بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرّم بنى آدم بالعقل القويم، وهداهم بنور توفيقه
الى الصراط المستقيم، شرع لهم الاحكام بطوع العليم، ووفق
بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم، ليجتلوا عن امرٍ رياض
عرعنا بالجحيم، ويجلوا بالمجتبى فيحلوا بالنعيم المقيم، واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم، وتنفع
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم، والصلوة والسلام على
من ايّد مرعنده بالكتاب الحكيم، وسدّد مناهج الحق بسنته الجزيم،
محمد وآله وصحبه المجتمعين على تتميم العصيم، والقاشفين بانوار الاراء
ظلم شبه كالطريم، اما جاز الغمام يدعو على العميم، وبعد
فالقصيم الاتعد اولى ما تقرح القوارح القوارح، واعلى ما تجنح
الى تحصيله الجوارح، ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى زريعة الرضوان، وهو علم الاصول الذى يعتلى
ذرى الحقايق الاسلامية، ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية،
وقد صنف فيه العلماء العظام، والفضلاء الكرام، بوّأهم الله تعالى

دار السلام

دار السلام، كتباً معتبرة مطولة، ومختصرة، كل منها يشفى ذا العلة،
ويبقى ذا الغلة، لاسيما اصول الامام فخر الاسلام، فانه قلاعة في
بيداء الاصول لا وزع هيّن للصول، شهرته بجلالة قدره، كلمة
الكملة الفحول، وزهدت في تنقيص شانه آيسة، الا المرض عنه فانه
الفحول، فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول، وترصيف
ابواب وفصول، كالاغانة بالفوة حين الاستغاثة بالبيم،
والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم، نعم ان قصد احد تهذيب
الكلام، وتقريبه الى الافهام، واستطلاع رأي رئيس فخام، والذب
عنه بكشف الابرام، وتحقيق المقام، لساغ له العزم والاقدام،
وان لم يعجب الحسدة اللئام، ومن يقف آثار البهز بزينب
طرايح حمر الوحش اذ هو رائع، ثم انى مع انى بالقصور معترف
ومن بحور بحور النجار معترف، قد استهوانى الشعور
بمكنونات صحاير الاخبار، واستهامنى القصور على مخزونات سرائر
الاخبار، ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب، ولم اجد عليه دليلا
سوى النقد والتهذيب، فرتبت اولا عجالة انيق النظام،
بل مجلة رشيق الانتظام، منطوية على زبدة افكار المتقدمين،
ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين، مع زوايد من فوايد اقتضتها

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منظر الصنائع ومفيض البدائع يا مبدي نظم الفكر الثاقب
ومقلب ليد من قرايد نظمها ايدي الفكر الثاقب
ثم القيتها في زوايا الهجر ان اهملتها الكتب ونسجت عليها عناكب النسيان لما
اتى في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر
والبحر بما كسبت ايدي العباد افضل رشدك ايهم الجود عن سبيل
الرشاد ومنهج الرشاد وامثل هجيرا اهم تمزيق الاديم باسنة
شداد واقسنه حداد قد سلكوا مرتهات الضلال من غير ان يجدوا
للحق هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون
ان هم الا كالانعام بل اضل سبيلا حتى اخرج لبنان الالهام
لاكوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام واظهر هابين
ظهراني الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد وامسيت
مشهورا في الاجتهاد وشهرة في الاشتهار فجاءت بحمد الله ذي الفضل
والمنن وتوفيقه كالبدر منير في بدا اضاءت بها سبل الفروع
فغوبم وامست بها نهج الاصول مشرقا بهاباك اغصان الفروع
قضارة بها صار بنيان الاصول مشيدا ازار ات الحذاق غرة
وجهها تجلت لهم عقيلا وبرزا منضدا ليثن نظروا فيها بعقل
مؤيد يبروا كل ما فيها بنقل مؤكد ومن جد في تحصيل حج خصيم
ولو كان عون الخصم سبعا مهندا الهي كما وفقت للجمع اعطها قبولا

