فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم وبنو المطلب انبتا فاما ما
رسول الله ص م فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك
الذي وضعك الله فيهم افرايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وقرابتنا

شمس وابن نوفل وانما تخرجوهم منكن بمنزلة واحدة فقال لهم انهم لم يفارقوا
في جاهلية ولا اسلام وانما نوا هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك
بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رضه ان التقسيم بثبته الله لما شاع
لهما السوال ولو اخطاء في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريرهم بالسكوت
عن بيان فساده فصل في تقليد الصحابي رضه يجب اجماعا
فيما شاع فسكتوا سلمين اخترزنا به عن مثل سكوت ابن عباس رضه
في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما
الخلاف بينهم لان العبرة الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو
ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يجز
الاجماع على السماع وفي الاجتهاد منهم وساير المجتهدين سواء قال الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا تقلد
العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج
لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقل العموم لان الاجتهاد
بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي بالعدم اختصاص الامر
المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي عليه السلام يحتمل الخطاء بناء هذا
على رأي المخطئة واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فاجتهاد لا يحتمل الخطأ اصلا
وعند ابي سعيد البردعي يجب تقليد الصحابي مطلقا لقوله عليه السلام
باييهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم

ولان الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم
اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم
اختصوا بالسبق في الدين وحركة صحبة النبي عليه السلام والكون في
خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر خاصة لقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضه هذا على ما ذكره في شرح
المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد
الخلفاء الراشدين رضه واشالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه لنا الا السماع او الكذب والثاني منتف
لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والاجتهاد قد يخطئ
والسلوك سلكهم في الاجتهاد اقتداء جواب عن لاحتجاج بقولهم
اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسلامة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة
واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي الخ واما التابعي فلا خلاف في انه
لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
المجتهدين حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لنا انه ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والحاجة بهم
في الفتوى والحكم خلاف رايهم فلا صار سوكوا احدهم فيما يبتنى على
اجتهاد الرأي تم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك

لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن
سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا رضي الله عنهما
شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلداه القضاء
ليحكم برأيه وقد روي ان عمر رضي كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تعالى
فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فاجتهد برأيك وقد صح انه
عليا تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف رأيه حيث رد شهادة الحسن رضي الله عنه
وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه رجع
الى قول مسروق في النذر بذبح الولد ما وجب عليه شاة بعد ما كان
يوجب عليه مائة من الابل [illegible]

وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر ظرف للاتفاق معناه
زمان ما قل او كثر على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل
فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي من العقل والحسي والظني من
الحسي الماضي الذي يصر باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن
عجيب بليغ هذا الطابية لخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل
للاجتهاد فيه وينبدرج فيه باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره
الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحرب
ونحوه ورد عليه ان تارك الاتباع ان لم فهو امر شرعي ديني فلا وجه
للعدول عن الخصوص الى العموم والا فلا منفعة ومن قيد بالشرعي
واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث مبني

في امور الاولى كثرة وسوا الاتفاق والغرفة فيها ان ثبت اما بالتكلم
منهم او بعلمهم به فيما يكون مرأى ومسمعا منهم او بتكلم البعض بحضرة
وسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل
هذا الاجماع وهو الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من
الادلة القطعية كالعام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع
بالسكوت لان عمر رضي شاور الصحابة في مال فصل عنه فاشار بعض
الصحابة بتأخيره للقحة والاسكاك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت
حتى سأله فقال اراي ان يقسم بين المسلمين وروي حديثا في ذلك
فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافههم وجوز
عارضة السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاور رجلا في املاص
المضبة التي بعث اليها فرغب فاشار وابان لا عزم قالوا اغا انت
مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك فرضي علي رضي الله عنه ساكت فلما سأله
قال اراي عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولا تراضيا ولان سكوت
البعض قد يكون للهيبة كما قيل لابن عباس حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رضي ما منعك ان تخبر عمر رضي بقولك في العول
وفي شرح الفرائض لا انكرته في زمن عمر رضي فقال هيبته قال كنت صبيا
وعمر مهيبا فهيبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما
الحق عنده الى ان ينقضي عصر عمر رضي على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى
مع الكبار دي عن الصحابة وكان يقول له غص يا غواص تشتهر اعراضها

من اخرم ولانه قد يكون للتائل وغيره من الاسباب المانعة للاطلاع
كاعتقاد حقيقة كل مجتهد وكون التامل اكبر سنا او اعظم قدرا
او اوعلما واستمرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل سقوط
غير معتاد واما المعتاد ان يتولى الكبار السنوي ويسلم سابرهم و
اذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم يقل والصحابة
لعدم اختصاص الحكم بهم لانهم مامورون بذلك فانا على رضه فانا سكت
مراعيا شرط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل
انقضاء المجلس وذلك جايز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رضه
غير صحيح ولقد احسن من قال ومتى كان الناس في تعبد عمر رضه
في اظهار الحق مع قولهم ايمانا واراد الحق فوهبهم وكان البن والرجع
قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضي مدة التائل لم يبق وجه لما قيل
انه قد يكون للتائل واما احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد
اشرنا الى وجه انه فاعد حيث قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت
حرام والعبرة في الواحصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة
اذا اختلف الصحابة في حادثة على قولين او اقاويل فحصوة تكون
اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس في
لاحد ان يحدث قولا اخر ابدا وكذلك في غير الصحابة عند بعض شاجنا
لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم
من الفضل والسابقة مثال ما ذكرانهم اختلفوا في عدة حامل توفي

عنها

عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قولا ثالثا لم يقل به احد اختلفوا
في الملاعنة الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض الخامس
للجد قولا ثالثا لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلين وعند البعض
ثلث الباقي بعد احد الزوجين فيهما فالقولا بالفصل ثالثا لم يقل به
واختلفوا في علة الربوا فعند ائمتنا هي الكيل او الوزن مع الجنس و
الشافعي الطعم والجنس شرط حصوصي في الذهب والفضة الثمنية وعند
مالك الادخار او النقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل
احد واختلفوا في نسخ النكاح بالعيوب الحسة فعند البعض الفسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كلها فالقول بالفصل
ثالثا لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
الواجب غسل الجرح فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
فشمول العدم او الوجود قولا ثالثا لم يقل به احد وايضا الخارج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا سي المرادة وعند الشافعي
ناقض دون الخارج فشمول الوجود او لعدم قولا ثالثا لم يقل به احد
قال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث انما يتم
ابطال ما اجمعوا عليه لم كراهم والا فان امثال الاول الصورتان
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان

وجه العدول عن العدد
بالكوع في الاضاح شرح
اصلاح الوقاية مسكين

التفصيل في الخلاصة

الواجب اما البعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يتبنى اجماعا مركبا فانه
الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه لاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية
فان في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا يخالف الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان لكل مجتهد وافق مجتهدا في خطائه
ان يوافقه في سائر الخطائيات وهذا بطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق
ابن مسعود في ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقهم
في ان المحرم يجب القصاص ولم يقل احد بان المجموع المركب من القولين
المذكورين منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلثبوت الثاني
واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان يحصى والجملة
التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على المتأمل
ان القول الثالث هو الذي يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان
السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما
ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع
الصور غير معتد به لانه ادعاء بطلان بلا دليل ثم ثبوت احد الشقين ليس
في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من
الشقين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث الثالث
قول الثالث: فقال ابن سيرين ثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال ابو موسى آخرا بالثلث وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على



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

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

فان القول

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

اتفاقا على العموم فيهما فيكون

الصلوة نفلا وفرضا فان كلا منهما جايز عندنا والاول جايز وفاقا لبعض
عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازها او بجواز
الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان
الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي في كليهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الاجل
دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس قربة وراء عباد ان
واما الثاني فهي اصلية من ينعقد به الاجماع واهلية مجتهد ليس فيه
فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها فليس سوى الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه يعني بلزوم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين
لانه ان كان وافر العقل عالما يقبح ما يلتزمه ومع ذلك يعاند الحق
يكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه فيه
وخطاب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التأمل وكذا الجنون وصوعدم
المبالات فالمعتبر الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فهم
لا يحتاج الى الرأي فيما يكون سنده الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا
زيادة تاكيد كتفضل القرآن واسهمات الشرايع داخلون في الاجماع
وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد
على بناء مخالف واحد بل المراد انه يلزم دخول في الاتفاق عليه
حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام الغفلة عنه فاتي المخالفة فيه

الكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الرأي اي لا يكون سنده قويا
للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بعض ان الاجماع ينعقد
بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع
بل هي ثابتة في النوع الاول ايضا بل بعض انه لا يلزم انهم الدخول في الخلاف
في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع للصحابة رض لانهم هم
الاصول في امور الدين وحيز الناس بعد رسول الله صلعم لانهم صحبوه
وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل والبعض بعترته وهم اطهار نبيهم عن
الرجس بالنص وهو قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والخطاء رجس والبعض باهل المدينة لقوله ص ان المدينة طيبة تنفي
خبثها والخطاء خبث قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على
كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولانا ان للخطاء الاصلي
رجس وحيث وعد البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كان لقوله ع
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد
من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد
في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال
الرخصي في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان
الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك لاجتهاد لا يثبت الاجماع
بدونه قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وابوين وامراة
وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد والانكار

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

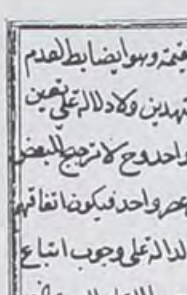
فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي
يوسف ينفذ قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول
ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال امام الشرخسي والاصح
عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل
على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز
بيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر
اتفاق اهل عصر وقد وجد وليله كان دليلا لكنه لما سبق لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المعروف بشرائطه كما اذا افترق بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل ان اريد به اى بما نسب اليه الضلال الخطاء
في الدليل ولا فساد فيه اى فيما ذكرته لزوم التضليل ان اريد به
الخطاء في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد الضلال لان
الرابع في حكمه وسواء ثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي ان
الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق حرم قول
الرهط وهم وسوا ليسوا بحجة في مصالح الدنيا لقوله ع في قصة التلقيح
انكم اعلم بامور دنياكم يفيد انه حق يكفر جاحده بالاتفاق انه كان
اجماعا قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس
والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثاني
ففيه خلاف لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية ومن يشاقق

الرسول واخرج ما تولى ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد
معلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والالم يكن لضم الاول
وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير
سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان مرك الاتباع غير سبيلهم فيدخل
في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير
باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل
المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقة
وهو الطريق الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي يتبعه
لان اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخلا في مشاقة الرسول
اي مخالفته حكما اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار
قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ع ويكفي في
صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانه لا يمنع ذلك من جهة انه
لا يصح العطف على الفائدة الجديدة اولى من جعله تحكى التكرار وتتفاوت
المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تع كنتم خير امة الآية و
الخير يتدل على الخيرية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا
لقوله تع فاذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين
لا يكون خير الامم على انه تع وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فاذا اجتمعوا على الامر شئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا اجتمعوا
على النهي عن شئ يكون ذلك الشئ منكرا فثبت ان اجماعهم حجة وقوله



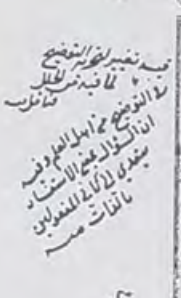
وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تع قال
اوسطهم الم اقل لكم العدالة الحقيقة للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد
منها فتعين الجموع وفيه نظر وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين
الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل للحكم وهي نتيجة القوة العقلية
المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة القوة النهوانية
المتوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة
الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع هي
العدالة فلهذا فسر الوساط بالعدالة وقولهم لا يجمعون الا على
الضلالة وقولهم ما راه المؤمنون فهو عند الله حسن هذه هي الادلة
المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر
واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد لم يكن شئ منها
لمعنى يعتبر له شجاعة على رد والاجماع دليل قاطع فلا بد له من
دليل قطعي الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
ان الله حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما يستبين بفرع الوحي فيجب
ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما
ان لا يمكن الا بالاستنباط وهو بط اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو بط بالضرورة فتعين الاستنباط
للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو بط

لما بينهم من الاختلاف وجميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم
الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين وهو المراد على تعين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا مرجح لبعض
على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم
بيانا للحكم ومبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع
البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوبا لاتباع لا يستلزم
القطع وانما ذكر لما يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر بجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحدا وجماعة من المجتهدين في
عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج
حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طايفة المتفقهة فان
اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقواسهم يجب
قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك كما ذكرنا
ولقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه الطوايف المتفقهة
حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم
مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث لو طبقوا كلهم





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



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



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

ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا
اليه اى العمل بالاصل قال الله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الآية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه وهو ستة او كان
او غيره لو حرما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل
فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان للحكم حق الشارع وهو قادر
على البيان بالقطعي فلم يعرا ثباته عما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع
فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكن الشبهة
في طريق الاتصال الينا وسواء في اثبات الحكم تصرف في حقه تع فلا يجوز
واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة لان الجزم
عن الاثبات بقطعي ولانه اى الحكم الشرعي والمراد به ههنا المحكوم به
طاعة الله تع ولا مدخل للعقل في درکها كالمقدرات من اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية اليه لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب
وتقويم المتلفات ونحوهما جواب عن سؤال يقدر وهو ان هذه الاشياء يصح
فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن ومجيء عن حقوق
العباد ومحتدرك بالحتى والعقل وانما يتبع العمل بالقياس فيما
يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركا بالحتى
ولا بالعقل اذ لو ادركه بصار قطعيا وكذا امر العقلة يدرك بالحتى
او العقل اما بالسفر او بجاذاة الكواكب او نحوهما والاعتبار للاستفاد



من قوله تع فاعتبروا واحمل على الالتقاط بالقرون الخالية يدل عليه
سياق الكلام فلا بد له على كون القياس حجة وقوله تع وشاورهم
في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله
واعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء على نظيره بان يحكم
عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا
الخطاب فيه فانه سمى الاصل الذي جرى اليه النظير عبرة وهذا يشعر
بالالتقاط والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية لا
يدل على الالتقاط عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار
هو الالتقاط ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة لكن
يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر اهلاك
هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتراضهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما دخل
فاء التعليل على قوله فاعتبروا واجعل القضية المذكورة قبل الامر
بالالتقاط علة لوجوب الالتقاط وانما يكون علة لما باعتبار قضية
كلية اشارة اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلية يوجب العلم بحكمها
وكذا العلم بالعلة توجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية عن نفات
وهذا المعنى يفهم منه اى من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة
النص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة

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



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

حتى يظهر دليل العدم وقل لا اجد ليس امر اباحة اى بالتمسك بالاصل
بل سواء بالتمسك بالنص وهو قوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا
فكل ما لم يوجد فيه يكون حلالا لانه خلق لكم قوله والظن كاف
للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف فى صفة قوله بادنى
ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولان الحد
للعقل فى دركها شرطه اى شرط القياس ولم شرط ان يكون
هذا هو الشرط الاول كشهادة خنزير وحد والاحكام المخصوصة بالنبى
كالتضحية بسع سوى وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس
هذا هو الشرط الثانى وهو اى العدول عن القياس اما ان لا يدرك اى حكم
الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون
حكم الاصل مستثنى عن سنة اى عن قاعدة مطردة كاكل الناسى
فانه ثبت فى ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
عن كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سنة لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل عمدا على الاكل ناسيا ولم تثبت عدم فساد
الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص للعلم بانه ثبت
صوم الناسى فى الاكل انما كان باعتياد انه غير جان لا باعتياد
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن
القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء والبقاء للعين
والقياس عدم تقوم المعدوم لكن ثبت فى الاجارة بالنص فلا يقاس

تقومها فى الغصب على تقومها فى الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا
القسم من اشكل كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
الشرط الثانى يفضى عن الاول فى التحقق لكونه من اقسامه على
ما ذكره الامرى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لان المقصود من
القياس الشرعى وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع بالقياس
لانه ان اتحدت العلة فى القياس نذكر الواسطة تتابع والا بطل
اصلا لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع من غير بصيرة اى لا
تنبئ فى الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى
فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا باذكر بقيد
الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل ولا تنقض به اى فى الفرع والمراد
بنص يتطرق اليه باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى اوعدم
النص فلا تثبت اللغة بالقياس فترفع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة
فى صحته لما تقرر فى بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لترفيع على ما ذكر
ان اشتراط كون الحكم شرعيا فى القياس الشرعى لا فى مطلق القياس
اذ لا صحة لوجود ذلك ظاهرا كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه
اى فى جواز ذلك عند وجود الطلاقة لكن لا يحتمل لفظ الخمر عليه مع
ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ

واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد عموم المجاز وان اطلق عقيبه
فلا بد من وضع الوضع ولا وضع سماه وكذا الوزنا للواطة واما الحاق
اللائط بالراجم في ايجاب الحد عندهما فانما سوى لانه النص وكذا
ايجاب الحد بغير المحرم من المكروات ولا يقال الذاتي اصل للاطلاق
فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الكلام في الا
وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وهي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة
الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما ثبتت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع
الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء
بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا بانتهاء الشرع
فان الشرع انما اثبتها متناهية بالماهية كيلا قبل القلي والطحن وكذا
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في
الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة
بعدم التساوي ولا يكن نهاية التساوي في العدديات لانه في الاصل
انما هو بالكيل او الوزن وهي ليست بمكيل ولا موزون والمتأخر
في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم
الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عدم
دون عدم النسيان لان النسيان امر جبل عليه الانسان بخلاف
الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاضباط ولا يصح ان كان
في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص فيه فطعي دلالة انما قيد به لان

النص الظني دلالة يخص ويأول بالقياس ويعمل روايته انما قيد به
لما مر ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور
بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه حينئذ لا اسماع الا
واما ما قبل لانه اذا كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا فباطل فرد وداما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم
الحاجة الملا يستلزم عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر
في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي
واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين
الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة واما
لا يعتبر اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديم
على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطه
التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه بعد حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام حمل الغير طاعما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك بغير حكم الاطلاق
الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله ثم سماه سلما انه
يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل
على اعتبار الاجل في السلم وايضا لو قدر اي لم يعتد الشافعي بحكم

[illegible] اجتهاد

[illegible] الشيخين

[illegible] انما اورد من مواضع المجمع المذكور
[illegible] مسئلة طلاق الامة تطليقتان واعتدت بحيضتين
[illegible] الاشارة لما عليها بقوله وهو طلاق
[illegible] الامة ثنتان وبالتقييد بهو
[illegible] ان للقرء الواقع في التصنيف
[illegible] والتفصيل بطلب من

[illegible] لانه من هذا الشرط وذا احد
[illegible] الوجهين

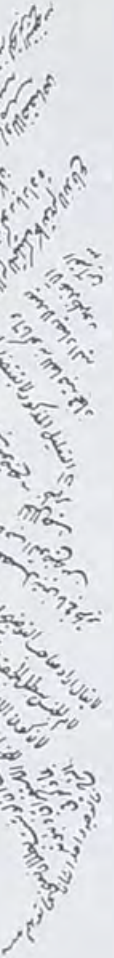
[illegible] من وجهين ان هذا حكم مذهبي
[illegible] الثاني فقد وهم من

في النوع كما سو في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث
بطلان ذلك اذ في الاصل وسو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا
التسليم والسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه لقيام
سبب القدرة على التسليم وسو الاجل يقام حقيقة القدرة وجعله خلفا
عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وسا اي في تبادل السلم الحال على
السلم المؤجل اسقطه اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قولهم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم
التساوي بالتقليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وسو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربوا فهذا التقليل يغير النص وكذا غيرتم النص في دفع
القيم في الزكوة وسو قولهم في خمس من الابل السائمة شاة وغيرتم بما تبادل
على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال على حرف
الزكوة الى جميع الاصناف وسو قوله تع انما الصدقات الاية في حرفها
اي حرف الزكوة الى صنف واحد بالتقليل بالحاجة يجوز الى الصورتين
اي قلتم ان العلة في وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع
القيم بل الكل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه

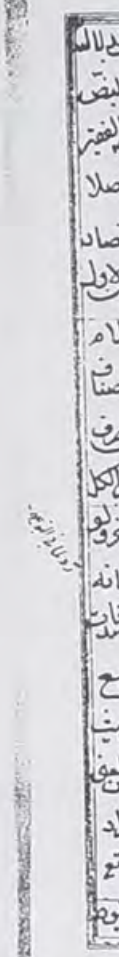


وبين الواجب انما يدفع الحاجة الواحدة والفقير بها لا يحتاج
اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عدد الاصناف بيان مواقع الحاجة والعلة
هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه
فبالتقليل بالحاجة في الصورتين تغيير حكم النص وكذا غيرتم حكم
النص الدال على التكبير وسو قوله تع وربك فكبر في جواز غير لفظ
تكبير الافتتاح بالتقليل بان المراد تعظيم الله تع فيجوز بأي لفظ
كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص في قوله ع حتى
واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة الحبث بغير الماء قلنا في الجواب
عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله ع الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم القليل وفي الجواب
عن الثاني انما كان التقليل في دفع القيم تغيير النص الدال على
وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وسو الشاة واجبا لفقير
لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
هي حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوق
وانجاز العدة اذ وعدهم بقوله تع الا على الله رزقها وهي مختلفة
لا يندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان
الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع
ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والقيام
مقام الشاة بدلالة النص لانا بالتقليل قبلت مسائلنا احكام

الشاة الثابت بعبادة النص وجوان الاستبدال الثابت بالنص
وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة اي بحاجة الفقير
الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمها وليس فيه تغيير النص اصلا
بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار
تغيير النص مع السليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول
وفي الجواب عن الثالث وذكر الاصناف فلعدم المصارف واللام
للاختصاص والدلالة على ان المصارف اغا هو هن الاصناف
لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم مع الصلاحية للصرف
اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض لا يعين كون الكل
مصارف واللتمليك حتى لو نذر دفع ملك شخص الى شخص اخر ولو
سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجمع لا لدخول اللام لانه
قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لما نزح بكون المعنى ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع
احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين بحيث
لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس فالمعنى
ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد
فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تع
لكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذلك لفظ اخر يكون



في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام
لان المآل مورد به في قوله تع وربك فكبر التكبير يعني المعظم اللغوي
المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة
اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على موضع النجاسة من الثوب او القائه وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا او كونه مزيلا يتضمن طهارة المحل
وعدم نجس الآلة بالملاقاة والا لما حصلت الازالة بكل ما يصلح لها
اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء
بخاصية فيه اذ لو كان لازالته لوجب ان يشارك في رفع الحدث
جميع المائعات المزيلة تدرادكه دفعه بقوله وانما لا يزول الخبث سائر
المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي
غير معقول في الاصل وسوى الماء اذ المضوطاهر لا يتنجس ثوب ومن
شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته
بالماء معقولة ولا يدرى ان يلزمها امر غير معقول دفعها للحرج وسوى
ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ما يصل اليه اي الى الخبث
باول الملاقات وقوله لا يتنجس اه لنفي الشمول لا للشمول النفي
ولان الماء مطهر طبعا بهذا التعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك
لقوة لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به



كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالحدث مثلا فانه لا يزول بالحك بالتيمم على الرفع والقطع بالحدث لعدم معقول ثبوتا ودوالا وأما الاكمال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم فمثل هذا حمله في فضل المناقصة ذكره في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه الحدث فيه يعني لا يعقل فلا يحتاج في ضرورة مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية

العلة للحكم قيل للمعرف اي ما يكون دالا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تع وتسمى كل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاضافة للام فيكون التعريف للذكور غير مانع لدخول العلامة فيه وقيل العلة للموجب والمؤثر ما به وجود الشيء كالنقش للمنقوش والسناد للاحراق وتأثيره في الحكم المصطلح وهو وجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يتوقف فيه الحادث وتقريره انه ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تع رتب بالايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تع حكم بوجوب ذلك الامر بذلك الامر كالحكم بوجوب القصاص بالقتل بمعنى ان القتل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا في كل تحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا للوجوب الصلوة

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

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

امّا العبرة في جميع المناجح والعصب
فالاصح انه مجموع الامرين معا او الاخير
الذي يحل للاساءة معا او الاخير
عند عدم الاول والصدر العقد
الصداق والردة والاكراه
والرشوة والغصب فالسبب
اوصاف مناسبة غالبا
تعرض كما يصلح عليها
انها حالة للنفع او دفعه
للضرر واما عكسه ان
للنجاسة ما حاصله الكلام
انها اوصاف مناسبة
حالة للنفع دافعة
للضرر لكن لا اطلاق
عليه بوسطة ترتب الحكم
عليها بل بواسطة الطلاق
المقيد والارادة
القيد
ثم

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

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

وصف على الاصل ما ثبت بالنص بل بكل
بوصف الصلاحية للعلية وانما
لكم الدليل على ان الوصف الذي
الآخر هو العلة لانا لا نسلم ان
وعلة اخرى بل نقول ان كل وصف
اي التعدية وعدمها لان
الاوصاف متعدد وبعضها
فلو قرنت بكل الاوصاف
لزم ما ذكرتم من
الالزام على

المذكور في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد
آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي الوجوب من باب
الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه
لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الكالي
بالدين فانه عام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الربوا تعيين
البدلا لاحتراز عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم سعد بانسداد بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بعينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدنا اي نص الربوا سعد لان
ربوا النسيئة بطلانه في ربوا الفضل ايضا لانه ثبت منه لان
حقيقة الشيء ولي بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في
كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم
التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وكيف
لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
دفعا للتسلسل الذي من الاحاد يجوز ان يكون العلة وصفا
لازما كالقدمية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى وكون الثمنية علة للزكوة
انها من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان
الشارع اعتبره في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي والكنوز

عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس لازما
حتا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا جليا وصفيا على ما يأتي
في فصل الاستحسان واسما اى اسم جنس كقولهم في المخاصة انه لحم
عرق انفجر وسفاى الدم اسم مع وصف عارض وهو الانفجار دان يكون
حكما شرعيا كقولهم ارايت لو كان على ابيك دين فاسلم انت هم اجز الحج
عن الاب على اجراء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو
حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك يتعلق
عتقه بطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز
بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما
بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بطلق احترازا عن المدبر
المقيد كقوله ان مت في سفر اللوض فانت حر وركبا من وصفين فصاعدا
كالكيل والجنس فان العلة تجمعهما وغير مركب وهذا ظاهر وامثلته كثيرة
ومنصوصة وغير منصوصة تعرف بالسبر ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز لانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
وهي قاصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير المخلوق لا يخلق ثمنا والخلاف فيما
اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز تعليلهما اتفاقا
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص ولو كان الاصل معقول المعنى او للاصل
علل ام لا واما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لعلية احكام الله
تبقى مباحة الا لعلة قاصرة على الاشتباع يرد بها نص الشارع وما قالوا

ان فائدة



ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اى في الاعتبار وفائدة ان
يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لعينه ليس شيء من الفائدتين
الفقهيتين بثبت الا باثبات الحكم وفيه نظر لانا ان اردنا بالفائدتين
الفقهيتين المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاحداهما
لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اردنا بهما ما يتعلق
له تعلق بالفقه وغيره فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز
ان يكون سرعة الاذعان اى القبول وزيادة الاطمئنان بالاحكام
والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دورا قلنا توقفه اى توقف التعليل على العلم بالوصف
حاصل في الصور التي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان
كثيرا من العلماء قد تجرؤا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب
ابي حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم ان للحق ان يتفكه وا اولا كما يشتهي
العلة في الاصل بما شي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت
متعدية من الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او من
الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم
بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول سند المسئلة
مبتنية على اشتراط التأثير عند اجماع وعلى الاكتفاء بالاخالة عند
ان في ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه ناتيا باحد الادلة الثلثة او ترتيب الحكم على وفقه

فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى
لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها المأمور بوجوده
في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند ذلك ان نفي
لما كان مجردا لاحتمال كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص والاجماع ممنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا لهم فهذا الذي ذكرناه من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عندهم وثمرة الخلاف انه اذا وجد في موضع
النص وصفا قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل
يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعندهم يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصرة فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا
يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المتأثر كما ان توهم ان
لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي والمؤثر
فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصرة ثبت علية بالنص كقولهم
حرمت الخمر لعينها فح يثبت علتيه ويكون مانعا من علية وصف آخر وفيه
نظر لانه لا امتزاج في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره الحكم علة قاصرة
واخرى يتعدى الحكم باعتبار المتعدية مسئلة ولا يجوز
التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقولهم في النكاح
انه تشخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كالابن للعرفانه ان



ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في
الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يلائم ذلك في الفرع فانه يعتق
بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا
محالة لو قال لزينب التي تزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل لانه تنجيز ينطبق الحاق التعليق به لعدم الجامع او ثبت
عطفا على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقولهم في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل
وله مال ينمي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في
الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث لانه عبد

ولا يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى المصاحبة ولا
صلاحيته للتعليل لعدم صحة المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول
اداء عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع
الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بصيغة
على العلية كقولهم تع كيلا يكون دولة بين الاغنياء فالام صار للفي
دولة بينهم شيدا ولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تع لدلوك
الشمس وقوله تع فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ
التعليل نحو بكذا وكذا او اياء وسوما بالام مسد لولو اللفظ
بان يترتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء في اي تما كان

نكاح

الفاء من الحكم والوصف فيجي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي
الوصف نحو لا تعرّبوه طيبا فانه يجزوم القيمة بلبنا والحوان
هذا يرجح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فعنا
لانه يجز وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي يحوا
ما عز ورجم وسداد وه الاول لاحتمال الغلط الا انه منع الظهور او تبب
الحكم على المشتق نحو اكرم الطالب فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او تبع
جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق
رقبة كانه قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو
انها من الطوافين عليكم والحق ان هذا يرجح اذ كلما ان اذا وقعت بين
الجملتين يكون تعليل الاولى بالثانية كقولك تب وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القادر ان في هذا الموضع
يقع موقع الفاء وتغني عنها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا
الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية
اياء لا يرجح ونحو قولهم ادايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق
في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق
في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي
مع ذكر الحكمين المفهوم منهما الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين
او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان



فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث يشعر بان علة المنع القتل او يقرن
بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
القرض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو ان لا يقبل
فان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز
البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك الصفة في واقعة
اما في نحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط
حرمة الصوم الذي يشتمل عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء
لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على الممكين بل لك ان لا تسلم انهم
لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة
شيئا آخر فاده حاذفه واما يدعي فيه الظن وظهور العلية فعا
للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك لكن بعض تلك
العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة
ان كانت علة فكما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز
فرجم فاستخرجه وان سلم العلية في هذه المواضع اعلم ان التعليل بالعلة
القاصرة التي لا يمكن بها القياس جايز اتفاقا في المنصوصة اي التي
يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق
والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم
بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن
وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه

فيه تغليب المنع للمانع
لزوم التعذيب بدونه

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

ان

ان يكون الحكم اصليا معينا من نوع يوجد فيه جنس الوصف او نوع
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي تبع في الخاطر ان بهذا الوصف علة
لهذا الحكم وهذا اي المذكور من الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد
الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه ابعد وهو
كونه متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية كالحاجة
قطعية كلية اجزئية كترس الكفار باسارى المسلمين فانه
لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبرنا الجنس
البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركنا هم
استدلوا على المسلمين وقتلوهم ولو رسا الترس تخلص اكثر
المسلمين فيكون للمصلحة ضرورة لان صيانة الدين وصيانة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية
لان حصول هذه المصلحة ترجي الترس قطعي ويكون كلية لان تخلصا
الترس وبالقطعية مالم تلطم ان تركنا الرمي وبالكلية ما افا
لم يكن للصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتحقيق
عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف اي جنسه

ص

بيان الشيخ والاحسان المذكورين
ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم وكون الجنس
البعيد يتضمن المصلحة لا يوجد
مذكورا متضمنا المصلحة فانا قائل كلما
وجدنا قبل انا قائل كلما كان الجنس
اقرب وفيه ملاءمة بين الجنس
الشرع في جلب الكلام الفريقين
والذي يظهر
لي

بنوعه اى نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس الفقهى ليتفق
عن الملايم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس
كالسكر فى الخمر هذا نظير اعتبار النوع فى النوع وفيه نظر لان الساكن
من قبيل المركب وكذا الصغر وكقولهم ارايت لو تضمض الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس فى النوع فان الجنس وهو عدم دخول الشئ اعتبارا
فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر
الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع فى الجنس فالنوع اعتبارا فى جنس
الولاية لثبوتها فى الحال على الثيب الصغيرة وكشهادة سور الهرة
نظير اعتبار الجنس فان جنس الفرد اعتبارا فى جنس التحقيق وقد
مركب بعض الاربعة وهى الاقسام المذكورة مع بعض ما يخرج
كالصغر فان النوع اعتبارا فى جنس الولاية وجنسه اعتبارا فى
جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس
عليه الباقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد
منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من اثنين واثنان من المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع فى النوع اقوى الكل لكونه عزيمة
النص حتى يكاد يقرب منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه
الا بعد والمحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض
من الشافعين اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لا يخ



الحكم بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه ليس فى الكلام حذف على ما ستقف عليه ان شاء
ويسمى شهادة الاصل وهى اى شهادة الاصل اعم من اولى الاثر
مطلقا وهى اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
فى نوع الحكم وذلك كلما وجدا اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع
الحكم نقد وجد الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه نقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم
وبينها وبين اخرى كالاربعة وهما اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم
عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
الاخرين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل
بهما اى بالاخرين بدونها اى بدون شهادة الاصل حجة وتسمى
ويسمى عند البعض تعليلا بالاقياس وعند البعض سواء ايضا قياسا قال
الامام السرخسى الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه
وربما لا يتبع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون خلافا فى حده
تسميته قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير اى فى غير الاولى
الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين
من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز وجودها بدونه

كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجود ما بدون المجموع بمجرد ان كل
اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين وبالعكس فمجرد ذلك لا
يلزم ان يوجد بدون التاثير لا يكون حجة عندنا وسمي عربيا ايضا لعدم
تاثيره وهو على نوعين احدهما ما يقول وسو الوصف الذي يوجد في ضبه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا
فان ثبت وجد اذا لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما فيقبل واما اعتبار الشبه
في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه
اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب على ما سبق في تعريف التاثير فمم لا يكفي
حصول الظن بوجه آخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول
والصحابة رضي الله عنهم لا تؤثر وفيه نظر لان التاثير المستفاد من
العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها ثبت على علل
معقولة بمكلية ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتعيين
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاوصاف
البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجه آخر والظاهر
ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فحسبه ان يكون الوصف مناسبا
ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وبتم

الاستدلال كقولهم انها من الطوافين وقوله عليه السلام في الشاة
دمها طهورها فان التجرد لانفجار الدم سر الورق وسر النجاسة تاثيرها في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لا ذاتا فيكون له
تاثير في التخفيف وكقولهم لو تضمضت بماء الحديث وغيرها من
اقية الرسول عليه السلام والصحابة وعلى هذا قلنا مسح ثلاث شعرات
كمسح الخفان كونه مسحا يؤخر في التخفيف حتى استوعب
محله واما قولهم ركن فيتمكن ثلثيه كما في سائر الاركان فغير
مسلم وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا
قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اي
تاثير التعيين في عدم التعين في الروايع والقضوب فان رد
الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا رد الوديعة فان
ردها مطلقا انصرف الى الواجب عليه وسو رد الوديعة وفي النفل
فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه
في رمضان ينصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان
كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا اي على العلة
في القياس بالتعيم والتبر وسوان يقول العلة اما هذا او هذا
او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لاحتمل
وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي

وهذا ظاهر من النظر في
كلامه سو في هذا القام
من تضمنه ثم الاستدلال
المذكور
منه

رة وفيها بالاجماع مثلا في عبادة مثلا اشارة لما انه كما يجوز اثبات
عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت بتعليل هذا النص
بقبل كاجماعهم على ان علة الولاية لها الصغر والبكارة فهذا
اجماع على نفي ما عداها وبتنقيح المناط اى ما علق الشارع الحكم وهو
عطف على قوله بالاجماع وهو ان يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع لثبت علية المشترك وعلمنا وانما التفكيك
بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين اى باثبات التعليل في كل نص واثبات
الحصر بالاجماع والنص قال على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص
او الاجماع او المناسبة وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف وهو
بط عند نافيه بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
ويسمى هذا طردا وعكسا وشرط بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم و
يسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اى في حال
وجود الوصف وفي حال عدمه والحال انه لا حكم له اى للنص بتلك الدورة لم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان
عند قراع القلب يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل عند شغله بغير الغضب نحو
جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو ابانة القضاء عند عدم الغضب
اما بطريق المفهوم او بالابانة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء
ويحمل من حكم النص المذكور ما ذهبوا اليه اى المقائلين بثبوت العلية بالدوران

ان علل الشرايع امارات فلا حاجة الا سعى يفعل فلنا نفرق في حقنا
اما في حق العباد فانهم يبتلون بتنبيه الاحكام الى العلل كتنبيه
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع انه
المقتول يتبين باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط المشتبهة
والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه
قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند
الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة
لا يقدح فيها اى في العلية لان تخلف الحكم عن العلة تابع لعدم
عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به فيكون الوصف جزء العلة ويكون بعض
عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه في علتها مع عدم المانع
ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى
كالحدث ينقض بخروج النجاسة والنوم وغيرذلك ثم اشار لابطال
كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في الحالين ولا حكم له
لا يوجد الا نادرا والعبرة بالغالب دون النادر في احكام الشرع فكيف يجعل
اصلا في باب القياس الذي هو واحد الاركان وايضا هو غير مسلم
في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب بالحال
القضاء لا بعد سكونه اى لانهم انتفاء حكم النص وهو حرمة
القضاء مع وجود الغضب وانما يتحقق ذلك لو وجد الغضب بدونه

شغل القلب وعموم وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النقض
في العالين مع عدم صحة لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه فصار
لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاهدات تصرف موجب الملك اى يكون
علة لثبوت الملك ولما احتج ان يقال انكم تنبنم بالقياس على بيع الجنس
بجنسه الربوا وعلى الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلى القتل العمد
لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا
الجنس بانفراده اى من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وسو
ما روى انه عليه السلام نهى عن الربا والربيبة والمراد بالربيبة الربوا
ومتى ثبت فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع سته لان النقد
مزية على النسية واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا
للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل
بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف
المستنبط فلا يرد اشكالا على ما ذكر وصفها بالجزاى لا يجوز التعليل
لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته
كالشهود في النكاح لهذا امثال اثبات الشرط وكالكونهم رجالا محتلمين
مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم
مثال اثبات الحكم وكصفة الوقوع مثال اثبات صفة الحكم لان قيد اى فيما
ذكر نصب الشرع بالراى ففي اثبات سبب او صفته اثبات الشرع بالراى
وفي اثبات شرط حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال

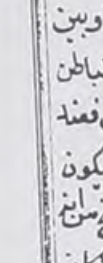
الحكم الشرعي ونسخ بالراى وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب الاحكام
الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له
اصل نبصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وجوازه اى لجواز البيع بدون
اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع شاير الربوي فالتعليل
لا يصح الا للتعديه هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام
مضطرب فانه قال في اخر الباب واما انكرنا ان هذه الجملة اذا لم
يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به
فلا ساغ لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجري في هذه
الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم
المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تقدير الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في العلة
انه ان يثبت ان علتها المعنى آخر يصلح للتعليل اى لتعليل ذلك
الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى حكم
بعلية لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
الحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا
بالمرسل لا ان لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو
المختار فتبين اثبات العلة بالقياس فصار القياس حجة في

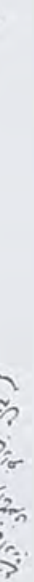
فالخفي ما يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي سبق اليد الافهام فلا يطلق
على نفس الدليل غير ما بلغ انه غلب في اصلاح اهل الاصول على
القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بينه وبين القياس
واما في الوقوع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند قوم
في مقابلة القياس الجلي شايع وسوجه لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة
اجماعا وبعض الناس ما انكروه ورجع انكاره من الجهل بالمراد لانا
لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي
ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى
واما التسمية فلا يصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه
اما بالامر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في الناسي واما بالاذن
كالاستصناع واما الصرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس
الخفي وذكر والد اي للقياس الخفي قسمين كلاهما قوي اثره اي تأثيره
والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وسوالناني في خفائها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس الجلي وصفي فساده اي اذا نظر البه درى صحته
في بادي الراي ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا
للقياس الجلي قسمين ما وصفاني وما ظهر فساده وخفي صحته بالضم
الاوجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان
فالمذكور اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح

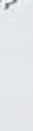
على اول هذا اي على القسم الاول من القياس وسو ما ضعف اثره
لان المعتبر هو الاثر لا الظهور والثاني هذا اي القسم الثاني
من القياس الجلي وسو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على الثاني
اي القسم الثاني من الاستحسان وسو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة
القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه تجري فيها القياس
على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمناقارها وسو
عظم طاهر والثاني وسو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في
مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تم اصل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا
اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فانه لا تتادى بالركوع فقلنا بالتصحيح
البالطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا
اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا لله تعالى المتكبرين
وكما اختلفا ذراع المسلم فيه ففي القياس يتخالفان لانهما مختلفان
في المستحق بعقد السلم فيوجب التخالف كما في البيع وفي الاستحسان
حتى يسوى الى الافهام وفي الاستحسان لا يتخالفان لانهما متفقان
في اصل البيع بل في وصفه لان زيادة الذراع وصف لان زيادة الذرع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن فانه لا يوجب التفاوت

وهذا المعنى فيمن الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل والحالم يكن دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين
الوصفين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي
يتقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف كالاثر الضعيف و
عند التعارض وسوى صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف
الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على
القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظ
واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين
فيتساقطان او يعمل بالقياس لظهوره والصحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران
فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما
اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيهما اي ثاني
الاستحسانين وهو فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخيران من
الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالاول منهما
يرجح على الاخير الثاني من القياس وهو صحيح الظاهر فاسد الباطن
وبين الاخيرين اي الثاني من القياس والاخير من الاستحسان
تعارض في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده في هاتين
الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحة اقوى مما كان
على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ونعني باتحاد اي اتحاد
النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى
كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا
كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد يعارض القياس الاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة
كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة الحكم
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين
المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان
يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك

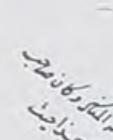
لحكم بوجود هذا الوصف في الفرع اذ لو كان ذلك يلزم حكم الشرع
بالتناقض وهو على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين
صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياسين قوي الاثر والاستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين
كذلك وكذا لا يقع بين قياس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







هذا قياس جلي على سائر التصرفات وعليهما قياسا ماضيا الا ان الما
يثبت وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما يذكر في المتن لا نفهامه مما
تقدم فتقدير حكم التحالف الا الواردتين اي وارث الطائفين
اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستأجر فانهما
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل الهلاك تحالفا لان كلا منهما
يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة يحمل الفسخ واما بعد القبض فتبقى
اي تثبت التحالف بقوله ع م اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى مال الهالك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيا والمراد
برد المأخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا ع د فع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة نقض ونعني بوجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم وهو نقضان اي الجابر عنه يكون باحد طرق الاتية مع
وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فتوضأ بالقليل الذي لم يسل من راس الجرح فسح الخروج فيه
لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان
وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع



البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنقوض بالمدبر لان الحكم يختلف
في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فمنع ملك بدله اى بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الغائبة والمانع معنى العلة في صورة النقض
اى المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالمانع
بدلالة النقض بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة تعقله
اللغوي يدل على معنى اخر سوى المؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن الخفة
ودوة التطهير الحقيقي كمسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنقوض
بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وسواه تطهير
حكمي غير معقول ولاجله اى لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن التثليث
في المسح لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث
قالوا سواه المنع بالحكم وسواه نمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكر فخر الاسلام لهذا مسئلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك
بدل المغصوب علة للمغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا بناني
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن لحل الصائل بعضوه لا يسقط عصمة
لحل الصائل بابانة قبله لابقاء روح للوصول عليه فنقوض المستحاضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدوة الانتقاض والمدبر فانه

لا يكون ملك بدل المغصوب علة تملك للمغصوب في المدبر ومال
الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحيا
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي
العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين بالمانع اى اما تخلف
الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي
فان عصمة مال الباغي لم يتنفع بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة
للبغي والضابط المشروع من هذه الصورة وهي صورة ان الحكم
المدني وجوب الضمان والعلة حل الاتلان والاصل صورة المخمصة
والفرع صورة لحل الصائل والنقض بمال الباغي ان للعلل ادبي
حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة ههنا لان الاصل في
اموال المسلمين العصمة وليس في المتناع وسو لحل الصائل الا
عارض واحد وسو حل الاتلان وانت بالقياس على المخمصة اذ هذا
العارض لا يرفعها اى الحكم الاصل وسو العصمة كما في المخمصة تبقى
العصمة في لحل الصائل فيجب الضمان فنقوض بصورة كمال الباغي
فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان
الرافع للعصمة في مال الباغي شئ اخر وسو البغي لا حل الاتلاف فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شئ اخر فلا يكون ذلك من صور
الدفع بالحكم والظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في

ويمكن ان يمكن في ان يصير من السئلة
نظير المدفع بالحكم وجهوا ان يراد بالحكم
عدم المناقاة حل الاتلاف على الصفة
فهذا الحكم لا يثبت في لحل الصائل بناء
على المخمصة فنقوض بمال الباغي
او حل الاتلاف وهو العلة ثابت فيه
وعدم المناقاة فيه ممنوع وهو الحكم فيرتب
لان الثابت فيه حل الاتلاف بسبب المناقاة
العصمة فاجاب فخر الاسلام بان المناقاة
حل الاتلاف العصمة غير ثابت لان العصمة انتفت
عدم المناقاة ثابت بل انما
في مال الباغي فيحل الاتلاف
انتفت للبغي وعدم المناقاة بين
الاثنين لا يوجب انتفاء الاخر
حتى يمنع وجود احدهما انتفاء الاخر
سبب من الاسباب بمنزلة المناقاة المذكورين
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه
الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاصالة العصمة
سبب علة لعدم المناقاة في مال الباغي
فثبوت حل الاتلاف في مال الباغي
مع المناقاة فلا يكون
نقضا وحجة
الا على
من
يقول

عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لايلام وجوب الضمان
فضلا عن التأثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجب القصد
الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فمنع عدم
وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرافع للوضوء
بالعرض وسوا نجعل الفرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر عن الفرع
فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج بحس فيكون
ناقضا فنقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانا ى فان الخارج النجس حدث ثم اى في السبيلين
لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة فرقة توجه
الخطاب بادائه الصلوة فكذا ههنا اى في غير السبيلين ايضا يكون
حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الروعاف الدايم ثم اعلم ان يبدى
الدفع اذا دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لاستناع تخلف الحكم عن
العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا
يقولون العلة توجب التخلف لما نع فعرفنا تخصيص العلة وحن لا نقول
بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم

عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما
ذهب اليه فخر الاسلام واضرابه من الخلاف قليل الجدوى
لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما
ان التخصيص ثم لا يقدح في حجية العام كذلك ههنا لا يقدح في علية
الوصف والثابت بالاستحسانات فانه مخصوص من القياس
الجلى ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من
ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد
المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع و
ذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم قسمة مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوحى في الرتى وكبيع الحر او سوائمها كما اذا حال على
قليصب نصابهم وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب قدر نصف الدرع وخيار الشرط فان السبب وهو البيع و
جزئيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخول عليه بهما
من دخول على الاول لانه ليست لزم الدخول عليه بدون
العكس او من تمامه كما اذا انعدل بعد اخراج السهم وللدراية
وخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب
الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزوم
كما اذا اجر واستر حتى صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد
بالحكم القتل فاذكر عنه ثابت وان اريد الخراج فهو لا نم قلت

بل المراد الخارج على وجه يقضي الى الفسل لعدم مقاومة المرئي فالاذ
مال ملتزم من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل
فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لكن على تقدير العيب يتبين للشتري
فقلنا بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما
بخلاف الثالث الاخير ولذلك لم نقل المصنف ان الموانع خمسة بل قال
ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ خلاف الاصل لانه
ومن خواص اللفظ فيخص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا
يستلزم المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس
بدليل اقوى وهو لا يستحاة لا يكون تخصيصا لانه اى لان
القياس ليس بعلة ح لان شرط ان لا يعارضه دليل اقوى منه
ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع
العلماء على وجوب التقدية اذا علم وجود العلة في الفرع مع عدم
تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب
لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تقدية عند وجود المانع فعلم
من فركهم التقييدان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما يتوقف عليه
التقدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند
وجود العلة فهو اى عدم المانع اما ركنها او شرطها فاذا وجد
المانع تعذر عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية

سواء استلزمت الحكم ام لا ومنع الاجماع على وجوب التقدية
مطلقا بل مع شرايط ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد
بالشرط ونحوه علة فاذا ثبت الخيار عليه تقدد عدم المطلق الى
وصف الاطلاق ولنقصانه اى لنقصان وصف هو من جملة اركان
العلة او شرايطها كالخارج النجس مع عدم الخارج علة للانتقاض
اى لانتقاض الوضوء وهذا اى عدم الخارج معدوم في المعدوم
فلا يكون علة وهذا اى من دفع العلل المؤثر فساد الوضع وهو
ان ترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا اما يسمع قبل ثبوت تاثير
العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشئ وتنقيضه
على ما افصح عنه المصنف بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يكون
فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير
ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد
وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وسيجي بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في الطنية
لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان لكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة
كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق وهو ان يبين في
الاصل وصف لم يدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا وهو كما
لو عين منصب المعلل اذا سائل مسترشد في موقف الانكار

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



قوله في العمد قلنا الدية مضمون فيوجب المال كالخطاء اذ لا فرق
بينهما في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور
الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه دينا لا يقبل الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فنوجبه هذا ان حكم الاصل وسو الخطاء
شرع المال خلفا عن القود بعفو المال شرع خلفا عن القود لان الاصل
وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء
لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم
عند الشافعي رحمه الله اي رحمة الله المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين وضه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل امامع
السند او بدونه فهري اما في نفس الحجة بان تقول لا نم ان ما ذكرت
من الوصف الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من طرد
العلة والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى اللعب فيصير
القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المصر في جريان الممانعة
في نفس الحجة الى بيانه بقوله لانها ان يكون تمسكا بما لا يصح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولا نم ان يكون العلة هذا اي الوصف
الذي ذكره وان كان للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد
فلا يقبل به الحر كالكتابة فيقبل لانم ان العلة في الاصل كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وامانع وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر وامانع شرط التعليل او وصفا فالعلة كونها

نور قوله وضد المعارضة قوله واعلم ان المعترض اشاره الى تقسيم
الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه
تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان عرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اثباته بدليله ولاثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب الحكم
عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالمنع
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وبهدم سلامته
يكون بان شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب قبيل المعارضة
اما ان يبطل المعترض دليل المعلل فيسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة
الدليل سمي مجانفة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل
النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه
وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى المجانفة لانها امتناع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم عن علة المستدل او تسليم
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب في علبة الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية
تسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة الحكم

هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يأتي بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل و
ان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقررا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا
وهو معارضة فيها منا قضة اما المعارضة فمن حيث ابتنان نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقدم على النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه
فقلب وانما يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان
شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم فرض فتنفي
عن التعيين بعد تعيين كالقضاء لكن هنا اي في صوم رمضان
تعيين قبل الشروع في الصوم من الليل وفي القضاء تعيين
بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل
الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم بالزم
من ذلك النقيض يسمى عكسا مأخوذ من عكست الشيء رددته
الى ورائه على طريقه الاول كقولهم في صلوة النفل عبادة فيلزم
في فاسدة فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة يجب
بالشروع لا يدان يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم بكل

نوقرة وضد المعارضة قوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم
الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه
تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان عرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم
الالزام بمنعه عن اثبات بدليله ولا اثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب الحكم
عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وبهدم سلامته
يكون بشهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب قبيل المعارضة
اما ان يبطل المعترض دليل المعلل فيسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة
الدليل يسمى مناقضة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل
النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه
وعند الاصوليين عبارة عن النقض ورجعها الى المناقضة لانها امتناع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم عن علة المستدل او تسليم
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب في علة الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية
تسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة الحكم

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

عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب
بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان
الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك
لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة
النفل بها واللازم بط لوجوبهما بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل
هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاولى اي الطلب
اقوى من بعدا اي من العكس لانه اي لان المعارض جاء بحكم آخر
غير نقيض حكم المعلل وسواستقال بما لا يعنيه وايضا جاء المعارض
بحكم محمل وسواء الاستواء المحمل لشمول الوجوب وشمول العدم واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء يختلف
في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فهي
الوضوء وسواء الاصل الاستواء بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب
بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وسواء الفرع الاستواء بطريق شمول الوجوب
اي الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف قوله فاما بدليل للمعلل
وسواء معارضة خالصة وسواء للمعارض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه
او ببعضه او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيتم تثليثه كالغسل فيقول المعارض صح فلا يسن تثليثه كما في

لان النذر عبارة ان يلتزم العبد الوفاء بالمنذور وكذا الشارع بالمشروع ولكن الالتزام يلزمه عند الوفاء ولا يلزمه عند عدم الوفاء على الابطال لان الالتزام صار سببا لتعلق الخطاب عنه بتعلقه بفعله والخطاب بالفعل لا بالالتزام

والسبب يعمل بخلاف القياس بالقلب فانه لا يجري الا بتقليب حكم سببه

ش الشيخ وفي الفرع والظاهر ان الواو زائدة او الضمير في فرضه للوضوء فتدبر منه

وهذا اي الوجه الاول الذي يظهر قوله المسح ركن في الوضوء
اجري الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا
في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة
لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاحوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغيرة على
ما يفهم من ظاهر العبارة والالم يكن معارضة خالصة بل قلبا
فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل
ولاية بعينها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي غيرها
بالاجماع من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فينتفي
ولا ينعكس يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني
من المعارضة وكالتي مثال الثالث نفي الجهاد فيها فتنكح كالمة
ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقبل عندنا لانه قول مرجوع
عنه لابي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثاني
صاحب فراش فاسد فيتحقق النسب لكن زوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما آخر وسو ثبوت النسب من الزوج الثاني
لكن يلزم ثبوت من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة
فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وسواء وطيء بالاذن
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة

وسواء ثبت نقيض حكم المعلل بعينه منه

وقوله ويكاد يتعلق بعينه في الركن الثالث منه

وهذا

النسب والفاسق شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال
بل في الحضور حقيقة السبب لان كون الولد من مائه غير متيقن
عندنا واما الغائبة فيها ما فيه بعض المناقضة وهو ان يجعل العلة
معلولا والمعلول علة وسمي قلب ايضا من قلب الاناء جعلت
اعلاه اسفله واما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار حسن بجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها بكون اخس فجزاؤها اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والعلة ذكرت
وصاغ الاولين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول
المعترض المسلمون اما يجلد بكر مسلم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد
البكر علة لوجوب الثيب والمعترض قلبه وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر
واما ذكر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه ذكر فرضا في
الاخريين والخلاص عن هذا لا يرد بالخلاص للجواب عن هذا القلب بل بالاحتراز عن ورود وهو ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل
احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر وهذا
اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا تتصور



ذلك بل المساواة في المعنى الذي جيء الاستدلال عليه نحو ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الخ
اما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الفرض لا
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لبثوت التساوي بينهما بل
الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب الفريضة وسوالنفل
فلا يجب رعاية ما هو الفريضة اولى ونحو الثيب الصغيرة تولى
عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما تولى
على البكر في مالها لانه تولى في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء
فلو انتفت الولاية في المال علم للولاية في النفس بل نقول كلما
شرعنا الحاجة فيكونان سواء بين فاذا ثبت احديهما ثبت
الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين
اما في المسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسها
لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطها حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني

وكذا الجهر ساقط فيه والبداءة بقوله على ما ذكروا فلا يمكن التشا
المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الاربع
في النفل وفي الشيب الصغيرة ومنها خالصة ليس فيها معنى المنا
فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة
وان ثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا
بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر بوصال زوال الظن
بعلية وصف المعلل استدلالا وان اقام الدليل على علية شئ آخر
فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض
بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان
المقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الا مجمع عليه
لا يقبل كما اذا عارضنا بان العلة الطعم والادخار وسوسقد الى
الازدر وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في المحل لعدم العلة وهي لا تفيد
ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان
يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل وان تعدى الى شئ آخر اذ هي المعترض عليه لا فرع مختلف فيه
يقبل عند اهل النظر لاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما

فقط

فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف
فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر في
جواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكروا
ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر

في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت عليها
مجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما
ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية
وسواء بقية انواع الاول القول بموجب العلة وسوالتزام ما يلزم
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وسوالجئ المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمقتضى مؤثرة يرفع
الخلاف والا يمكن الحصر بتسليم مع بقاء الخلاف كقولهم المسح ركن
في الوضوء فيرتفع تسليمه كل الوجه فيقول المعترض ليس عندنا
ايضا لكن ارى البعض لقولهم يقوم بركنه وسواى البعض ربع او
اقل منه فالاستيعاب تسليمي زيادة وان غيره قال يتيمم ثلاث
ثلاث مرات فمع ذلك في الاصل الملائم ان الركنية توجب هذا بل
المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة اما في
القراءة والركوع والسجود لكن الفعل لما استوعب المحل لا يمكن
تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل العرض هنا

وقد يلحق بالقدح من النظم

اى فى مسح الراس المحل وهو الراس مع بمكن التكميل بدون التكرار
على ان التكرار ربما يصير عسرا فيلزم تعسير المشروع زيادة توضح
لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على
تقدير الاول قوله بوجب العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل
ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون
لان الاستيعاب بتثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار
ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتادى بنية
فتسلم بوجبه لكن الاطلاق تعين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع
وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنه غاية الاسقاط فلا تدخل تحته الثانى الممانعة وهى
اما فى الوصف بان نمنع الوصف الذى يبنى المعلل عليه فى الاصل
او فى الاصل كقوله فى مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلانم تعلقها
بالجماع بل هى متعلقة بالفطر على وجه يكون جنايته كاملة وكقوله فى بيع
التفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة
بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات يحب الاجراء
فهى جائزة فلجواز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات
يحب الاجراء فان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات

احدهما وان اراد بها اى المجازفة بحسب المعيار فخص بما يدخل فيه
الكيل فى المعيار وقوع لانم ثبوتها فى الفرع اعنى بيع التفاحتين
فانه يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة فى الحكم وهى ان بيع
ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة لثبوته فى الفرع او منع ثبوت الحكم الذى
به يعلل بالوصف المذكور فى الاصل كما فى هذه المسئلة اى
مسئلة التفاضل فى التفاحتين ان ادعيت حرمته بجهة المساواة
لانم امكانها فى الفرع لما ذكرنا الآن وهذا اشارة الى المنع الاول
وان ادعيتها غير متناهية بالمساواة لانم فى الصبرة لانها اذا
ولم يفصل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجهالة اشارة الى المنع
الثانى وكقوله فى صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
نقول بعد التعيين اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين
النية بعد صيرورته متعينا فلانم ذلك فى الاصل وهو القضاء فانه
انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلانم ذلك فى الفرع وهو صوم
رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع لانه متعين
بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة فى
صلاح الوصف للحكم فان الطرد بط عندنا كما مر واما الممانعة
فى سببية الحكم لا الوصف كقوله فى الاخ ناقص متفق على اخيه لعلم
كابن العم فلانم ان العلة اى علة عدم العتق فى الاصل اى فى ابن

احتساد

الحكم هذا اي بعدم البضعية فان عدم البضعة لا يوجب عدم الحق
لجواز ان يوجد علة اخرى للحق قبل العلة عدم الغرابة للحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلانم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا كل موضع يستدل بالعدم
على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى كالمثال فساد الوضع وقد مر تقريره
وسوف نوفق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير
اما سوى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام
كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم
احدهما قبل الدخول فعند الشافعي بانتهاء الحال وبعد الدخول بقضاء
القراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا بعرض الاسلام
على الآخر فان اسلم فذاك والا ابى فرق بينهما في الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتدا
احدهما قبل الدخول بانتهاء الحال وبعد الدخول بانقضاء بعد ثلثة
اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده قبل ثم يقام الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعا للنعم والردة لا يصح عفوا
ولا يذهب عليك انه لا تعليل ح والافساد وضع غايته انه لو قيل



ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية
للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا على بطلان بقاء
النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان
ان الحكم قد ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اداء باطلا
النية يقع عن الفرض فكذا نية النفل عند الثاني فلان مطلق النية
في العبادة التي شرع في الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في
الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل على استحقاق
نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور
بل يمكن ان فيه حمل المقيد على المطلق وسوف يأتي بر احد وانما
وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله فان
بعض العلماء جعلوا المطلق على المقيد فاما هذا حمل المقيد على
المطلق وهو ضبط وكقوله المطعوم شيء ذو خطر يعني كثر الاحتياج
اليه فيشترط التماثل شرط زايد وسوى التقابض كالنكاح فانه شرط
لان اليهود يتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما
يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان للحاجة اليه اكثر فجعل
الله فيه اوسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في
عكس المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة
وهي تلحق اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم
طهارتان فيستويان في النية فينتقض بطهارة الجنب عن الثوب

لا التبويع وهو من الجواز والحال
وفيه ما فيه

فيظطر الى ان يقول الوضوء تطهر حكمي اى تعبدي غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه
تطهير حقيقي فيقول المعترض تم الوضوء تطهير حكمي يعقل ان الحاجة
الى حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها
الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقول يعني ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يجب الغسل
او الوضوء بخروج النجاسة من السبيلين ولا تنافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيئ وبين ادراكه اياه بعونة الشارع وبعد ورود
والمعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بتركيب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج الخبيث
منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال
الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف
للعقل على سببه ولا يلزم من وقوله صاحب الهداية قياس المايعات
على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على
عدم معقولية النقض هنا معقول على قوله لانا انما نصح القياس
في المايعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة قالقه للنجاسة

فيظطر الى ان يقول الوضوء تطهر حكمي اى تعبدي غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه
تطهير حقيقي فيقول المعترض تم الوضوء تطهير حكمي يعقل ان الحاجة
الى حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها
الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقول يعني ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يجب الغسل
او الوضوء بخروج النجاسة من السبيلين ولا تنافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيئ وبين ادراكه اياه بعونة الشارع وبعد ورود
والمعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بتركيب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج الخبيث
منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال
الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف
للعقل على سببه ولا يلزم من وقوله صاحب الهداية قياس المايعات
على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على
عدم معقولية النقض هنا معقول على قوله لانا انما نصح القياس
في المايعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة قالقه للنجاسة

كالماء وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر مقدر لا بنفسه قالصه
لكن تطهيرها بالماء معقول لما بيناه بخلاف التراب لانه في
نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى
النية في ذلك اى في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى
او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة ستغني عنها
اى عن صيرورة الوضوء قربة كما في سايرشراط الصلوة فانها
لا تتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج لان يكون الوضوء طهارة
واما المسح فالحق بالغسل تيسيرا وتخفيفا لانه كان في الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل قاعلم
ان حكم الاصل فان ينزل على الاعضاء الاربعة غير معقول كيف
يكون تطهيرها بالماء معقولا لتقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية
بحكم الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضا
الذي هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة الحقيقة ليست
معقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف
البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان
الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج اولى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف
المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي انتهات

فوائد وحاشية تقرير الاسرار
لما كان مسح الراس تخفيفا
على نفسه ان يسرله
الفصل

الا عضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية وقوله
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة
الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل
فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع آخر مذكورة في اصول
فخر الاسلام طويتها لخافة الطويل اى الزيادة على المقصود لفائدة
فان مقصود الاصولي ليس سوى فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود
ايراد مثال او مثالين قوله في الانتقال اى انتقال الكلام
في قبيله من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم
فهو حشو في القبيل خارج عن المبحث وهو اما ان يكون قبل اتمام اثبات
الحكم الاول وهو اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما
جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا خ اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته اى علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام
خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول
فشبه بالعلة الاولى اى لابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان
الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر المضمم احتاج الى اثباته فهذا الانتقال
انتقال الحقيقة لان الانتقال ان شرك الكلام الاول بالكلية ويشتغل

فالاول





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

فوجه النظر هو ان ما كان
الغرض اظهاره الصواب
لشرع الانتقال لان الغرض
ظهور الحق بأي دليل كان
وليس في رفع العلل الانتقال
من دليل آخر الا النهاية

على ان الرق لم ينقض وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
التي اورد بها يكون تامة في قطع البينات بلا احتياج الى شئ آخر
وان انتقل الى حكم لاحاجة اليها والى علة لاثبات حكم كذلك فهو بيّن

وهي تشتمل على ابواب وفصل

في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات وتلقيبها بالقاصرة او بالحجج
تلقيبها بالفائدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى الاثبات بنها الا ترجح
وسوطلم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم نظن عدمه وهو حجة عند
الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل
شئ نفيا كان واثباتا ثبت بدليل ثم وقع الشك في بقائه
ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع بمعنى انه لا يثبت حكم وعدم
الحكم مسند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر
دليل الوجود لا للاثبات لحيوة المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا
لان الارث مرتب الاثبات فلا ثبت برأي الاستصحاب ولا يورث
لان عدم الارث مرتب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اي مع
انكار المدعى عليه لا يصح عند فجهل براءة الذمة وهي الاصل حجة
على المدعي فنزل اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس
هذا حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي
واثبات براءة للمدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح

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

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



دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقات حدوثه
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به ذفر في اثبات الاستحقاق
على ما اتضح عند بعض المسائل مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة
وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته
فالقول لهم وقال ذفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف
الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت
بما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر يعتبر للدفع وما ذكره ايضا
ظاهر يصلح للدفع الا انه غير للاستحقاق ولا يصلح له قيل
من الحج الفاسدة المعلل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء
اي في الحماية في دفع العلل الطردية والاولى من ان الاخ
لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كان العم
فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع او النص
ان له علة واحدة فقط فانه حينئذ يلزم منها عدم الكل كقولهم
في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا
هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع
او النص فهو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحج المعتبرة
اذ لم يقل احد بحجية بل سوء عكس بعقلي وكذا بعبرة الا يقيسة
الطردية وكذا الكلام في تقادض الاشباه فانه مرجح قوي

لاحد القياسين لا حجة برأسها وقول زفر في غسل المرفق مرجعه الى
التمسك بالاستصحاب لما ذكر ان الاصل عدم الوجوب تقريره
ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفق
تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب
حجة في الدفع

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

بنال

فلا يقال النص راجح على القياس فههنا ثلث صور ففي الاولى تعارض
ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك والحكم ح التوقف وفي
الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح
قوله وهو متعلق بقوله رجحان اذن وارجح والزم الوزنة حين
اشترى سراويل بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين فيجعل
ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة
والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين
واما حكم الثالثة فاذكر بقوله واذا تساويا قوة سواء تساويا
عددا او لا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع يتعين
التبديل على ما مر بيانه والكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة والسنة والسنة الكتاب يحمل ذلك اي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم
توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم
التاريخ صار محزورا وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المخلص
من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر
ذلك فيها والا ترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة

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

السور



السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت
الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والتوضي
عبدنا الذي فلا يزول بالشك واحدهما واعلم ان حكم بقاء الطهورية
لانه يلزم ع الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا
وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول وان لم يكن
بد من ذلك فعدولنا عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء في التوضي والحدث وهو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين اثنين او ثلثة او اربعة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى
واسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل
والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الرجل سوء الغسل
توبيخ تولى الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون
من قبيل المشكلة وفايدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه
فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا مقيدا شبيها بالمسح مردود
بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب
والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي ذلك كما بين
او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او
المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء
فالمخلص اما يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص

ترتيب
في الترجيح بزوال الحدث بالشك
ويرد عليه ان اللازم ح وجوب
حكم بقاء الطهورية للماء الشك

من لكم ما اذا ان يوزع لكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتها بان يجعل
على تغاير لكم بان يتبين بغاير ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر
كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم في موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاية الاولى لضد كسب
القلب اى السهو بدليل اقترانه بفيها واللغو في الاية الثانية ضد
العقد بدليل اقترانه بفيها والعقد قول يكون لحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فالعقود
في الاية الثانية تشمل الحلوف اذ هو ناشئ عن العاقدة اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تع لا يسمعون فيها لغوا او
قوله تع واذا سمعوا اللغو اعرضوا وجب عدم المؤاخذة اى الاية الثانية
يقتضي عدم المؤاخذة في الحلوف والاولى يقتضي المؤاخذة فيه
لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الحلوف فجعلنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في
الدنيا اى بالكفارة اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
يؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اى



اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقد فوجوب دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين ولما تغايرت المؤاخذة ان اندفع التعارض والتناقض
بحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية اى المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الحلوس وبحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون الحلوس اللغو عين
اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا
للحلوس ويصير معنى الايتين واحدا وسوغ في الكفارة عن اللغو وانتهاء
على المعقودة والحلوس وذلك لان كسب القلب غير والعقد محل فيحمل
على الغير وبندفع التعارض لكن ما قلنا اولى مما ذهبا الان على ما قاله
يلزم ان لا يكون العقد جاريا على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه في طرف الشرع حقيقة في قول يكون لحكم في مستقبل و
الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطاء وسوجلها
على المؤاخذة الدنيوية في الايتين قيل لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وسوضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد
وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في
الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالحلوس الذي
يدع الديار بلا تع بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كقوله

الدفع بما في اللغو من
التعارض
الدفع بهذا ايضا

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



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

مرتبة

سئ التنوع يزول الحدث بالشك
ويرد عليه ان الامام ح يزول
بحكم ببقاء الطهورية لا بالشك
منه

رد للعلامة الكشاني وصدر الدين
والمولى عبد الحكيم

من لكم فاما ان توزع لكم بان يحمل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيها بان يحمل
على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر
كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاية الاولى ضرب
القلب الى السهو بدليل اقترانه بفيها واللغو في الاية الثانية بعد
العقد بدليل اقترانه بفيها والعقد قول يكون لحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فالمعقود
في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو مانع عن الغاية اليمين
المشروعة تحقيق البر والصدق بقوله تع لا يسمعون فيها لغوا او
قوله تع واذا سمعوا اللغو اعرضوا وجميع عدم المؤاخذة اى الاية الثانية
يقتضي عدم المؤاخذة في الغموس والاولى يقتضي المؤاخذة فيه
لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض
في الغموس فجعلنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في
الدنيا اى بالكفارة اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
يؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على ان قيد رفع المؤاخذة في الآخرة اى



اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقد فوجوبه فقط وعشرة اطعام عشرة
مساكين ولما تعارضت المؤاخذة ان اندفع التعارض والتناقض
بحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية اى المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس وبحمل العقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو موعين
اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا
للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وسوغ في الكفارة عن اللغو والاية
على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل
على المفسر وبندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله
يلزم ان لا يكون العقد جاريا على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه في طرف الشرع حقيقة في قول يكون لحكم في مستقبل و
الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدم في المؤاخذة
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطأ وسوكوتها
على المؤاخذة الدنيوية في الايتين قبل لا تعارض منا واللغو
في الصورتين واحد وسوغ الكسب وهو السهو الحالي عن القصد
وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في
الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس الذي
يدع الديار بلاقع بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كقوله

اندفع بما في اللوح المحفوظ
اندفع بهذا ما في اللوح ايضا

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمؤاخذة في الصوم تهي في الكفارة
دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن العبوس وذكر المنعقدة
واللغو قال الامام الذي في المنعقدة تيسر بالكفارة لان المراد المؤاخذة
في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين
السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وسيأتي سكت عن العبوس فالاية
الاولى اوجب المؤاخذة على العبوس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا
ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الكتاب
وسو المخلص من قبل الحيض فبان يحمل على تعاير الحيض كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتحقيق فيه التحقيق يوجب الحيض بعد الطهر قبل
الاغتسال للشاهد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل اما حمل على العكس لانه
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها احتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث وسو المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا
ان كان دلالة كتقيين احدهما بحرم والاخر بمبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقاء ثم المحرم
ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ لدفع
يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهلم

الكلام

الكلام المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وانما يكون نسخا لو ورد
في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل
بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس
تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة
يندفع النظر فتدبر قال في الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على
قول من جعل الاباحة اصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان البشر
لم تزل مكلفين في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
بناء على زمانة الفترة قيل نعم بيقين فان الاباحة كانت ظاهرة في
الاشياء كلها بين الناس في زمانة الفترة وذلك باق الى ان يوجد
المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق
الاعتماد والوثوق على شيء منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب
على الانتفاع به مالم يوجد المحرم واعلم ان الشيء الذي كان
الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فحرمها لا عند من جوز
تكليف ما لا يطاق وان لم تكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد
دليل المنع ولا دليل عدم فحكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والوقف عند الاشعري والبصري ومحل الخلاف
الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما

جميع الاشياء على الاباحة
ان الدلائل الشرعية
لا تزال الاشياء على
حالتها

التي يفصل بينها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب و
المحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فنقول على الصحيح ان
اوردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع بذلك في الازل فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان
الكلام فيما لا حكم فيه للعقل عسر ولا فتح وتنال على الحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا حرمة
ولا يصح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنة
ولا قبحا واذا اردت العقاب على الانتفاع فقط لقولك نعم وانا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة
واما الوقف فقد فسر بادة بعدم الحكم وبعضهم بعدم العلم بالحكم اما
بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا تدرك ان هناك حكما ام لا
واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في
الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فيغلط لانه حرم بعدم
الحكم للتوقف وايضا الحكم قد يعلم عند الاشعري فلا يتصور عدمه
واما الثاني فرديانا لانفلم قطعا انه لا بد في كل فعل حكم
اما بالمنع او بعدمه واجب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما واما التناقض بين الحكم و
عدم الحكم وسولا يوجب الاباحة واما من الثالث فقيل انه حق
اذ التقدير انه لا مساغ من الشارع ولا مجال من العقل وهذا

يساوي

يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل
ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب الموقف
هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف يساويان وقولهم عطف على قوله لان قبل
البعثة الخ ما اجمع الحلال والحرام الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا
كان احدهما اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي
يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف بل يعرف
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في الحرمة والصحيح
فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار التبديل بتغيير المثبت للنفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم
ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد
وانما حصل الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل
بل بناء على العدم الاصلي بنظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين
انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي كان الاثبات اولى قاده وي انه دوم فروع مبنية على
سهو ملال مثبت وما روي انه دوم فحرمنا فهذا نظير النفي الذي
يعرف بالدليل وذلك ان كاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية
الثابتة خلافا للشافعي تمسكا بالرواية الاولى فانه اتفق
اي وقع الاتفاق بيننا وبين الحنفي على انه لم يكن في الحل الاصلي

قوله والا فالعقاب ليس بمستقيم الخ صحيح ومع ذلك فالاعتذار لمن يستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لا معنى له الا ذلك فتأمل اه مصححه

قوله والا فالعقاب ليس بمستقيم الخ صحيح ومع ذلك فالاعتذار لمن يستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لا معنى له الا ذلك فتأمل اه مصححه

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

هذا النفي



النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على
الاثبات مقبولة عليها ثم ان النفي الذي لم يحط به علم الشاهد
غير مقبول اصلا لما مر حجة ساقطة في معارضة الشهادة على
الاثبات واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة
فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لان المجتهد
للرأي في بناء انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين وقول الصحابي بعد
شهادة قلبه وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان
حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو
دليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي
يعمل بايهما شاء من غير ترجيح وهذا اصل له في مسئلة قولاه
وانا نقول واما القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع
عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط القضاء حتى يعمل بعد
ظاهر الحال في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالتاريخ
منها فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وما ليس التعارض
للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل فمن ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به
وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول فمن ضرورة ان الحق واحد لا غير
على ما بيانا في كل واحد من القياسين دليل لنا في حق العمل وان

لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف التضحية فان للحق فيهما واحد
في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ [illegible] فيما يقع به الترجيح
فطلبك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مسالما ريد به ما يتضمنها
من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على
الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسندا
المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول
او مردود وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وكونه
معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد
وباعتبار المروي كترجيح المسموع من الشيخ على ما يحتمل السماع
وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره رواته على ما ثبت وحكما
كترجيح الحظر على الاباحة والاباحة على ما يوافق القياس على
ما لا يوافقه ولكل ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن
مباحث القياس كترجيح ما عرف علته الوصف فيه بالنص الصريح
على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ثم ان الراجح تارة الجنس ثم النوع ثم الجنس القريب
ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شاة الحكم لكونه المقصود اولى
واهم من اعتبار شاة العلة وعند التركيب يترك من راجحين



يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح وفي المركبين
اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح
منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك يظهر
بالتأمل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر
بعضها والذي ذكروه في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان
وكما في مسئلة طول الحرة الذي لطوله لم يجعله ترجيح
الامة عند الشافعي فان الشافعي يقول برق ما يثر عنه عند
كالذي بحرية قوة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والا
وقال فروع من يثبت يملكه الرق ضياعا على العبد وهذا القياس
اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل الرق العبد على محل
الى قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزاد
بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزويج الخسيس مع ما فيه من سقوط الاولاد
وكما ان نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان علة
الكرامة على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضوعه بالنقض
وهو ان يكون للعبد انتفاع في المحل لا يكون للحر والاتفاق
ليس فوق التضييع وجائز بالنفل باذن الله اتفاقا على

لتقدم المركب من راجح النوع
وللجنس القريب من راجح النوع
على المركب من راجح النوع
وراجح الجنس القريب والجنس
البعيد من راجح النوع مر

الاولاد صاحب التلويح

ما شبه عليه المصنف قوله وتصير بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه
الاتلاف حقيقة والارقاق حكما ولانه اتلاف حكما فيكون بالحجر
اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي ثم اشار
الى وجهه الآخر بقوله ونكاح الامة لمن لم يستطع جايز عنده مع
وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه
فهذا الوصف غير منعكس لوجوده مع جواز النكاح وفيه نظر لان
الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عندنا
فكيف يحل له ذلك اذا كان لا يستطيع او ام ولد وكذا في نكاح الامة
الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه يقول الشافعي الرق
من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على
الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمعا
اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوى المنع كالكفر المجوسية فلا
يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع
الكفر كما ذكرنا وعلى هذا اذا كانا تحت حرة قوله ولان الضرورة تندفع
باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس الثاني والجامع
ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة ان دفع الضرورة باحلال
الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر
فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وايضا هواي دين الكتابية دين يصح منهم



المسلم نكاح الحرة التي على هذا الذين فهذا القياس اقوى
اثرا لان الرق منصف للحرم كالطلاق والعدة والقسم والحد
لان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا
الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجبت هذه
الشبهة التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد اي لما كان الرق منصفا وطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان جعل الحر
اربع وللعبد ثنتان لان طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف
بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فينصف باعتبار
الاحوال فتحل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة لا تحت
عليها فانه لا يصح نكاحها اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح
فقد غلب الحرة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن منا التنصيف
بان يقال النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك
بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتاخير فجعلت في
احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخير
حالتان مختلفان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد
التصيير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق
المقارنة بالتاخير تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق والعدة
التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة

وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لأن
الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بضعف تطليقات
الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس ذلك شبيها في جعل
طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح الرأس عطف على قوله وكما في
الكتاب بيان المسح والتخفيف قوي اثر امر الركن في التثليث
على تعذر تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء
بالمسح خصوصا مسح بعض الحاجب مع امكان الغسل ومسح الكل ليس
الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في
المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والمراد
الثاني ترجيح القياس لقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم
والمراد كثرة اعتبار الشارع بهذا الوصف في هذا الحكم كالمسح
في التخفيف في كل طهر غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة
والجور بخلاف الركن فان الركنية لا توجب الكمال كما في
اركان الصلوة بل توجب الاكمال ونحن نقول برأي الاكمال
وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف عنده الشارع في الودايع والفصل في
فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد الوديعة او رد المضمون
وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه التعيين



اسم الله لاجل البر وكما اذا تصدق بالنصاب على الفقير بدون نية
الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع المغصوب فانه اي النسيان
يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالبطلان تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان قيد اي في المثل تقريبا
بالفضل وسوا الضمان فهو على المتعدي ليلا يلزم اهدار حق
المضمون اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اذا
كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المضمون
في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان في
المضمون اي عدم ايجاب الضمان في المال المضمون جائز في الجملة
كالزائد العادل مال الباغي والجاني مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع اصلا لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي سنة الجواز ابتداء اي
بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تع والتفاوت انما يقع لجهلنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى الصد بخلاف هذه المسئلة

فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يملك
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز
اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك
المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا الوجه
ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اه بقوله ولان الوصف
وسكون المماثلة تامة وان قل فانت على تقدير وجوب الضمان
اصلا بلا بدل والاصل وسوق المغصوب منه في المثل وان عظم
فانت الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا
والاول وسوق الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم
اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقبلنا
وسواه التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العقود
لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قيام الكثرة
اعتبارا للشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم و
نحوهما وفي جميع العقود وانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد
فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف الجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه في الغسل فقط وهو قريب من التاني لان قوة ثبات الوصف
على الحكم يكون بكثرة وهذا بان يوجد في صور كثيرة بالثلث راجحة