بالتبرك بالتسمية شروع المتبرك في جميع اجزاء
الفعل وان في تقدير ابتدئ اقتصارا على ابتداء
وهو مخالف لما هو المقصود من شعار التبرك
للكل وايضا تقدير الخاص ابتدئ وان كان
مناسبا نظرا الى كونه حال الابتداء لكن انما يستقيم
في افعال ممتدة البداية والنهاية والوسط
فيها وامثالها غير ها كالخروج والدخول فلا
وان دعاء انه فيه امتثالا بالحديث لفظا و
معنى معا وفي تقدير غيره معنى فقط لا يجدي
لان مدار الامثال هو الابتداء بالتسمية
لا تقدير فعله اذ لم يقع في الحديث كل امر ذي بال
لم يقل اولم يضم فيه ابتدئ

لدى الاصحاب وهو المخلد لعل بانا صانه الله نكاء غزاذي يقلب
ويديعها الى اهلها مجددا جزى الله بكا في اولاه خيرا بما سعى واولاه
مسهرا في اخراه عيشا مرغدا ثم لما حسنت فيها الايجاز وان لم يبلغ
قرنية الالغاز وانست فيها الاشكال وان لم يفصل حد الاخلال
فسرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابرازها
ويشتمل على حل اشكالها بايانا طرق اغفالها وتفصيل اجمالها
مع تحقيق المرام ووفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد
بمعان يلتذ بذكرها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلالاء
خلال السطور كانها نور على نور كان الثريا علقت في جبينه
وفي انف الشعرى وفي خده القمر وتسمية شرح مرآة الاصول في
شرح مرقاة الوصول مستمر عالى الله تكاه ينفع به المحققين
ويجعله سببا للنجاة في يوم الدين ثم اليه مرجعنا ومآبنا عم الاعتراف
والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار
ويقبل على اعمال الروية والافكار لعله يتلوني من جانب الطور
جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع
فيه عثرة وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى العواقف
ذوي المروة ان يصلح ما يرى من الخلل او يصفح عما يستوجبه من اللوم

والعزل ۞ فان ترك الاساءة من اعوان الزمان ۞ نهاية ما ينتقى

عندهم من الاحاسن ۞ ليت ادركت في نظم فصيحا ۞ ووهنا في بياني للمعاني

فلا تثريب بنقصي ان رقصي ۞ على مقدار تنشيط الزمان ۞ وها

انا اشرع في شرح الكتاب ۞ مستعينا بالملك الوهاب ۞ وهو الحجاب

في كل باب ۞ واليه المرجع والمآب ۞ بسم الله الرحمن الرحيم حامدا

الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اما عن الكتاب

اي كالكل او ضمير ها على التراخي او التداخل والاول اوفق والثاني

مسترا كابسم الله ابتداء الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة

آشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال

لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود

كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجزم ووجه ان ابتداء الكتاب

يعتبر في العرف ممتدا من حين الشروع في التصنيف الى الشروع في الخطبة

فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فاتما قيده

بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ

لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صعودا لان التعارض

الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاضافي باق بعد

والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتأمل

بالكتاب

احترز بقوله الآمر عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الآمرية الغير السائقة كالنبات الارض وبقوله

لذوي العقول عن افعال الجمادات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا باختيارهم كالاجسام وبقوله

المحمود عن الكفر وبقوله بالبناء متعلق بسائق بحذف الوضع الالهي بدلالة سائق لانه ما وضع الا لذلك

بالكتاب العاري بتقديم التسمية وعملا باجماع المتفق عليه وترك

سير العاطف لانباء عن التبعية المخلة بالتسوية لمن يعني الله تعالى آمرا

الموصوف للتفخيم اي احكم من الشديد وهو الجص وعن الاساس

شاد القصر وآشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل

كما سيأتي ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع آلهي

سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد

باصول الدين العقايد الحقانية والمراد بها ما يبتنى عليه تلك العقايد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب

متعلق بآيد المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح

الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على متقوم اي مسددا رشدين

البقين بضم الباء جمع بقية بمعنى الطريقة والمراد بالمتقوم سيدنا محمد

صلى الله عليه وسلم ابهم للتعظيم قال ابن الحاجب وثنى ورفع بعضهم عوفا

بعض رجالا والمجمعين اي المتفقين على الاخذ بالصحابة اي

عدالتهم رجحة حسنا اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه

قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاتقان

والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها

صريحا لانها مثبتة للاحكام واصولا مطلقة واحدا منها اعني الكتاب

في ضمن الكتاب الذي هو قياس خفي كانه مظهر لا مثبت وكانه فرع

للمسئلة الاولى وذكر اثنين منه للخلاف فيهما بيننا وبين الشافعية اعني

الاستحسان والاستصحاب لان النفي اثبتا او منهم فلا بد من اخرين وقدم الكتاب

لثبوته عندنا والمتقدمة القياس المتفق عليها لا يقال ما ذكره مبني على

ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر

الالفاظ المستعملة في الاصطلاح وتوبيخ آخر كما يحقق في موضعه

وبعد اي بعد الحمد لله والصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام والى فهذه

الفاء اما على توهم اما او على تقدير ها في نظم الكلام والتاء فيها باعتبار

الخبر مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة

على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي

سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه والدرر بحار المعقول والمنقول

الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد

بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العيب

المدخولة اي المعيبة والدخل العيب خالية اي منزهة بالاشارة

الى الدقايق والاسرار المقبولة عند اولي الابصار تقويم اي مقوم

ومعدل يميز ان برهان الاصول بافع صنفه تقويم وبهذا ذكر

في الوصول الى منتصفي حقايق الحصول المراد بالحصول علم الاصول

وبالحقايق

وبالحقايق مسائله وبالمنتصفي المسائل الخافية عن شوائب الشكوك

والاوهام وكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق

القواعد والمسائل تنظمها اي المجلة بتهذيبه اي بسبب كونه ذا النظم مهذبا

منقحا مع الاحكام اي مع كونه محكما مبينا مبرئا عن التنقيح والاختصار

حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز و

نحوها بغاية تبيينه اي بسبب كمال توضيح المرام اي المطلب مثار

وهو علم الطريق لتوضيح مناهج اي طرق كشف الاسرار يعني انه نحوها

بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف

اسرار الاصوف وامارة مرفوعة لارشاد سالكي صراطه الى النيل والوصول

رتبتها اي المجلة معقلا اي معتمدا في تقرير الكلام وتحقيقه على عنايته

الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن فجيعة توجهت اليه

والتوفيق بهيئة اسباب الخير وتيسيرها اسباب الشر وسميتها مرقاة

الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلى

فليصل بها فتمسك الى نيل العلى خير مسلم بالله تع حال من فاعل رتبتها

كفاية من كنز الهداية حتى استغني في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد

من الانام والسائل الله تع وقاية اي حفظا لاقدام العقل والفهم عن

الزلل العارض بعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ

عن منهج الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالزلفى والوقاية

على العفو أو الاستغفار إنه أي الله تعالى قريب تمثيل للتحقيق مجيب أي سميع

كذا نقل عن ابن الأنباري في تفسير قوله تع وإذا سألك عبادي عني

في سورة البقرة

فاني قريب اجيب دعوة الداع إذا دعان فلا يرد السؤال المشهور و

وهو أنه تع كثيرا ما يسئل ولا يفعل

ولا يجيب الدعوة

عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره

أنيب أرجع أرغبه لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد أوردت في

هذه الخطبة اربعة عشر اسما من كتب الاصول وهي التقويم والميزان

والبرهان والحصول والاحكام والمغني والتنقيح والتبيين والمنار

والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر

من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمنتقى والحقايق

والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية

والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها

وضمنه التنقيح مقدمة اي هذه مقدمة في تبيين حد العلم و

في اختيار التبيين في الحد والتبيين

تعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة في الموضوع

حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما ينفع وضياع وقته فيما لا ينفع

والغاية

اشارة الى ان الحد والتعريف

ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به

من المقدمة المقصود بالعلم والقصد اليه بموضوعيته و

عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب

بموضوعيته و المقصود بالغاية مسلم

والعوارض

والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التعريف اليها ايضا لكنه اخير