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

وجد الوصف صح

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

الصحة



الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي
وذلك اى الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكر والد امام الائمة
وفخر الاسلام كفاية فصل ومن الوجوه الفاسدة الترجيح بقلة
الاشباه كقول الشافعي فيما اذا باع المشتري لا يعتق
الاخ شبه الولد بوجه وسواد الحبشية وشيبة ابن العم بوجوب كل الارث
وحرارة وجه وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل
لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب منها اى من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف عاما
الزيادة فائدة كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اى لعموم الوصف في الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورة
بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزئين اولى من ذات اجزاء وهو الاجزاء لما اولى من ذات جزء
بحكم الدلالة ولا اثر لهذا المذكور ما وفيه نظر لان المراد بعدم
التاثير والاعم والاخص ان كان عدم التأثير مطلقا فلا نسلم
انه يقدم المؤثر وان كان عدم التأثير كالآخر فلا نسلم انه لا يجوز
ترجيح بما يفيد زيادة ظن مسئلة يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها
اى بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
ولا كذلك وعكن الجمع بينهما لاشتراك اجماع الضدين ولا تركب

نسخة اصلاح لما في هامش السطر
من الاصل فتامل

الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة رح
ويوسف لهما ان كل دليل يقطع النظر عن غيره مؤثر في وجود الغير
وعدمه سواء لان تقوى الشيء انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون
ثبوته واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمام اليه بل يكون كل منهما
معارضا للدليل الموجب للحكم على حدة فيتساقطان الكل بالتعارض
ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانما نمنع لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وبكونه موافقا للدليل الآخر
موجبا لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح
بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على ترجيح ابن عم مزوج
اواخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم
ليس كذلك بل يستحق كل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
دليل الارث ثانيا والارث مستحق خلافا لابن مسعود رض في الاخير
اجيب في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك ويستحق
جميع الميراث ويحجب الاخ خلافا للاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي
للاخوة لاب لان الميراث بجهة القرابة ويستحق الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام شبهة اجتماعية
ضعف
على الاول بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاول
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه حينئذ اي حين يبلغ حد



الشهرة يحصل شبهة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من
حيث هو المجموع فيرى وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة
للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة
من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المناديه الى حد الشهرة واما اذا
لم يؤد اليها فلا يعتبر وذلك في كل موضع لا يحصل بكثرة شبهة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع كثرة
الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد حيث
الانثال والمرهب فان الاكثر فيه راجح على الاقل خلافا لهما
فان الكثرة لا يغلب الدليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من
الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لان كل منها دليل قوة تأثير
الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل مؤثر في نفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا
ولا يرجح القياس بقياس آخر يوافقه في الحكم لان العلة ليكون
من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقة
القياس الذي يصير فيه حجة هي العلة لا الاصل فيكون هناك
قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصح للترجيح
مثاله علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الاقتات

وكل واحدة من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الخمر الخمير
ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح
دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح مرجحا
لانه لا مستقلا لم لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين
ذلك في العلل الخمسة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
الترجيح بكثرة العلل بقوله وكذا اذا اجرح احد مع اجراحة واحدة والا
عشرا اي عشر اجراحات على جرح واحد مات فالدية نصفان بينهما
ويوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيع بنقصين متفاوتين
الشافعي لاجرح صاحب الكثرة ايضا بعض ان يكون هو المستحق دون
الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اي منافعه
كالثمرة والدر فتتقوم حكم العلة لا يتولد منها ولا يتقسم عليها لان
المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والمراد بالمشفوعة علة فاعلية بيانها
الشفعة لاعلم تاديم يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان و
تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله
اياه عقيبه فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان
هو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا
فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في
حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم

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

وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذاك فالكل عند الله تع
فى كل واحد ومن قلده مجتهدهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق
ولو لا تعدده يلزم التكليف بما ليس فى وسعهم لان التكليف بالاجتهاد
تكليف باصابة الحق وليس فى وسع المجتهد الا اصابة ما ادى اليه
اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك كان مكلفا بما ليس فى وسعه
وهذا اى اجتهاد المجتهد فى الحكم كالاجتهاد فى امر القبلة والحق
فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التى حيث ان
المخطئ يخرج عن العهدة اى عن عهدة الصلوة ولما استحال ان يلزم
تعدد الحق يتلزم انصاف فصل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو خلف تدبر دفعة بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين
جائز بان يكون الشئ واجبا على المجتهد والمقلدين له وغير واجب
على آخر والمقلدين له كما كان فى ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام ثم اختلفوا اى القائلون بتحقيقه الجميع تفاوتهم
تساوى الحقوق فى الحقيقة لان دليل التعدد كما يستلزم التفاوت
بين الحكمين فيه لانه يجوز ان يكون التفاوت بدليل آخر وعند
بعضهم واحدهما احق لانها اى لان الاحكام الاجتهادية لو
لا صيب مجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة فى الاجتهاد
قال فى التقويم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساقط
البادل لكل مجهد فى الطلب ومن اختار الحكم بادنى طلب فلهذا





الفرق اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون الحق
متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه
ولنا قوله تع فهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لم يكن لتخصيص سليمان وجه بالذكر وجه وفيه نظر لان المعنى فهمناه
اى الفتوى والحكومة التى هى احق وافضل ويدل على ذلك قوله
وكلا اتينا حكما وعلما وقوله ع ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحدا واذ لا تخصيص بتساوى الاجرين فلا خلاف بين الحديثين لحديث
بعزة الدقيقة فان لها شان وقال ابن مسعود ان اصبت فمن
الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث
والآثار الدالة على تردد الاجتهادين للخطاء والصواب وهى وان
كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدليل الاجماع بقوله ولان الثابت
بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد
نصان حقيقة وحادثة لا يتعدد والحق لانه لا تعارض فى ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق
اذ امر بها معنى اذ لا تناقض معنى لا تزيد على لانها امر بحكم لا يكون

مدلولها كل منهما قطعا فكذا اذا وجد دلالة احدهما ففي بالطريق الاولى
ثم اشار الى المحصول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاتصاف
الشيء بالنقيضين والمنع لا يكون حكما شرعيا عند انتفاء
المحل وهو لازم في تشريعنا لانه عام مبعوث الى الناس كافة داع
الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
لدخولهم في العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقولهم التكليف
بالاجتهاد يفيد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل والى
مراعاة شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه
سواء اداه اجتهاده الى ما هو حق عند الله او خطأ فلا يلزم عبث
واما مسئلة القبلة فليس الخبري فيها الاصابة جهة البيت بل الى الصلوة
وحوض من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة
وليس عند من يعرفها جهة تحري يدله على ذلك انه لو اصاب الجهة تلك الجهة
وعلمها في الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليست
بنظيرة لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام عالما
فانه بنيا في الاقتداء به وبنا صلوته على صلوته فلا دلالة فيه على محل
المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء
لما رونا من اطلاق الخطأ في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى
الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وفيه نظر وقولهم في اساءي

بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وقد مر هذا الحديث على ان المخطئ
مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان
مستحقا لنزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء
وهذا ما قالا ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان
قوله بوحدة الحق دليل على ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد
الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما سوغه
مستجمعا شرائطه وان كان فيكون آثما بما كلف من الاعتماد ولم يتم في
وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله
قطعيا كقولنا نتيجة ضمهما سليمان عالم الآية سمى كلامهما حكما وعلما
ولو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا
لكن سليمان عوتب فضلا عن ان يكون مصيبا وقد مر ما فيه من سوء صنيع النظر
كما قال صاحب التنقيح
نذكر هنا تسطيرا لاجزم بنقل وتنصيفا لاخر لما عرفت فيما تقدم
ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشره يدل لهذا ايضا اي
على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب انما يكون على
الصواب ولقائل ان يقول لا نم ذلك بل المخطئ اجر على كده في الطلب
واما قوله لو لا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاساءي قبل
انما الفضل والمن فرخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة

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

في النفل والترجيح وسواء النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى
لو اعرض فيه لا تؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه تبرع فيلزم
بفعل بعد فلو تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه ابتغاء
لمقصد فلا يكون ابطالا لاصل الخلوة عن القصد بل هو بطلان المؤدي
ضمنا وثبوتا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه غير محل
النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تع ولا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي لان ما اداه من النفل صار
لله تع فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالفساد حرام ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة بدونه
فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها
فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدي المقتضي لزوم الباقي
وكون النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال المؤدي حتى يسقط
وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تع تسميته عمرا لوعد وهو
النذر وسواء في حالا اتماما صار لله تع فعلا وهو المؤدي في النفل
ناصار لم يتعالى فعلا اولى بعد ان ابقاء الشئ وصيانته عن
الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجبا قوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وسواء صار لله تعالى
فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه
اي نفس الحرية عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة مساملا قد لنفس الفعل لكن
المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لغيره قد خرج المحل عن قبول الفعل
شرعا حتى كانه لزام نفس حسي نسبة الحرمة واضافتها اليه تقدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل مساكا اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة
الى المحل ايدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون
محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى لانه اطلق
المحل وقصد به الحال على ما قال كثيرون اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر
ونكاح الامهات لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه
اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي
اكله حرام واذا قيل الميتة حرام مضاه انها منشاء الحرمة لان اكلها
حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز ثم في المسند اليه وهذا
في الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشائها والمكاره نوعان كراهة
تنزيه وهو الى المحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب
هذا عندهما وعند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعي كالوجوب
مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية
وسواء لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعتبار العباد فسمي
رخصة وسوغ قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وهو
وقع من القسم الاول وسواء الذي حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وهي فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب

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

موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يفيد
الملك بعد القبض وينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه
لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد
انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عديم
ايصاله اليه من جهته خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه
بحيث يفيض اركانه وشرايطه الايصال اليه لا وصاف الخارجية
يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس
الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشارع ثم في
المعاملات احكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد صحيح
ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن دفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح
اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعقب
المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار
العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصل فان كان الفعل في
حد ذاته مع قطع النظر عن التركيب مع منهي اي منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض
على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث آيات في الصلوة وملحق به
كالزيادة والحد المذكور اغلبي للاقل واما الثاني فيسمى بالفعل

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

والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى
معنى هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي
او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من
الفرض والواجب ايضا وسواء يكون الفعل او الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة
وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتقدير الاركان
فرض ايضا وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسيرة النبي ﷺ
في لبسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة اعم
تطلق على طريقة النبي ﷺ عند الشافعي وهو اختيار فخر الاسلام
وكثير من اصحابنا في صنيعه للفرض العادي وعند تابع على غيرها
ايضا فلا ينصرف الى طريقته ﷺ بدون قرينة قيل فان السلف كانوا
يقولون سنة الشيخين وجرد علينا ان الكلام في السنة المطلقة
وهذا مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة الوتر
سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما سنة والآخر فرض والنفل
وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل هو دون سنن
الزوايد وجرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوايد
من العبادات وهذا يقول احدان نافلة الحج دون البتا من في



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

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

من صفحة



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

المقيم واقرب الركعتان على حالها فى حق المسافر كما كانتا فى حق
فانعدم سعى التقدير فى حقه وفى حق المقيم وجد لكن الى الغلظ
والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة فى كون الصلوة المقصورة
صدقة روى عن عمر رضى الله عنه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عجبا من هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر
مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما فى حق المسافر والفرق بين
رخصة الرفيه ورخصة الاسقاط بتضمن الرفق وعدمه تقريره
ان الحمار اللازم لاوجب الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
كما فى افطار المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا
ومشقة من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل
وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد تفويض رخصة المسح فانها رخصة
ترفيه دل على ذلك ان الغسل شرع وان لم يشرع خفيفة ولاجل ذلك
يبطل مسحا اذا خاض الماء ودخل فى الخف حتى اغتسل اكثر رجله
مع ان الرفق يتحقق فى المسح ولا رفق فى العمل بالعزيمة واما القسم
الثانى من الحكم وهو الذى يكون حكما يتعلق بشئ لشئ آخر فالشئ
المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا فى القياس من ان للراد بتأثير الشئ سهنا هو اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنس القريب فى الشئ لا الايجاد كما فى

العلل



العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده فشرط والا فاقل ما من ان يدل على
وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان العدة فى هذه التقسيمات
هو الاستقراء والذى ذكرنا فى صورة الحصر لمجرد الضبط والا
فقوله والا فلا اقراء م لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية
كتعلق النجاسة لصحة الصلوة اما الركن فقد ظهر حده مما تقدم
وقد شنع بعض الناس على اصحابنا بما قالوا الاقرار ركن
زايد ووجه الشنع ان قولنا ركن زايد يتضمن ركنا ليس بركن
لان الزايد خارج والركن داخل فان كان اى الاقرار
ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزايد شئ اعتبره الشارع فى وجود
المركب فلا فى حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدم
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج
عن المركب فى تسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
الكيفية كالاقرار فى الايمان وقد يكون باعتبار المحل كما قلنا فى
المركب منه ومن الاكثر والياس استشهاد بقوله وقولهم للاكثر حكم
الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الركن
ركن بنتفى لانتفاء ما هيته اى حكمه من الحرمة وتعلق الخطاب ونحو
ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن ينتقض

التشنيع والنقض
ركن اصلى والاصل
وهم التشنيع لذلك
لم يذكره المصنف

واما العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم الى اقسام كما يقسم العين الجارحة
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار
ما يطلق عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور
وهي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشاروا
الى هذا بقولهم فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
بلا واسطة هذا تفسير العلة وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة تعني وكما تثبت
الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل و
القتل للقصاص فصدنا هي بمقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان
كانت تتعدد به عليه بالذات وفرق بعضهم شاسخنا بينها اي بين العقلية
والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث ان الملك مضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه مؤخر في الملك علة معنى لكن الملك متراخ عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كونه اي
كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم متراخيا
عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال يأذن
الملك في بيع الفضولي وبعض مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك



من حيث الايجاب اي من وقت العقد حتى يملك المشتري وزوائد
المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة حتى صح
تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالنكاح قبل الحيض
عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فلا يكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما
لكنها اي لكن الاجارة تثبت الاسباب لما فيه من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع
كما بيناه كانه ليس هناك تخلل ذماه وكذا كل ايجاب مضاف
الى المستقبل صريحا كان او كان ثابتا طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكما لتراخي الحكم عنه لكن يثبت
الاسباب وكذا النصاب علة الوجوب لذكره اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لاحكما لتراخي الحكم الى وجود النماء
الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة تثبت الاسباب لعدم
مقارنته الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون
النماء حقيقيا مستقلا وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا
فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي

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



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

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



ايدواي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت
مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع
الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله للحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والنقاء للحيضين والفرق
بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ
كالحيض فان الوقوف عليها لحال فالضرورة داعية الى اقامة
الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في النقاء
للحيضين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج
لخفائها وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة تنحصر فيها
العلة تفي فسمان علة تفضي فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور
يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة مفضية وحكما لا اسما يكون الجزء
الاول علة تفضي لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فانه
شبيه العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون بهذا التقسيم
بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الأخير علة حكما
فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما
لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا مفضية لعدم التأثير
اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وايضا لما اراد وا بالعلة حكما

ما يفاد به الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق علة لحكم فقط واما السبب فاعلم
انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة الى
اى الى السبب وحادثة به كوطئ الدابة نسيئا فانه علة لتهلكه
وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وسوء الاثر السوق
لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما سوطريق اليه فالسبب ح فى
معنى العلة فيكون لحكم العلة تبعا يرجع الى بدل المحل لانها ترجع
الى اجزاء المباشرة كالجهاد عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف
الحكم اليها اى الى السبب فيجب الضمان لم يقل فيجب الدابة لان التلف
لا يلزم ان يكون انسانا بسوق الدابة وقودا ويجب بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهد
اذ عمرو اقتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اى لان القصاص
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادتهم انما صارت قتلا
اى موديا اليه بحكم القاضي واختيار الولى القصاص على الدية
وان لم يكن العلة المتوسط بين السبب والحكم مضافة اليه اى الى السبب
نحو ان يكون العلة قطعا اختياريا فسبب حقيقي اى فالسبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشتركه فى الغنيمة الدال
على مال يسرقه والدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق فى السرقة والغازي

في الدلالة



فى الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا
يضمن اخبنوقال لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها
فاذا هى امة فيمتنع الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط اى بشرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي
قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع او المحرم اذا دلا على اللقطة
والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن من الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل اذ قبل
الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة
والمراد بالدلالة احداث العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما لامكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله
فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دله
رجل السارق على مال المسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد
المحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان
كون صيد المحرم محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدفع فوجاء بنفسه لا يضمن
لانه تخلل بين التسبب وبين الدفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فوجئ

ضمن الدافع لعدم تخلل فصل المختار بينهما وضدا ي من الباب سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه لتتشر
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر اذا دخلت
الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم
النذر وهو متعلق بقوله المعلقة لانها اى لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل اليها الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم
على خطر الوجود وسميت بهذه الصيغ اسبابا مجازا تنبيها على قبل
وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا
لانها اى لحالان اليمين للبر اى موضوعة فلا يوصل الى الكفارة وانما
يتوصل اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتأثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والاقتضاء بخلاف اليمين
للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها
لا البر وعند ذلك فهو سبب في معنى العلة حتى بطل التعليق
بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق ولصبد لغيره ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم ملك عند وجود العلة وجوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب النصاب ثم عند الثلثة
لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا لشبهه الحقيقة اى شبهه

السبب



السبب وهذا بين في ان التنجيز قبل سطل التعليق تم لانها اذا
قال الامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعندزفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى استدلال زفر بقوله
لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح
التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود
الشرط هو زمان وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق
فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق بالملك كان تزوجك فانت
طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق واذا
علق بغير الملك كان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فشرطنا وجوده في
الحال اى وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اى وجود
الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وتفيد
الكلام عينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود الملك
عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اى لا يبطل التعليق
زوال الملك بان بطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال عود ته عند
وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء
على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق
بقاء المحل حكما اذا قال لغير المدخول بها ان تزوجتك فانت طالق حتى

لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في
بقاء التعليق او لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين
سواء كانت بالله تع او بغيره شرعت البر اي لتحقيق المحلوف عليه
من الفعل والترك وتقويته حاثة على جانب فعله فيه فلا بد من ان يكون
البر مقصودا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او
نحوه اذا كان اليمين بغير الله تع كما ان اليمين بالله تع يصير مقصودا بالكفارة
تحقيقا لما هو المقصود من الحمل والمنع فيكون الجزاء شبهة الثبوت في
الحال اي قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل
كذلك لا بد لشبهته منه ويكون السبب ثابتا على قدر ثبوت الجزاء فانه ان
دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت
الدار يترتب عليه لعدم الجزاء المحلوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه
مانعا من تعويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب قبله اي
التعليق زوال المحل بابطلها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المرأة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق بطلاق محل
الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بابطلها ثلثا دون
الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج كان تزوجتك
فانت طالق فان البر فيه مقصود بالجزاء لوجود الملك عند وجود
الشرط فهو ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مقصودا
بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي

عادة

عادة كرمن ان الشرط قيد اي في هذا التعليق يعقب العلة وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة واما جواب آخر تقريره ان
الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج يعقب العلة لان
ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح
فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء
لا يثبت حيث لا يثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء في علم
ان كل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى ليتوصل
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب الوجوب للايمان باسمه تع على ما ورد به النقل وشهد
العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب في الآفاق
والانفس بوجود اداءها واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية بصح ايمان الصبي المميز
وان لم يخاطب به لتحقق سببه وجوبه كالصلوة الوقت
على ما مر في فصل ان المأمور به نوعان والزكوة ملك المال الى
آخره ان يقال تكرار الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك
الوصف وسنا الوجوب بتكرر بالجواب فيجب ان يكون الحول سببا
لانصاب تدارك دفع قوله الا ان الغني المعتبر في اداء الزكوة

ع قوله الصلوة اعني النطوع الخ
ع الكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان
يتحقق في حقه تبعا للابوين و
يرد على قوله وليس بدليل الا ان يوجب
ذلك عدم اشتراط القدرة وفيه
النظر والتامل فتدبر

قبل الا قوله عم لان صدقة الفطر عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال تام لينصرف
سبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى و
يتيسر الاداء والنماء بالرمان وسوا مر باطن فاقيم الحول الذى هو
السبب المؤدى الى النماء مقام تيقن النماء والمال تقديرا فيتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس فى الغنى
تختلف قدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم
لصوم بعضى ان الجزاء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك
اليوم ولصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه يقال مان عياله اذا قام
بكفايتهم واما الفطر شرط للقوة ومراده من مؤنة وعن اى لفظ
عن اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والحاج
عن ارضه اولان يجب عليه فيؤدى عنه اى لوجوب الشئ على محل قد ادا
عنه كما فى العاقلة فانها ادت الدية والثانى بط لعدم الوجوب
على الصبى لانه لا يملك شيا والصبى لانه غير مكلف والفقير لانه ممن
يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة
فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون الراس
هو السبب ولما استشعر ان يقال الصدقة تضاف الى الفطر فيدل
على سببية الفطر تدارك بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها اضافة
الى الراس واذا تعارضتا تساقطا وهى اى الاضافة تحتمل الاستعانة
لان الحكم قد يضاف لغير السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجوب

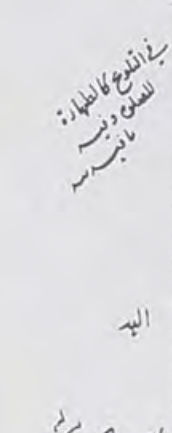
فان الاصل

فان الجاز لا يجرى فيه وهو يتضاعف بغير السبب ليس بوارد فى
الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان
تعليق الحكم بالوصف المذكور فى الحديث يعشر بان هذه الصدقة
بحسب وجوب المؤن والاصل راس يلى عليه كما فى العبد والبهائم
وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط
الاول شرط لجواز الاداء والثانى لوجوب للعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقى لان العشر تقدر
بحسب الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار سوى العشر مؤنة
الارض وباعتبار الخارج وهوى والحال ان الخارج تبع الارض
عبادة لان العشر جزء من الخارج كالشبه الزكوة فانها جزء من النصاب
وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء يقدر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم
فيكفى النماء التقديرى فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للذل ولذلك اى
ولاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة
فى الخراج لم يجتمعا عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعى وللطهارة ارادة ما لا يجوز

قوله والتمكن من

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

للنكاح



للنكاح او لا يصح الا عند تعذره واليه اشاره بقوله والوضوء للصلوة
او جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تقرفانه وسو بكلمة الشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق او دلالتها اى بدلالة كلمة الشرط نحو المرأة التي
اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق وانما اعتبار ان
ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقدمر في مفهوم المخالفة
ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في
حكم العلة وسو شرط لا يعارض علة بصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اى الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين اى التعليق يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع
السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خيرامراته
والاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي
بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود
التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة تحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال المولى
ان كان لعبده عشرة اطلاق فهو حر ثم قال وان حلة احد فهو
حر فشهد شاهدان انه عشره اطلاق فقضى القاضي بعتقه ثم حلة
المولى فاذا هو ثمانية يضمناه قيمته عندابي حنيفة لان القضاء
بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عندابي حنيفة دليل شرعي واجب
العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا ابان الشهود

اليه

عبدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على
حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزد التقيد
اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذا حلة بعتق العبد واذا تقيد
القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافة الحل
والعلة وهي التعليق لا يصلح الا اضافة اليها لانه تصرف الملك
في ملكه من غير تعد ولا صيانة كما اذا باع ماله فتتعين الاضافة
الى الشرط وسوكون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها ثبت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
لانه مبني على الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة
دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في
الباطن كان القيد قيما بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد
فلا يضمن الشهود شيئا خلافا لهما والبرهان فيه شرط يعارضه علة
لا يصلح الحكم اليها والشرط هو المحرم فان التعلق علة السقوط لكن
لا يضاف الحكم من السقوط فاذا المانع صارت شرطا للسقوط
وسواء طبيعي والمشي مباح وسوبب يتاركه العلة في الاضافة
الى الحكم والايصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان
اليهما فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان



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

فيما اذا

باب قصر او باب اصطبل تفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن
عنده لان فعل الطير والبهيمة صدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصلحان عن الرجوع عادة ففعلهما
يلتحق بالافعال الطبيعية غير انه سيلان المانع فاذا رجحا على قوة
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلام من كون فعلهما سببا وكونه غير
الافعال الطبيعية مستقيم في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما
فقد ضبط لهما انه اى فعلهما سبب في اثبات الحكم به وايضا قد يبين
لا في قطعه اى قطع الحكم عن الغير اى عن الشرط فان فعلهما لا ينافي
ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اى ارسال صاحب الكلب اياه
على صيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الحل الى الارسال
ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الكرخي
الدم سقط للكنيف في البئر وقال الحاوي اسقط نفسه فالقول للحاوي
لانه يدعي صلاحية العلية للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل والاعراض هذا بان الظاهر انه لا يصلح للدفع والولي يحتاج
الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع
في البئر بصدمته بخلاف الحابس اذا اتى الموت سببا آخر لانه
صاحب علة واما شرط اسما للتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما للعدم



تحقق الحكم عندهما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا اى
باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك
لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال
ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق بانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلثة لان الملك
شرط عند وجود الشرط الصحة وجود الجزاء الصحة وجود الشرط
فيشرط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدار
وهي تكاتب طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدار او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة
فقد ذكر وانا نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو وجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول
الدار مثلا ومنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا
عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هذا
تفسير الشرط التقليدي فاذا لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو
فيما لا شرط الحقيقي المار تفسيره ومثاله قبل هذا فالشرط التعليق
متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متعقدا لا بد
على انه لا يشترط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قالوا تم ان
كان الاحصان علامة لا شرطا اى على تقدير كونه علامة لا شرطا

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

الكفار



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

في الفرع مع عطف على قوله
فراش ولا اقرار به
اى

وغيره لا يقبل عند ابى حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق
بها الوجود فيشترط لاثباتها اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات
حكمه وسوى الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل
وامرأتين والذى ذكرنا فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج
مقرا بها اذ لو وجد احدهما فعند ابى حنيفة يثبت مجردا اقرارا بالولادة
كما فى تعليق الطلاق بالحيض كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على هذه الحجة ضرورية لا يقبل الا فيما لا
يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وسوى الطلاق فيما نحن فيه والاستناع فى ثبوت الولادة فى حق
نفسها لا فى حق الطلاق كما فى شهادة المرأة على عدم بكارة البنت
بيعت على انها ثيب فى حق الرد فان شهادتها لا يقبل فيثبت على البايع
وان كانت مقبولة فى البكارة وعدمها بل يحلف البايع على انها
ليست بثيب وقال الشافعى الاصل فى المسلم العفة فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين
بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة انه يعزر
عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو
حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فمجرد القذف
يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته
بمجرد القذف قبل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه

الجلد

الجلد ولما احتاج ان يقال للجلد ورد الشهادة قدمنا على الاول
والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا
كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فكان ينبغى
ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القرآن فى النظم يوجب القراءة
فى الحكم عند الكل فى اجاب بقوله تعالى الجلد وهو فعل حسى
لا مرد له فان اتيم قبل العجز فرعما كان يعرض فان تحقق العجز
يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سببه قلنا القذف
فى نفسه كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى ونفعا
للفاحشة ولما احتاج ان يقال لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن
جنايته محضة ينبغى ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاب
عنه بقوله وسوى القذف وان احتمل ان يكون حسبة لاجل
ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا انقضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف
كبيرة تقتصر على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه
قذف ولم يبنه عادلا الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم
او استناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضى شهادة
الراجى لا علامة والفقر اصل فى المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد

الشهادة لما عرفت ان الاصل لا يصلح محلا للاثبات بل للدفع فقط
ثم اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما حد القاذف
يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى
بالبينة على الزنا بعد ما حد القاذف لكن بعد التقادم يبطل
الرد اي رد شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على
الزاني لان تقادم العهد يشابهه في دره الحد
وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس
له الا وجود حسي للزاد بالحسي ما يدرك بالحواس الظاهرة بطريق
التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات
فعاله وجود اخر شرعي مع وجوده الحسي ومعناه ان بعد الشارع
اركانا وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد
بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع
فالاول اما ان يكون متعلقا بحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر
بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة
لفعل المكلف او اثره او لم يكن سببا لذلك زنا فانه حرام وسبب
لوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه مادة واجب اخروي
حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وسبب
لحكم آخر اثره وهو الملك حلالا في الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الاساك من اركان الصوم

فلزم

فلزم بطلان بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر
والوجود الشرعي بحسب ما كان وشرايط اعتبرها الشارع فان وجد
الكل فان حصل معهما الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى
صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان لم يحصل معهما الاوصاف
المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان والشرايط يسمى
باطلا كبيع الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود
لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما القضية
المطلق من غير قيد فيراد به الاولى وما وجدت الاركان والشرايط
وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الثاني في الفاسد والباطل
سواء فان ولاية الصحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله
وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله
لعظم خطره وشمول نفعه والا باعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة
الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التقرب
والانتفاع بهو ينسب الى الكل او حقوق العباد وهو الذي يتعلق
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول
غالبا او اجتمعا فيه والثاني غالب ولا وجود لقسم اخر وهو
ما اجتمع فيه الخالص على الشائع اما حقوق الله تعالى فثمانية
كحكم الاستيفاء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات
خالصة كالحدود وكل من الايمان وفروعه تشتمل على الاصل والحق به

فصل العين الاركان التي هي الشيء في نفسه
فتوقف الشيء على ما هو خارج عنه
كتوقف الشيء على جزئه

والزوائد بعفو فان جملة الفروع هذه الثلثة لا يعفى ان كلا منها
يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق يعفى اذ عان القلب
فيولد بجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه
ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب حتى ان تركه اي بان
لم تقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا كشيخ الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم
ركن للايمان وملحق باصله اما عند البعض فالايمان التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه ولم يقر
باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجري
عليه الاحكام وهواي الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام التي
انفا حتى صح ايمان المكره على الاقرار بالكفر مع قيام القرينة على
عدم التصديق في حق الدنيا ولا يصير مرتدا لكن لقيام المعارض
وهو الاكراه وزاد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها معنى المؤنة كما لا اصلية المشروط
في العبادات الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يتبدى هذا
النوع على تسليم ما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى
لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر
لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يسقط
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على السبب انه مؤنة

باعتبار

باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها
عبادة كالعشر لا يبتدأ هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند
جهد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه
اي في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكونها فيها من
كل وجه فاما الاسلام فلانها في العقوبة من كل وجه فيضاعف
اذ هي اي المضاعفة اسهل من ابطال اصلا اي ابطال العشر
ووضع الخراج مقامه وعند ابي حنيفة يتقلب العشر خراجا اذا تضعف
امر ضروري يثبت باجماع الصحابة على خلاف القياس في قوم باعيانهم
تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه
امكان الاصل وهو الخراج وحق قائم بنفسه لا يجب في ذمة احد
كحق القيام والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطئ مقصر لكونه
محل الخطاب وحكم الخطاب في حق العبد غير موضوع فلزم الجزاء
القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحرم البر ونحوه
وان شهد اذا رجع اي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
سواء شهادته لا تنافي لان حرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا
قبيل ولا مباشرة هنا وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فلا يجب هذا النوع على الصبي كما في البئر لانها اي

(الفروع بالنصب على قوله ان هذه الفروع
للظاهر والاستاذ حكم الاثنين وهو الذي
تقتضيه نفس الكلام ويجوز الرفع على
ان الضمير للفروع والتثنية باعتبار
اصلها وهو الايمان والاثنان فما فوقهما
في حكم الجمع)

لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على المسبب لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانهما عنده
ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب ومراده
بالمتلف سوء الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كما
لاستيفاء الفائت بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تع لانه تع
منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما التضمين في حقوق جزاء
الفعل ولا يجب على اكثر قولي صفة العباده وهي اي العبادة غالبة
فيها اي في الحقوق المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة
الجناية غالبة وقيد بقوله على خلاف ما صرح به السلف من ان صفة
العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف
العقوبة غالبة فيها لقوله ع من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما
على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به تتكامل الجناية ثم ترتيب
الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها اي على
ان الكفارة يجب على الخاطئ ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية كما تعتبر
بالخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه
شبهة الاباحة بوجه وما اتجهان يقال لم ينبغي اه يكون كفارة الفطر
عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير سالم
الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حقا ثابتا اذ لا يتبقى



الجناية بالافطار بعد تمام ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصورا في
الجناية بل هو منع عن تسليم اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر
عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة وجوبا بعينها
وجبت اجرا يترتب لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بعينها يتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي في
وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة
بطريق العقوبة وتؤدي بها الاعمام عبادة لانه مامور باقامتها
ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا واما
قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يقط بانه كالحدود
تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة تشبه قضاء القاضي في المنفرد
وبرؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته لتفرده او لتفسق
وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقولهم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عند نا خلافا للشافعي
وتسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت
وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا اذا اصبح صائما مسافرا وافطر لما
اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر
من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف ولهذا
يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني غالب

القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض للولي
واما حد قاطع الطريق فهو لله تعالى عندنا فطما كان او قتلا
وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تعالى من حيث انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من حيث ان فيه معنى
القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى
وخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
اي فاما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صارا داة اصل ابوي الصغير
خلفا عن اداء حق لا يقبل البقية اذا وجد اداؤه اي اداء الصغير
العاقل مثلا اذا سمى صبي فان اسلم او نفع مع كونه عاقلا فهو
الاصل فيحكم باسلامه اصالة لا بكونه تبعيا والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعيا اهل الدار اي دار الاسلام
اذا خرج اليها او تبعيا الغائبين خلفا لم يقبل عن اداء احدهما العدم
القطع بل الظاهر انه خلف ايضا خلف عن اداء اذا عدما اي الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء
الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي
خلف ضروري اي خلف عن الاصل عند العجز بعد ما يندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي في اناء بين ثوب
وطاهر يتحرى فيتوضا بما غلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان

التيمم خلف ضروري والاضرورة بهما وعندنا تيمم اذا ثبت العجز
بالتقادير بين التحري والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف
مطلقا لا ضروري ثم عند التحري التراب خلف عن الماء فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل منهما بكمالها
فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الكامل للفاضل وعند المخالفين
المتيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز امامة المذكورة اذ لا يجوز
بناء صاحب الاصل القوي صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف
حتى لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود وشرط الخليفة
امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال
لعارض لانه لا معنى للصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في
مسئلة مسح الخف بخلاف القرس وقد سبق ذكر ذلك
وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد
من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي
والمجنون قالوا اي مشايخنا نور يضيء بطريق يبتدي به
اي بذلك الطريق من حيث يتهيأ به درك الحواس حتى استواء
ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا محال فيه لدرك الحواس
وسط طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات
يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى

التيمم

العقل الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان الفين مدركة
بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل وكذا
القلب مع هذا النور العقلي الظاهر من نص الكتاب والحديث اجمل
الادراك هو القلب واما كيفية ادراكه فمجهولة وكونه عبارة عن النفس
الناطقة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه
وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة
ونهايته ارتسام في الحواس الباطنة وحينئذ يبدأ العقل بالتصرف فيه
بان يدرك الغايب من الشاهد او يشرع الكليات من نظر الجزئيات
المحسوسة ولهذا التصرف ترتب استعداده لهذا الانتزاع ثم ثم علم البديهي
على وجه يوصل النظريات منها اى من البديهيات متى شاء من غير تخشم
كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته اى نهاية تصرف
القلب والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا
المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا
يتعلق بها العمل كعلوم الصانع تع وسمي علوما نظرية واما ان يتعلق
بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسب النفس العملية حركت البدن
الى ما هو خير وعما شر لان النفس مائلة الى الكمالات فبتدريج هذا
التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت
فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على

فصول



حصول ما ذكرنا ان مناط التكليف تعذر لتعذر العلم بان عقل
كل شخص وصل الى المرتبة التي هي مناط التكليف فقدره الشرع
بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عند تمام التجارب تتكامل
القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية وسخرة لها
باذن الله تع وقد سبق في باب الامر للخلاف في ايجابه الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب موجب بنفس العقل لاطلاق للمعتزلة
في ان العقل لا يستقل في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في
آخر رمضان وحرمته في اول شوال وكذا لا اطلاق للاشاعرة في
ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام
وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع
اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا
عند المعتزلة نعم بناء على سببية الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا
اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث فالصبي العاقل والشامي
للبالغ الساكن في عبر مختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى
انهما لو اعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة يعذران
فلم يقعوا كفرا سابق للجبل فيصير قائلا ولا ايمان الصبي والمذهب
عند الماتريدية التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين
اذ لا يمكن ابطالا العقل بالعقل وبسوطاهر ولا بالشرع وهو اي

الشرع مبني عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بنبوة
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا
دفعا للدور ولكن قد يتطرق الخطاب في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى من اختلاف
العقلاء بل اختلاف الناس نفسه في زمانين فعلى هذا يكون الدليل
على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر
والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما تعارض الوهم العقل في
بعض الامور العقلية وتطرق الخطاب فيهما فهو اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته ورد بما ان الشرع بل لا بد من
انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه لتنبيه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبي
العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل كافيا للمعرفة
وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراد للمراهق انه ان غفل عن
الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا يبين عن زوجها لانها
لم تدرك المدة المذكورة ولم يجعل تجرد العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال
وان كفرت تبين لانها انما وضع البلوغ موضع كمال العقل والتمكن
من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك

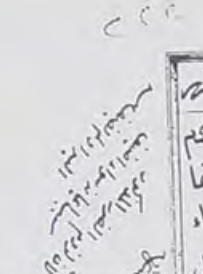
فلا يبقى عذره وقد حصل له ههنا مساعدة افادتها التوجه بالكفر
وكذا لا يكلف الشاهق في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدد
ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان القاتل لم يضمن عصمة
بدون دار الاسلام اي بدون الاحراز بها
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحيته لصدور الفعل
منه على وجه يعتد به شرعا اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم الاية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الاية
المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية الا على ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف
يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك
الخصوصية امر آخر وراء العقل والتمييز فالنصاب المذكور لها
كما كان عند من انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه

في الشرع وانما سن تحريمات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على
المكلف بثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال
على ان الانسان يلزم ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف
يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكاليف المذكورة في تعريف
الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل لا بد لقوله تع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة على هذا المعنى فاظهر واما التمسك في هذا المقام
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فما لا وجه له اصلا
كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة
لكل دابة فيقبل الولاية لذمته من وجه يصلح لوجوب الحق له كما
والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه
الثمن فاذا ولد يصير ذمته مطالبة لصيرورته نفسا مستقلا من
كل وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب
على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه و
هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه
فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود
الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه
ما كان صلة يشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة
يشبه المؤن وكنفقة الزوجة فانها صلة يشبه الاعواض لا صلة يشبه
الاجرة فلا يحتمل الصبي العقل اي الدين وان كان عاقلا مميزا

لان الدين

لان الدين واذا كان صلة الا انها يشبه جزاء المعصية في القاتل
عن قصد والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان
يكون جزاء اذ لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجرة
كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما حقوق الله فالعبادات
لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية
فلان المقصود من شرعية العبادات المالية سوى الاداء لينظهر المطيع
عن العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة
الخيرية فصارت كالبدنية وانما قيدنا النيابة بالخيرية لان العبادة
المالية يحتمل النيابة الاختيارية بتنقل الى المنوب عليه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الخيرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة لصدقة الفطر عند محمد رحمه الله معنى العباد
ويجب عندهما اجزاء اي الكفاءة بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة ما يجب بالاصل والقصد لكن
الوصف فان في العشر معنى العبادة يجب بالوصف وفي الخراج
معنى العقوبة يجب كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما
يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والنفساء بانها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج وللاداء يحتمل اي
يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم

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



الحكيم الحجر عنه ولما استشعر ان يقال يجعل الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث يأثم بتركه تدارك ذلك بقوله ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو اى لزوم ادائه عنا اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فينفع محض لا ضرر فيه ولما انجه ان يقال لم لا يحتمل الاداء الضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضاف ذلك الكفر الاخر وشركه وهو المورث والزوجة لا الى الاسلام اى اسلام الصبى وفيه نظر وايضا هما من مخترات الايمان لا من احكام الاهلية الموضوع سببها وانما يعرف صحة حكمه الذى وضع له الايمان يلزمه وهو سعادة الدارين لا يرى انهما اى الحرمان والفرقة المذكورين يثبتان بتبعية احد ابويه ولم يعد ضررا ولو كان ضررا لما لزم تبعا لان نفى الضرر الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وسبب لحلال الضرر موضوع عنه ولان الكفر شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو كان موجبا لصار الجهل بما يتعلق بالايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات وهى امور موجودة حقيقة لا مرية فيها خلافا للامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد

لانها اى لان احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام المقصودة
فى الاسلام والكفر هو الاحكام الاخروية ولما كانت ثبوتها ضمنا
يثبت وان كانت ضررا ولذلك يثبت اى بسبب الكفر تبعا للاحد الابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه
فان اجر الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا
لان عدم الصحة كان لحق المحجور رفقا به لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب
الاجر نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر فى عدم الوجوب واما فى
القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن فى العبد يشترط السلامة
حتى ان تلف فيه اى فى العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبى لان الضمان
لا يتحقق فى الحر واذا قالا اى الصبى والعبد المحجوران يستحقان
الرضخ وسو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بالاعمة
ان لم يأذن الولى لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الا باذنه اذ فى الصحة
اعتبار الاداء ونوصل الى حد ركه المضار والمنافع واهتداء فى التجارة
بالتجربة قال الله تع وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على محض
فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان
اذن وليه ولا يصح مباشرته اى مباشرة الولى لهذه الاشياء من
قبل الصبى لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما
ضرر محض الا القرض للقاضى فانه يقع له دون غيره من الاولياء لانه



اقدر على استيفائه لعدم الحاجة ح لى ادعوى وبينة ولكنا نقول
ان نقال ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات
الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يوجب الضرر فى
اقراض القاضى بقوله فان عليه اى على القاضى ضمان الحقوق
والعين المنقولة لانه يأمن هلاكها اى والحال انها يمكن ان تهلك فيضمنها
القاضى ليلزم فى ذمة المستقرض فيأمن هلاكها وما يتردد بينهما
اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها فمن
حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط
رأى الولى فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال الضرر ظاهرا لانه
اى لان الصبى اهل لحكمه اى لحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا
باشره لنيابة فكذا اذا باشره بنفسه برأى الولى فيحصل بهذا المذكور
مباشرته برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع
فضل تصحيح عبادته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث
يحصل بكل واحد من المباشرتين ثم هذا التفريع من التصنيف برأى
الولى فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال
الضرر فى تصرف يزول برأى الولى فيصير الصبى كالبالغ حتى يصح
بيعه فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما بيع الصبى من
الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفى رواية لا يصح لانه اى لان الصبى فى الملك اصيل مطلقا

هذا هو الوجه واما الذى ذكر فى التنقيح
للاصفهانى ان احتمال الضرر لا يلزم فمما لا
يخفى ضعفه اذ لا يلزم من عدم لزوم الضرر
عدم الضرر فان الضرر الغير اللازم قد يكون
ضررا ايضا فتدبر

وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار
اصل العقل وهو صفة اي وصف العقل وليس له كمال العقل
شبهة النيابة اي نيابة الولي وجه صار كان الولي سع نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
التهمة وهو اذا باع من الاجانب وعندهما يطريق انه اي ان
تصرف الصبي يصير برايه اي برأي الولي كمباشرة الولي بنفسه
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب
ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها تلحق بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها
ضرر زوال الملك في الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي تدارك
بقوله واما وصية اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع
نفعا للوارث لقوله ع لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وفي الوصية
ابطال الارث حق شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه
توضيح على ان الارث شرع نفعا للوارث وفيه نظر لان موجب ما ذكر
يقضي الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها
قطعا بل الارث مع صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى
الزيلعي في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا تمشية لما ذكر فيما



اذا لم يكن للصبي ورثة وانما الاغراض بان يقال ان كانت الوصية
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا فيضعف
اذ كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فتدارك
وقد يقول الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق
بمعنى ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق
والعتاق ونحوهما فكيف اذا كان مشوبا بالنفع [illegible]
الامور المفوضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الزائلة
لا الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصور سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان لم دخل فيها
باكسابها او تركه اذ الهتها امر السماوية فيها الجنون وسوء زوال
العقل واختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج
الاستقامة الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادة على النهج الذي
اعتبره الشارع ولهذا عصم الانبياء ع عنه وحيث لم يكن الاداء
سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انهم اذا لم يعتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية
بدون الذمة وسوى المجنون اهل للثواب لبقاء اسلامه والثواب
من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب

صا
هذا التقرير للشيخ الفاضل

اذا لم يعتد الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا ابتلي مجنونا
فانه يسقط مطلقا وهو لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما
اذا ابتلي مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين يسقط وغير الممتد
غير يسقط فيهما عنده ثم الاعتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة
بساعة وعندهما بصلوة فيصير الصلوات ستا والاعتداد في
الصوم بان يستغرق شهر رمضان واما اشترطوا في الصلوة الدلالة
لتاكيد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من
شرط الصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم
لا يدخل الا بعض احد عشر شهرا والاعتداد في الزكوة بان يستغرق
الحول لانه كثير فيه عندهما وعند ابي يوسف في اكثره اي الجنون
في اكثر الحول كان لسقوط الزكوة نيسيا وتخفيفا واما اذا قارن
لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولما احتج
ان يقال عدم صحته اسلام اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام انه نفع محض فلا يصح الحجر عنه
تداركه دفعه بقوله وذلك لانه لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه
لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلم احد ابويه
عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق
بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا بدار الحرب بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام

فانه يسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم
عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينقلب
بالتبعية ويعرض الجنون واما المعلات فانه توجد بصدر الافعال
في الاموال لما قلنا في الصبي وسوى له بحقوق العباد ما كان منها
عزما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر واغا سوى الحجر عن الاول لعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء
تعقل المعاني فيفسد عباداته فلا يصح اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا تلف مال انسان فانه تحقق
حتما ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغير
اما اصل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في ابتداء
الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا ينافيها لعارض على الاهلية لانه
حالة غير لازمة للانسان منافية لاهليته ولان الله تعالى خلق الانسان
محل اعباء التكاليف والمعرفة فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الاشياء
فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عند مع ذلك الضرب من الاهلية
تسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفل الوجوب
في الايمان حتى اذا ادّاه كان نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه

الا عادة ايجاعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطا
فلا يحرم الميراث بالعقل ولا يلزم على هذا الحرمان عندنا بالكفر الطارئ
كما اذا ارتد الصبي واستولى فانه لا يستحق الارث لانهما بنيا قبل
الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث واما
الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا يعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس اهلا للجزاء
بالشر فلم يحرم الميراث ومنها الفتنة وسواختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي
مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا تبن عرض
الاسلام الى وقت كمال العقل كذلك امر الصبي اذا اسلمت لا تبن
عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما تعتبر
وصح خطابهما والزامهما لان ذلك حق العبد وسواو زوجته واما
سقط عنهما خطاب الاداء في حال حق الله تع وتاخر عرض الاسلا
انما هو في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع الصغير وغيره وانما
اخر الفرض في حق الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغير
مقدر دون المجنون والعته ومنها النسيان وهو مفني يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله
عن الحفظ خاصة النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجا



ايجابهما غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وسواينا في الوجوب
لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حق اداء حق صاحب الشرع فيما
يقع فيه التقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من
غير تقصير منه وسواما اذا لم يكن منه شيء من اسباب التذكر سواء
كان الطبع داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية
عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعقاب وضرب يقع فيه التقصير
بان لم يبال بسبب التذكر مع القدرة عليه كمن ترك الانسان ما حفظ
مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعقاب
ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لانه في حق العباد
لانه مضيع لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت حد الاحترام فلو اتلف
ما لا مقصودا ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم سوفترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختياره منه وتمنع الحواس الظاهرة عن
العمل مع سلامتها وسواما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الادادية او جب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم
والقدرة على الالتزام حالة النوم لانا خيرنا نفس الوجوب واسقطنا
حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعد
بلا خروج لعدم امتداده والخرج عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بكثرة الواجبات واستداد الزمان والنوم ليس

وكذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال
قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فلو لم تكن واجبة
لما امر بقضائها وابطل النوم عبارته اى عبارات النايم فيما يصير
فيه الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة
لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور ولهذا
قيل انه ليس بخبر والا انشاء فاذا قراء في صلوته قايما لا يجزيه
اى لا تثوب عن الفرض بعد اختيار فجر الاسلام وفي النوادر انها يجزيه
واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغنى انه عامة
المتاخرين على انها تبطلها جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب يجوهر الدماغ من استلاء بطونه
من بلغم بارد غليظ والغشي مثله الا انه بسبب لخلاء القوى التي
في القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي
ولذلك لم يذكروه عند تعداد هم العوارض وهو ضرب من المرض حتى
لم يعصم عنه النبي عم وهو نوع من النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة
طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي الابخرة اللطيفة
الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عد الاطباء من ضروريات الطول
استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة
التحلل ولهذا يمتنع فيه التنفس وبطوء الانتباه فتعطل الاغماء

الصلوات يوجب الحدث في كل حال سواء كان قايما او راكعا او
ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وما كان الاغماء ناقضا
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته
وسواى الاغماء في القياس لا يسقط شيا من الواجبات كالنوم
وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد وقته
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الا عما لانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اى ضعيف النسج وهو في الشرع
عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى ابتداء
لكنه في البقاء امر حكمي يصير الانسان عرضة للتملك فيكون الرقيق
حق العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا له من غير نظر الى معنى الجزاء وحكمة
العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وسواى الرق لا تحمل التحري
لانه ان كان الكفر فلا يتصور فيه التحري حتى ان اقر بحجود الذي يصير
ملك فلان بجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده لا يحتمل التحري لانه يلزم من تحريه تحري الرق وكذا
الاعتاق عندنا لا يحتمله لعدم تحري لازمه وهو العتق لانه مطلق
وعند ابي حنيفة الاعتاق متحر لانه اذا ملك ان الصبا تمام يتصرف
في حقه وحصه في الرقيق هو المالية والملك وهو متحر هكذا ذا لله

ثم يلزم من ازالة كله زوال وسو العتق لان الملك لازم للرق و
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض اخاد شطر العلة
لثبوت اللعتق وسو لا يوجب العتق ولما اتجه ان يقال في ازالة
كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تع وليس للعبد ذلك تدارك
دفعه بقوله قوي الابتداء اى ابتداء الرق بثبوت حق العبد بتبع ثبوت
حق الله جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل سو المالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا
معنى قوله حق ان زواله اى زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد
وعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفه فيكون اثره فاده
الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيعه ولا اعتاقه في ملكه ويصير
احق بكاتبه ويرجع الى الحرية بالكفاية وبالجملة تصير كالمكاتب الا في
الرد الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز المال لان السبب
فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
مالك اخر وهي لا يحتمل الفسخ والرق يبطل ما لكية المال لانه مملوك
بالافيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية
شيء والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث
انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا

من جهة



من جهة انه مال يستذل وما لكا من حيث انه اد في مكرم واشار
لا شتحه الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب البيري لا بتنائه على ملك
الرقبة دون المنفعة ولا يصح منها اى من الرقيق والمكاتب الحج
حقا ذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من
الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى
في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة التي
للرجع ولا يبطل الرق ما لكيته غير المال كالنكاح والدم والحيوة
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية يوجب المهر في رقبة العبد فيصح منه اقراره
بالحدود والقصاص لان للحيوة والدم حقا لاحتياجه اليها
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء
كان ماذونا او مجهورا اذ ليس فيها الا القطع ويصح اقراره
بالقائمة اى بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة
من الماذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجوب الاذن
واما من المجهور فيصح عند ابي حنيفه مطلقا اى في القطع والرد
جميعا وعندهما لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال وهذا كله اذا اكذبه المولى وقال المال لي

زيادة من الشارح ليست في نسخة على هامش الاصل
ما نصه صوابه فيما اظن الحاصل ان الرقيق
في الكتابة يبقى فيه قصور ولذلك لا يملك
المكاتب ما يملكه الحر ولا يملك ما يملكه
المولى لانه مملوك والرقيق لا يملك شيئا
وليس الاركان عدم ذلك

واما اذا اصدقها فيقطع في هذه المسائل كلها وينبغي ان الرق كمال
المالية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف
الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا اعتقت اليها اي
الى الذمة مالية الرقبة والكسب فيتعلق الدين بها فيتوقف
من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا يتم في تفويت كدين
الاستهلاك اي استهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع
كما في المدبر والمكاتب فيستسعى كما فيما في بقيتهم كما اذا اقر الرقيق
المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بل يؤخر المطالبة
الى عتقهم ويتضعف الحل بتضعيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر
اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما مر في فصل
الترجيح اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة والا فحل اذا كانت
مؤخرة عنها او مقارنة لها ويتضعف الحد القابل للتضعيف كالجلد دون
القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل التضعيف
فتكامل حرمة وعدد الطلاق عبادة عن اتساع المملوكية فانه
متى كان حل المرأة اذ بذلك كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف
عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل بالحري من اتساع المملوكية
اتساع المالكية فلما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فليلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر
مالكية الروح مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص

مالكيته

مالكية في هذا العدد بالاولى فنقصانه من النصف ولما كان احد
الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا للرقيق بكماله
والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في ماله لنقصان في مالكيته
الرقيق والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتقص بكماله لانه يملك
اليدا اي التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك نقصانا
نقصانا في قيمته فانتقص دية عبده دية الحر بشيء وهو معتبر شرعا
في المهر والسرقة وسوعة دراهم وعند ذلك ففي القيمة بالغة
ما بلغت واما المرأة فهي مالكيته لاحدهما وهو المال بكماله دون
الآخر وهو النكاح اذ بنوبته باكورة فيتضعف باعتبار نية الرجل
دينها بخلاف الرقيق فانه ثبت له مالكية النكاح بكمالها وثبت
عنه مالكية المال بالكلية حتى يتضعف نيته ايضا ولا يسعى ان ينقص
من قيمته الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية
المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شبهها وهو مالكية
الرقبة لان مالكية اليد اقوى منهما لان الانتفاع والتصرف هو
المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك
النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل لو كان
العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق
منتصفا شيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف

ذلك كما في الطلاق والنكاح وايضا ثبوت احد الملكين كما لا يوجب
الاكمال فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات و
العدة والقسم والطلاق لانها مبنية على الكيد والنكاح وهي
كاملة في الرقيق واجيب عن الاول بان تنصيف عدد الزوجات
مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني الملكية حتى يلزم ان
يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني
على الكرامة والرقيق ناقص عنه نقصانا لا يتبين قدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على
الملكية ونقصان الرقيق خمس ذلك اقل من النصف وعن الثاني
بان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان الملكية بل لنقصان
الحل وكمال ملكية النكاح وانما يوجب عدد الزوجات لكنه
لا ينافيه ان يوجب امرا خر هو نقصان الحل وقيل انما انتقص دية
العبد عن دية الحر لان المعتبر في المالية فلا ينصف لكن في الاكمال
اي اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها بشبهة المساواة لم
يلحق او زاد تر عليه وشبهة الشيء معتبرة لحقيقته فلما ان حقيقة
المساواة منتفية فلذلك شبهتها فينقص من قيمته شيء اعتبره
الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة و
هو اي العبد اهل للتصرف في المال فلانه في الرق مالكية العبد
والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة تتصرف فيه باهليته

عندنا



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

اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصود الذات وانما
يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر فعدم الاهلية لما هو المقصود للذات
يوجب عدم الاهلية لما شرع لاجله اما عدم اهلية لما هو مقصود
بالضرر فلا يوجب عدم اهلية لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا
كان اهلا للملك الغير المقصود للذات كملك اليد في مسئلتنا
فاليد تثبت لمولاه اي ينعقد التصرف فيكون حكمه له لانه ينتج تصرفه
والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة
عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته و
هواي العبد المأذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيأ
يقع الملك للمولى مألا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون تنزل منزلة الوكيل في تلك
الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه يكون تصرفه
كتصرف يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما سودة مرض المولى ان
المأذون ان تصرف في مرض المولى وجالى محاباة فاحشة وعلى
المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه والمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل فلو كان
هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال
صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن
العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم جنى المولى المأذون

اي المأذون نحو

الاول

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

فا

الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افتدر وعجز عن الادا
فيصير عابدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب اي في باب
الجناية خطاء لانه الثابت بالنص ذا تأثيره في الاصالة بل
لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش
لانه صلة وقدار تفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر
الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار
الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى
الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الاصل وسقط الدفع
ومنها الحيض والنفاس اما جعلهما عذرا لتعارض واحد لاتحادهما
صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهلية اى لا يسقطان
اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم فيما
ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها
لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء
والنعاس وسواء لا ينافي الاهلية لكنه لما فيه من الحرج شرعت
العبادات فيه بقدر الممكن ولما كان سببا للموت وسواء الموت
علة للحال او اى قيام الفور مقامه كان المرض سببا لتعلق حق الوارث
والغرم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى
اول اى الحال اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اى حق الغريم

والوارث

والوارث فقط تولد في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض
بمهر المثل اذا لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير وكل تصرف
يحتمل الفسخ يصح في الحال لم ينفسخ اذا احتيج اليه اي الا ان تفحش
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض
عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والتقاضي في
الوصية من المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا للمريض
ليتدارك تقصيرات ايام الصحة في القليل اي الثلث
ليعلم ان الحجر وقع اشاء لا جبني على الوارث اصلا ولما ابطل
الشرع الوصية للوارث اذ قوله الله بنفسه حيث قال يوصيكم الله
في اولادكم الآية ونسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية
للوارث صورة بان بيع المريض عينا من التركة من احد ورثته
بمثل القيمة فانه وصية بصورة العين لما عساه هذا عند خلا
ومعنى بان قر لاحد الوارث فانه وصية معنى وحقيقة
بان اوصى لاحد الوارث وشبهه بان باع الجيد الاموال
الرديئة يردي منها وتقومت الجودة عطف على بطلت في صحة
اي في حق الوارث كما في الصغار اى اذا باع الولي مال
الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة

فالهما

ولما تعلق حق الورثة بالعين صورة ومعنى في عينهم اي في حق الورثة
حتى لا يجوز لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا
واما اذا اقتضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم المقتضى حرية انه
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لان حق الغرماء تعلق
بغير المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة
هذا مخصوص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه
ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم
بالمالية والعينية جميعاً ومعنى فقط في حق غيرهم لا ينفذ اعتاق
المريض جواب بلا وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق غيرهم لا تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم بمالية لا بصورة فينفذ
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للكتابة ولا يكون
نقضا للاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب
السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم
يستغرق فيكون غيرهم المكاتب الا انه لا يكون رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد
فقط فان كان الراهن موسرا فلا سعاية على العبد وان كان معسرا
يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد



عناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه تحمد ديونه
بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه غير له
المكاتب وتنها الموت وسوء تحركه والاحكام منها اي في حق الموت
ديونه واخرويه اما الاول فكما هو من باب التكليف فقط به
الا في حق الامام وما شرع عليه الحاجة غير ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصود وان
دينا لا يبقى بجرد الذمة لانها قد صفت بالموت فوق ما صفت
بالرق فجرى زواله بخلاف الموت الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مالا او كفيل فانه حق قوي الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا
عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة
لان الكفالة التزام المطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا تبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا
ويلزم الدين مضافا الى السبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة الخادم الا ان يوصي
فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى ما يقضي به الحاجة فيبقى
التركة على حكم ملكه حتى يترتب بها حقوقه اي يجهز بها ثم يقضى
ديونه ثم ينفذ وصاياه من الثلث الباقي ويبقى الكتابة بعد
موته الموفاة حاجته الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى
بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو

الرق والى حريتها ولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكران ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكا لليت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة لعتقه اى فى باب الكتابة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء الملكية بدا والمملوكية رقة بقيت ضمنا لا قصدا او ثبتت لادنى نظر له خلافة لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله نظرا له والخلافة اذا اثبت سببها وهو مرض الموت بحق الميت اى المريض مرض الموت على ابطالها فكذا اذا ثبت الخلافة بها فان قال اوصيت لعلان بكذا فيما لا يحتمل النسخ كتعليق العتق بان قال لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كان من الايصاء وهو تعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصيته ولو صى لم خليفة للميت فى الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى لان الموت كائن بتعين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كائن بيقين قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاخلاف والتعليق بامر كائن للمحالة لاكل واحد منهما على انفراده فلا يجوز



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

الضرورة بانعقاد به مالا ويورث منه ما فصل من حواشيه وأما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة فهي اما من
واما من غيره اما الاول فنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذراً
كجهل الكافر بالله تع ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه
السلام كافة للناس لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل وديانته اى
اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون لكفر
حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان كلها يحتمل عقلا
فاقره للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله ع اتركوهم وما يدينون
فلا يجد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي حرام فهو لاي للتعرض
ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم
كان الخطاب لم يتناولهم فيه اى في حكم الدنيا والاستدراج قد يترتب
الله تع العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته رافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بيناه
في فصل خطاب الكفار بالشرائع فصورة التخفيف توقعهم في
زيادة ارتكاب المعاصي وتوهمهم الامهال قال تع انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وقال عليه السلام امهلناهم فظنوا اننا اهملناهم
فثبت عنده اى عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اى في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان



القذف فعنده ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
تقوم على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون لا على يحد تبدأ ى بنكاح
المحارم النفقة تقوم على صحة النكاح ولا يفسخ نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر الى القاضي
فطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فيفسخ ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي
الحفظ عن التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها
الحفظ عن التعرض وكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك
وفي ذكر اشارة الى جواب ما قال الشافعي ان دياناتهم تعتبر
رافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف
الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد
على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان دياناتهم معتبرة في ترك التعرض
فيجب ان تركوا في دياناتهم في باب الربوا تدارك الجواب عنه
بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس معتقدهم في
الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان نشأ عما في دينهم منتفيا
عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعنا ام لا وسواء كان حقا او
باطلا فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه
وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم فلم يثبت

حرمته عندهم فيلزمون ديانتهم بخلاف الزوجة عند اليهود فانها حرمته
ثابتة في التوديه فان تكابر فسقوهم لاديانة اعتقده واحتله
فان قيل ديانتهم ليست بحجة تعبدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احداهما
زوجته لاقرت بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة
اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عدم الارث وهما
مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم سوغته الحنفية لهما و
سواه ديانتهم غير تعبدية قلنا ثبت بديانتهم بقاء وتقوم الخمر
على ما كان فليس فيه الا رفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط
للضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصاء المقذوف شرط لوجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان بانلاف الخمر
وبالقذف وانما يلزم القول بتعبدي ديانتهم لو اثبت الضمان والحد
باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك وامّا النفقة فانما
يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا تعبدية ولانهما لما تناكحا دانا
ديانة بصحته فيوخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب التباس
على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخ
وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته
ضروري لا اخرى فيكون تعبدية هنا هذا عندي وانا عندهما فكذلك



ايضا ديانتهم دافعة للتعرض لدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر فان كان حكما ضروريا
في عهد آدم عم لتحصيل النسل اذ في تزويجه باحد اكل نكاح الاخت
من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى بطن
واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح
بين التوءمين حراما لانهما يخلوقان من ماء واحد فقه بخلاف
الولدين من بطنين فانهما يخلوقان من ماءين فانتفاء فقهين
ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدي لم يحل الفرق فعلم انا لا نسلم
في نكاح المحارم المحرمة وقد ثبت الحل في وقت آدم بالضرورة فلما
ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم
بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل
واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون منتا للاحصان ولا حد في قذف
من نكح المحارم ووطيء ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة
اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم
الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله ايضا عطف على
قوله ان نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على عدم وجوب الحد
على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على المفهوم من

اي المسلم والمسلمة ظاهره

الدليلين المذكورين وسوء عدم وجوب الحد اما على الدليل الاول فظ
لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني
والنكاح وان صح لكن النفقة صلة ستدرأ فلا يجب النفقة كالميراث
اذ لو وجب يصير الدياثة متعدية والجواب لابي حنيفة في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على دياثتهم لا يكون قولا
بان دياثتهم متعدية بل دياثتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس
للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لهلاكها بالاهلاك ولما كان
منظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع لحاجة الدائم
بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة دائمة واما جهل كما ذكرنا
ايجاب لا يصلح عذرا لكنه دونه احد دون الاول لكجهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح
من الكتاب والسنة والمعقول لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون
الاول ولما كان سلما ملتزما للاحكام الشرع معتقدا بحقية القرآن
ونبوة محمد ﷺ لرضا مناظرته والزامه فلا يترك على دياثته فلزمه
جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وسوء الخارج عن طاعة الامام بتأويل
فاسد وشبهة طارئة فيضمن بالاتلاف مال العادل اونفسه لانه
لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيوجد بالضمان الا ان يكون له
منعة وامتناع على من يرومه فسقط ولاية الزام فيما يحتمل السقوط

بخلاف

بخلاف الامام ويجب علينا اختارته لان النبي منكر ونهى المنكر فرض
ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بينا وبينه فلا مانع
من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهة
الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهته ايضا وكذا
لا يحرم الباغي ان قتل عادلا هذا اذا قال كنت على الحق وانا الآن
على الحق على ما اشير اليه في التقليل بقوله لانه حق في بناء على تأويل
ولا بتنا سقطت عنه لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والدين
مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك له حتى اذا تكسرت شوكة
البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن مالا بالاتلاف
لان اختلاف الدياثة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار
فيوجب سقوط العصمة من وجه واعلم يعكس للمانع من المتناقض
فان اثبات الملك بعناء عدم الضمان لا نزعم فانه قد يجب الملك
مع ضمان البدة كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب رد بعينه
فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين
او بيمين المدعي فان فيه مخالفة قوله ﷺ فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان او السنة المشهورة اعا قيد بالمشهورة احترازا
عما رد بها اذ لا بأس في مخالفة بالاجتهاد لاعما فوقها الثبوت

الحكم فيه بطريق الاولى فان قلت لم يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة
قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا
الشرط دليل على ذلك المثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطئ
على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو
حديث مشهور والقصاص في مسئلة النائم فانه ان وجد لورثة
اى علائم القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى
او خطأ عند الشافعي وفيه مخالفة قوله ﷺ البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام
الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينعقد
قضاء القاضي فيه اى في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه
مخالفا الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع يصلح شبهة كالجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اى الذي لا يكون مخالفا لواحد من
الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا
وضوء ثم صلى العصر زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء
وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايزة
بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا
لانه اداء زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعم

وقت

وقت المغرب ان عصر جايزا ما لو علم وقت المغرب ان عصره لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر
وصلى العصر على ظن ان الظهر جايز بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وجاهلا ان لا وضوء له
ثم قضاء وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني
غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح
العصر لان زعم مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى
لا الثانية واعاد ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لا شالا واذا اعفا
احد الوليين ثم اقتفى الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه واغا عليه الدية لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر ان هذا يخالف الاجماع فلا
يكون اجتهادا صحيحا ليس بشئ لان صحة الاجتهاد ليست شرط
في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحجم اذا ظن انه قطرة
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذا الكفارة مما تندرئ بالشبهة
وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فصدقه الظن
بذلك وبلغه الحديث ونحو قوله ﷺ افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
تأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته
او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير

شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لا في النسب والعدة اي لا
يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء شبهة
وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد
لان جهله تكون شبهة لان دار نا دار امان حرمتي فانه يحد لان جهله
بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب
الحربي في اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء
الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح
عذرا الجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرائع فجهله بالاحكام
من الصلوة والصوم وكذلك عذر لهم في الترك حتى لا يجب عليه
القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب
حقيقة او تقديرا كشهرته في محله وكذا اذا نزل خطاب ولم يشتهر
في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل القبلة كانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل وانزل
الله تع اما كان الله يضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر قبل ما نزل تحريم الخمر والميسر قالوا يوبكر رض
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا
الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمون بهما

فنزل

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

فنزل قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما

زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ويكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى
يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس
بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام
وفراغها للطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة
يخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل ولان البكر
تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد ابا الفسخ فدفع زيادة الملك
لا ابطال الامة شتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح
للدفع لا للالزام وهذا الفرق اذا ورد على الاذن للبكر قبل
البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا الحذاق
الفقها حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ كما هنا
اي في فسخ المعتقة تزوج على ان نفسخ النكاح بخيار البلوغ الزام
ضرر وبخيار وهنا السكر وهو اما بطريق اباح كثيرا المضطر الى شرب
المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير
والفلوسو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق
صرح ردا عما روى عن ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه
واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره او من
شراب مثلث انه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يشكر فالسكر به





يصير كالسكر بالحرام فيتعلق به وهو اي القسم الثاني من السكر كالنائم في
الخطاب لقوله تع لا تقربوا وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال
السكر فهو قيد فيما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة
الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين
بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا للتعلق الخطاب واغا
يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب
وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا
لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر
على الاداء اذ لا يصح فيه الاداء ويصح عباراته في غاية التقرب
واغا يتصدم به القصد ولا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بترتب
هو مقتضيه يجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف موجبا
عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يريد استحسانا لعدم ركنه و
هو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى بتبدله كما
اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب
الاسلام وكونه الاصل سوا الاعتقاد كالمكره فانه يصح اسلامه
ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو ويقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران
لا يستقر على امر واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والحدود وغيرها

هذا الشيء لا يشبه شيئا ذكر قبله ولا بعده
ولا أدري ما وجه ذكره في هذا الموضع
فالله أعلم

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





في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا
بعد البيع انا اعرض عن الهزل وقت البيع وبقيا بطريق الجد
صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين يؤيد ان وجود
الرضا بالمباشرة لا بالحكم بهذا دليل على كونه غير اي الشرط فانه
اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيصح
العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا
بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه
احدهما انتقض واذا اجازه في الثلثة اي ثلثة ايام جاز عند
ابي حنيفة اي بقلت جائز الارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد
لانه اذا اجازا صحا لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على
اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها
فكما اجاز جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا
يجيزا ما بين اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على
المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض يصح العقد
عندنا عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرع اللزوم والفسخ
حتى يقوم المعارض وهو ولي بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل بها
اي بالعقد لانا اي يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة

تحقق المواضعة ما امكن وما ذكرناه الاصل في العقد الصحيح واللازم
يعارض باب المواضعة سابقه والى هذا اشار بقوله والمواضعة
اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد يكسح
المواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة
فالعقد باعتبار ان اصله للجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون
ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
عدم الحضور كالبناء مرجحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين
على ان الثمن الف فهما يقولان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
عن المواضعة وابو حنيفة يجعل بظاهر العقد في الكل اي في صورة
الاعراض وغيرها والفرق لهما بين البناء اي في صورة المواضعة
على قدر الثمن والبناء ثم اي في صورة المواضعة على نفس العقد
هو ان العمل بالمواضعة هناك يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالآخر فيفسد العقد للتوقف انعقاده على شرط ليس من
مقتضاه وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جرى في اصل العقد
وهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار
الوصف وهو ضبط فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين

اعتبارا

اعتبارا للتسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن خمس اواق فانه باعها
بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد
اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا ولم يحضرا شيئا اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار
المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سيأتي من البدل لضرورة
افتقاره الى التسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد اضطربا في
الفرق بين المواضعة وحبس الثمن والمواضعة في قدره وسويا الشافعي
بقولهما والفرق بينهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل هناك اي
بالمواضعة مع صحة العقد ممكن لانا لا نقول البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرنا المواضعة كان البدل الف درهم وهو
غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها
بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن
قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هناك لم يقتض قبول احد الالفين
ثم شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا
على ان يجعل له خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب فلا
يرد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب بنا للمواضعة وعدم

الى حنيفة

البه

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

فانه لا

فانه لا تصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان
الثمن مقصود بالايجاب فيرجح بناء البيع بالثمن وفي رواية ابي يوسف
عند الفاه قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس المتعول فاه
اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء
فمهر المثل لازم اجماعا لانه غير التزوج بدون المهر وان اتفقا على
ان لم يجعلا شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد
مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف في
عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن بان
ما تواضعا عليه وسوا الف داخل في المسمى وسوا الفا بخلاف
المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلا بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعند هما مهر المثل
لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل فكان المتواضع
عليه وهو ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كالخلع والصلح على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل
او القدر والجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق
والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف في الاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجح الايجاب اي

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

الخيار

الخيار واما الاختيارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاختيار يعتمد الصحة
المجردة والهزل ينافي ذلك لانه يوجب ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكروه بط فكذا ذا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتاق
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة
مرتدا بعين الهزل لقوله تعالى اما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لانهم ارادوا
وسواعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
مضاها واما الاسلام هازلا يصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد و
التراخي فرجح جانبه لا بياة كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
تعتري الانسان للروح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال في الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف الدليل العقلي واعم قال من وجه لان التبذير
اصل مشروع وسوء البر والاحتراز عن الحجر حرام والفرق
بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و
اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابههم وهو لا يناسبهم في كل ما يتعلق
واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد للتقليل لان التنوين

فصل في طلب من الانتباه
شفيع الاصلاح مسلم

شرائع تتضمن ابانة الامور بتنبيه يتنبه
الذي يعلم ذلك بها ويتنبه على
الذي لا يعلم ذلك بها
مسلم

يفيده في قوله تع فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال لاينافي سن الجدية عن سنة الآتي ذكرها وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنى عشرة سنة واقل مدة الحمل لصغيرة
فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المراء جدا خمس عشرة سنة فيسقط
حينئذ المنع بهذا عند ابي حنيفة فانه اقام الظاهر الرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقام ما قد فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة
سواء حصل منه ايناس رام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه
الرشد تمسكا بظاهر الآية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها
بعد البلوغ فعندهما يحجر للحجر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
واجب حقا لله تعالى وان لم يستحق النظر له من جهته انه قاس
وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اصر عليها كالقتل عمدا فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول الا بالاداء
فلا يتوهم منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه بالتلف بها وايضا
صحة العبادة لاجل النفع لتحصيل المطالب فاذا صارت العبادة
ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء اذا لم يحجر وا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثلا ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اصيلا في الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلما اعتق جارية بالف

دينار

دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه ما يضر
جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شرع الاستحسان مما يضر بالغير
منقول عن عتبة ثم ان الظاهر من قوله تعالى للمسلمين انه من قبيل الحجر
لدفع ضرر العام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه اذا كان
مكابرة وعنادا للواجبات صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
لمن قصر في حقوق الله تعالى ويستحق ويضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من
النظر حقا له فذلك النظر جائز لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان منطوقه
يقال في قوله تعالى حجر بالسلم من غير نفع لاحد فيجب ان يحمل على العفو
عن القصاص فانه فيه جهة تدارك دفعه بقوله وانما يحجر اي حجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوته وسواء ذلك الا هليه
وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة والاهلية نعم اهلية الرشد
والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي
بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما وعند ابي حنيفة بسبب
الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقا له نظرا له من الصبي
والمريض والمكاتب ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولد جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توهم
النظر الحاقه بالمصلحة في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه في ابقاء
نسله وصيانة مائية فيلحق بالمريض فان المريض المدون اذا ادعى

يفيده في قوله تع فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال لانفكاك سن الجدة عن شئ الا نادرا وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتي عشرة سنة واقل مدة الحمل بصفة
فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المراء جدا خمس عشرون سنة فيسقط
حينئذ المنع بهذا عند ابي حنيفة فانه اقام الباب الظاهر الرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي بعده للدة
سواء حصل منه انيا سرام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه
الرشد عملا بظاهر الآية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها
بعد البلوغ فعندهما يحجر القاضي منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر
واجب حقا لله تعالى ديانة واسلاما وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اصر عليها كالقتل عمدا فانا نمنع عنه ليبقى ملكه ولا نزول الا في
فلا بد من نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه بالتلفه بها وايضا
صحة العبادة لا جل ان تنفع له لتحصيل المطالب فاذا صارت العبادة
ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء اذا لم يحجر وا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين التي في ذمتهم مثلا ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اصيلا في الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلما اعتق جارية بالف



دينار وقيل هذا بناء على ان الافساد يمنع عن التصرف في ملكه كما ليس
جاره عند ابي يوسف ورد عليه انه شئ استحسنه مشايخ بلخ غير
مقبول عن اعتبار ان الظاهر يقام مقام حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر
لدفع ضرر العام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان
مكابرة ومنكرا للواجب اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
لكن قصر في حقوق الله تعالى فيستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من
النظر حقا لله فذلك النظر جائز لا دنيته لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة فان العفو عن المعاصي جائز لا واجب ولما كان سفهه اذا
يقال شفرة كثير الحز اي ضرب السلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو
عن القصاص فانه فيه جوبة تدارك دفعه بقوله وانما يجري الحجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وسواء بدا ذلك لاهليه
وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة والاهلية نعم املية اليد
والتصرف نعمة زايدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي
بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما وهذا مختلف بحسب
الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقه اليه نظرا له من الصبي
والمريض والمكاتب ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولد جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان تقرير
النظر في الحاقه بالمصير في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه في ابقاء
نسله وصيانة مائيته فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى

في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بالخلع
ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا والا
في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كان
الاقوال تما بفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة بعد المجلس
وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من المالية وغيره
لقيام الدليل على عدم المجربة وسوا الاكراه وعدم الرضا والافعال
ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم
من جعله الة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه اى على الفاعل ايضا
ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل تحقيق الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيها اى في تحقيقه الحامل بطلان
الاكراه لانه عبادة عن حمل الغير على ما يريده الحامل وبرضاه على خلاف
رضا الفاعل وهو فعل معين واذا فعل غيره كان طايعا لا مكرها
واتى لذلك بما لين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات
الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه للحرم على قتل الصيد فقتله فيقتصر
على الفاعل لانه اى لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اى احرام
الفاعل آلة لم يصر المحل احراما لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره
عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون تبديل
محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره على البيع



والتسليم فالتسليم يقتصر عليه ولو جعل آلة يصير تسليم المضمون لان
التسليم من جهة الحامل يكون متصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة لانه من الاقوال لكن
الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق تصرف قولي لكنه
اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل وفي المعنى
الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيقتضي الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وانما
يلزم عند التبديل اى وانما يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية بجعل
آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيرجع الفاعل
من الذين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل
فوجب الجناية بحقوقها المال والقصاص والدية والكفارة عليه
اى على الحامل فقط فان كان عامدا يقتص منه فقط عند ابي حنيفه
ومحمد وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية على
الحامل من مال الثلث سنين لكن في الامام لا يمكن جعله آلة لانه اكره
بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية ترجع
على دين الحامل وسوى بامر الفاعل بذلك فيتحقق في الاكراه واذا لم يمكن
جعله آلة فيأثم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل النفس المحترمة واما
الفاعل فلما طاعة المخلوق في معصية وايثاره نفسه على من سوى نفسه

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

عليه اكراه



عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا تحتمل
السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع
رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله ع
وان عاد وان فعد فقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
واما حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات
من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام
حرمته لا تسقط من مواضع للوجوب غير رخص بالملجئ وان صبر حتى
قتل صار شهيدا وقدمر في فصل الرخصة فزنا المرأة مستثنا
القبيل اي اذا اكره المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان المعصمة
من الزنا حق الله تع وتركها حرام لا يسقط ابدا ولكن يحتمل
اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زناه فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب
ولما رخص بالاكراه بالملجئ لاحد للمرأة بالزنا بالاكراه بغير الملجئ
للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد الرجل
في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة
واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمته بهي في
حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق
العبد والحرمة تتعلق بتركه العصمة وحكم حكم اخويه في انه رخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن

من قال له اترك الزنا والا اقتلك لا يحل له الزنا ولو قتل نفسه
فان قال له اترك الكفر والا اقتلك فكفر يحل له ذلك
الاجماع والفرق ان حرمة الكفر اشد من حرمة قتل نفسه
لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط بحال وحرمة قتل النفس
تحتمل السقوط في بعض الاحوال فتنظر يا طالب العلم
الى هذا الكلام الرشيق من هذا الشارح الفائق

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

عليه اكراه



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

من قال انا لا ايمان لا يحتمل السقوط كالكفر
الايمان وليس كذلك فليتنبه لما علمناه ولا يخفى
الكتاب الاكراه من الرسالة في تحقيق الطلاق

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

وثلثين وتسعمائه

الحمد لله على التمام والصلوة على رسوله الهمام محمد النبوت لكافة
الانام وعلى الروا صحابه مؤيدة الاسلام وبعد فقد وقع
الفراغ من تحرير الكتاب الموسوم بتنقيح المنح مع شرحه
الموسوم بتوضيح المصطلح الدين بما تاليف العالم
المحقق والكامل المدقق الفريد في عصره والوحيد
في دهره افتخار الروم مولانا ابن كمال
باشا تغمده الله بغفرانه واسكنه في اعلى
جنانه على يد الفقير المحتاج الى رحمة ربه
احمد بن محمد في يوم العشرين
من شهر الاخر من شهور

سنة ١٠٠٦

في المنح حرمة الاتلاف تحتمل السقوط وحرمة القتل
السقوط وفي البزازية ان اختلاف السقوط وعدمه
انما هو عند البعض لان لا صفة لحرمة ثانية حرمة
العصمة تحتمل السقوط في الجملة بالعفو
بخلاف الاباحة
بحر