كما جاز اسناده

عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد

بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليلزم بان شغله ليس عبثا

ولما اقتضى المقام تقديم السابق قدمه فقال اصول الفقه وهو

لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به يتمشى السعادة

الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافي فله

نحو اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه

التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم

تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لا يلزم

منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اي

ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد

مرة بعد اخرى فلا يرد حينئذ على الله تع وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام

وان شمل الملكات كلها او اصولا وقواعد او ادراكها فتدخل

العلوم المذكورة ويخرج بقوله يعرف به لان الباء للسببية

احوال الادلة والاحكام الشرعيتين اي المنسوبتين الى الشرع

محمد صلى الله عليه وسلم اما انت الادلة فبمعنى كونها منصوبة

فيها للدلالة على الاحكام لا بمعنى وقوعها في الشرع لان القرآن الذي

هو بعضها أو بشرط المعجز الذي يتوقف عليها الشرع فلا يكون جعله
موقوفا على الشرع وأما انتساب الاحكام فبمعنى استنادها فتلك الاضافة

فمن حيث أن لها اي لتلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية اي الاحكام
بالاولى اي الادلة فعلم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة
تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخللا بينهما
علم والمراد ههنا ادراك الاحوال الخارجية على وجه التصديق
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وهو اعم من النظري فيه والنظري احواله وصفاته فيشتاول
المقدمة التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري
والمجتهد الذي فيه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم
للصانع والمراد ههنا ان المراد بالادلة الشرعية
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها
الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم المجعول
بالادلة او عند التعارض
بالخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين
اقتضاء او تخييرا او وضعا
والفساد

والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية
والمانعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد
في التعريف قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم
جعل الاقتضاء اعم من التحريم فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل
الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى القياس انتهى او ملازمة
الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات الحكم
واجزية لها او اوصافا وقيودا فيها وسواء كانت من الادلة
كلونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة و
مشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او كانت من الاحكام
كالحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع
من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال
المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس
وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود
العوارض على الاهلية وعدمها فالكبر والصغر والجنون والمباحث

المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى المقصود هنا
بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلتها
معينة يحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام
التي لا تنحصر في عدد يمكن ضبطه تفاصيل فاحتيج الى معرفتها على وجه
كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها
على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريف العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وعدل عنه ههنا لوجهين الاول انه اشتهر من القواعد بناء على ما
تقرر عندهم ان سلم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد اوادراكها
او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى اتما هو قواعد العلم
على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية
الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول
كما يقال
لينتج ذلك المطلوب فالقوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول
كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلوب والثاني ان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى
خاصة ويندرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء

على ان

على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة
والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في الكلية القاعدة
فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني ان
مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب
بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب واطلاق التوصل
الى الفقه انما في البعيد يتوصل الى الوسيط ومنها الى الفقه وليس
بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع الفقه
لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف
على تعريف مفرداته غير البينة عرف كلا منه والاصول وترك
تعريف الاضافة واية كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة
ان كان مضافها مشتقا او معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المشتق
والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة يختص دلالتها بالفقه
ولما توقف معرفة المضاف حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه
قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير متفق
عن الامام ابي حنيفة رحمه وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي

ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة عن تتبع القواعد

بقرينة تعلقها بعاملين بعدها اعني مالها وما عليها فان العبارة قاصرة

بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا يافي

ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله

سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فجواز

انه يلزم ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لا استدعاء زمانا اولا او آخرا

والمراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها احكام ما حاكمة

تنتفع به او تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد

والوجوب والحرمة ونحوها ليظهر ان الفقه ليس عبارة عن تصور فقط

الصلوة ونحوها والا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكما قال

الفقه ملكة يتصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به

وتتضرر تصديقا يثبتا عن الدليل تخرج بقيد التنفس علم الله تعالى

ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة علم الراسخين والمقلد ومن يأخذ

الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان

هذا التعريف منا ولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود

ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا تخرج بعملا

الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي

زلك القيد كالامام رحمه الله تع اراد الشمول لما يكون منها من الفقه عنده

حتى سمى الكلام فقها اكبر فانه قيل الم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة

بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها

من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا بثبوتها في الواقع حتى

تحصل بالوجدان ويستغني عن البرهان فان قيل لا بحث في الكلام

عن الاحكام الالهية المتعلقة بذات الله تع واجبة والنظر فيها

واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله معرفة ذاته

من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب

معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم

من الجواهر والاعراض والامور العامة بينهما على القانون الاسلامي

وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل

الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب

الاعتقاد وانه لم يتعرض له وهذا هو السر في جعل مباحث

العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل

قال الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات

لانه المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمس

وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق بعض الاعتقاد

الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة على خطاب الشارع
خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم
بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانية كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة
عبارتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام و
علم العقيد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم
التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب ما تعرف به مثلا والخطاب
كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان
الاصول فقال الاصل فيها ما يبتنى على بناء الجهول يقال ابتنى
الدار بعض بنيتها عليه غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس
او عقليا كابتناء المعلول على العلة واسناد الدليل ونحو ذلك قيل
وما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى الدليل
كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والحار عند المحققين
عدم النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول
اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى المتعورف
الشامل وبتقييد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي

فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله
او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واما
اذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل
خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريفي
اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احوال التي تلحقه
لذاته او لجزء اعم له او لامر خارج اعم له في الصدق او في الوجود
فان الجسم اذا قام به مساويا له في الوجود وجد له عارض
فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض
من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل فرد شيء
رطلا فيه وان كان ادراك الامور الغريبة له بخواص الناطوع والثاني
كالضحك له بالنجب والرابع كالتلون للجسم بالسطح المباين له في الصدق
واما ما وجد في الوجود وما سوى ذلك من الاعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم
والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا كحمل الدليل السمعي
يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي كحمل الدليل اما اولي يفيد الظن
او على نوع الموضوع اما مطلقا كحمل الامر يفيد الوجوب او مقيدا

اعلم ان موضوع اصول الفقه لما كان اخص في مطلوب الموضوع
والعلم الخاص موقوف على العلم بالعام قدم اهم تعريف
مطلوب الموضوع حتى يحصل به معرفة موضوع اصول
الفقه فقال موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
والمراد بالعرض ههنا المحمول كما ان ما يبحث
منه هو الذاتي بان يلحق الشيء لذاته كالتكلم اللاحق
للانسان بواسطة ذاته وحقيقته اي هي الحيوان الناطق
او لجزئه كالادراك اللاحق للانسان بواسطة
جزئه الناطق اما مساوي له او لا خارج عنه مساو له
كالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب الخارج عنه
اما مساوي له

احمد الرومي

نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او عكسه او عرضي ذاتي له اما
مطلقاً نحو الخاص يوجب الحكم قطعاً او مقيداً نحو الخاص ما قد يفيد الظن
او على نوعه اما مطلقاً نحو المطلق يوجب الحكم مطلقاً او مقيداً نحو المطلق
المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيداً وعلى هذا القياس
في السنة والاجماع والقياس اذا عرف هذا فاعلم انه اختلف في
موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال
الامام فخر الاسلام موضوع العلوم موضوع الاحكام فمرجع ثبوتها
بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة فمرجع يستنبط عنها الاحكام
واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع مانع بعض الائمة وعند
المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل
كما سبق وقد يمكن لان احوال الاحكام فمرجع الثبوت راجعة الى احوال
الادلة فمرجع الاثبات ولم ينعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار راجعة الى
ولحق انه الادلة السمعية لا مطلقاً بل فمرجع يثبت بها الاحكام الشرعية
والاحكام الشرعية لا مطلقاً بل فمرجع تثبت بالادلة السمعية لانا اخترنا
صاحب الاحكام خصه بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا
انه لحق ذلك لانه موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه
اي فمرجع المحمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة

بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة
اليه بعضها بلا واسطة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعيهما
فمرجعها موضوع العلم ومحمولها فمرجعها العرض الذاتي للموضوع
فكان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بعض تناسب التمام وعدم
اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان
انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم
ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع
البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد
العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة بتعدد الموضوع فلان
الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزوم وبالضرورة ولا وجه لرجع احديهما
الى الاخرى بالاثبات كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وبالسبق فمرجع الادلة
في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالذات
سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما اخذ

الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المجعول عنه لما اتحد بالجنس

وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد

كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد

التركيب التام وبالاختلاف عدم الجزئية تعدده ولا شك ان الاضافة

الجامعة بينهما توجب تركيبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدا اتحد المسائل

فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير وهو عدم

فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او بشتراكهما

في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني عند المحققين

واما ان فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان

الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التركيبات

المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس

ونحوها للكائنات امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع

الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وقد مر اك البرهان على لحوق

الامور التخيلية بالمعنى البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى

لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال و

اسهل على البال اجابوا بان انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها

وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا

لامر الاستدلال واما الثالث فلان اشتراك في العرض المطلق لا يكفي

في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل

المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص

بنوع كالضحك خاصة بدن الانسان مثلا لا يشرط والا لما وقع البحث

في الطب عن احوال المائية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن

فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينها لما يفيد الانضباط لا فضائه

الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار

عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء

ذلك التقدير فلان تعدد ح عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل

الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع

الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع

الى امر واحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف

اذا تعدد هذا تحقيق كلام التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات الشلوبيني

كما لا يخفى على متامل منصف وبالتنبيه عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن

تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكم وفضلي

تترتب على فعل بسبي غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهاية وفائدة

فلما كان العلم بالشيء لا يحصل غالبا الا بمعرفة اركانه واحواله وكان اركان الكتاب اربعة المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول لم يخل

فمن حيث توقفها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة العلية فلا يوجد في افعال الله تع لاستلزام استكماله بالغير لان فاعلية تتوقف على ان يكون معلولها لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الشرعية بحسب الطاقة الانسانية ليتأتى بالجريان على موجبها للسعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة وقوانينها والمتكفل ببيان هذه الامور هو العلم بالقواعد الكلية التي يعرف بها احوال الادلة من حيث الاجمال والتفصيل فالحصر اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة والاحكام الخمسة المقصورة اي في الفن او من الكتاب لا المقصور من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني بينا والمقدمة في مقصدين بيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة ببيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا

فلحقه

فلما كان العلم بالشيء لا يحصل غالبا الا بمعرفة اركانه واحواله وكان اركان الكتاب اربعة المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول لم يخل

في بيان حال الكتاب قدم لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه بدل بعض وهذا هو الموافق لغرض الاصولي لان كلهم عنه فمن حيث كونه دليلا وهو الجزء فاجتهد الى تحصيل صفاته المشتركة بين الكل والجزء مخصصة بها فاغير بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها في زمن النبي ﷺ وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لانه المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن البعثة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من البينات اللوازم بحلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء

آي المجموع هو السورة او مقدارها كما بيّن في موضعه واقصر

بعضهم على النقل في المصاحف تواتراً لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه

واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقي

على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآناً في العرف وان خصص

بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعاً حتى يجري عليه

احكام القرآن واقول ايضاً بعض منه يدخل الجمع فيخرج حروف الهجاء

ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث اصولي من احوال الكتاب و

السنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلاً شرعياً والدليل عندهم

ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشمل

على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعداً

وكذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة

والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغيرذلك

من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب

ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف

عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وانه كذا في كونها

حروفاً مسامحة لانها وان كانت حروفاً في الكتابة اسماء في العبارة

كما صرح به صاحب الكشاف فلو حكم بحكم على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم والاعتداد بالكلمة آية

نعم لا يعطى

نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعداً مالم يبلغ حد الآية عند

اكثر الفقهاء من غير تمكن على التحدي وتلاوته في الجنب وان ركن على احكم

شرعي لكن ذكر امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة

ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية

قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن

يثبت به العلم قطعاً فان ما دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة

ويخص الامام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكماً ولا عرفاً وكل

آية قصيرة قرآن حقيقة وحكماً لا عرفاً وكل بليغ آيات قصار او مقدارها

قرآن حقيقة وحكماً وعرفاً فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني

في الشهود والامامان الثانيان هذا غاية تحقيق المقام بعون الله

الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه

الحرف ويدخل الكلم فقيل وهو اي الكتاب المراد للقرآن في العرف

النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرداً كان او مركباً فان ترتيب الحروف

او الكلم المعتبر فيه استعارة لطيفة كيف لا يوجد لمعنى والباعث هو

على حرف واحد فكثير ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير

الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث القدسية والنبوية

لانه المراد بالمنزل بالمنزل جاء ملك وهو جبرائيل عليه السلام على رسولنا

ترتيب الحروف او الكلم في النظم

بترتيب الدرر في السلك واطلاق النظم الموضوع

للشبه به على الشبه ووجه الشبه اللطافة كما في

الاستعارة من افادة المبالغة بادعاء ان الشبه

عين المشبه وبيخ اللطيفة وصفاً مادحاً

ويحتمل ان يكون الاستعارة مكنية بان يشبه

الحروف او الكلم في النفس الدرر ويثبت لها

النظم تخييلاً ووجه اللطافة على هذا احتمالها

للوجهين ويخ اللطيفة وصفاً مقيداً

منه احمد الرومي

صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا آخرج به
جميع ما سور القرآن من نسخ التلاوة والقرآءات الشاذة سواء
نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضه نحو فصيام
ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي بن كعب نحو فعدة
من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث خاصة غير مشتركة بينه و
بين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة
بالكتاب فهي ان المنقول بالتواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد
ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز
وكونه اصل سائر الادلة والعبادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فيما جعل شاهدا
فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول
بالتواتر قرانا ظهرا نقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرانا لكنهم
اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او
في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القرآت السبع
منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك
وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الادغام
كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فنقل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل

وقيل

وقيل كلها مشهورة واخباره صاحب البدايع وظاهره مشكل
وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يثبت كونه بعضا من القرآن
والكلام في كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها
واخباره ابن الحاجب واكثر المحققين قال اي اذا كان المنقل بالتواتر
شرطا في كون المنقول قرانا ظهرا نقل بطريق الشهرة
او الآحاد لا يعطى للبناء المجهول له حكم القرآن فمنه اكفار جاحده وجواز
قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة القطع
وكذلك وانه جاز العمل بالمشهور اي بما نقل عنه بطريق الشهرة منها ما نقل
الآحاد لانه لا يخلو منه اما ان يكون قرانا او خبرا ورده بيانا
للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى كلا التقديرين
يجب العمل به فانه قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه
اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
ولا مطابقة بينهما قلنا عنه الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الالزام
على النفل وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعند انه الوجوب مستلزم
للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز
عبر به وقال مالك والشافعي رحمهما الله يجوز العمل به مطلقا لانه

ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر بصحة العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط
صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على انه كل خبر لم يقترن بكونه خبرا
من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هؤلاء فيما اجيب لمنع اشتراط
ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم كما ورد هنا اشكال
وهو انه القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن
لاكفر احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاولى في بسم الله
الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور والثانية منكر آنا الملازمة
فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول
باثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الكفر
واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الكفر
اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس به وتوفي اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فاسدها بحيث لا يطلع عليه
الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا في البسملة اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احتراز عن البسملة
الواقعة في اثناء سورة النمل فانه اعني قوله تع حكاية انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده تع
الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي

الشافعية

الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنية والثانية
بنفوذها واما الحنفية فالمشهور من مذاهبهم انه ليس بقرآن الا ان
متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة من
القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتخصيص الحكم بآن
الاكفار انما يصح لو علم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور
بحيث يخرج ذلك الطرف عن حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد
صاحب كل منهما مأولا لا عند الآخر وقد قام هنا فلا اشكال
ومما يوضح انا قد اكفرنا المجسمة المشبهين بكونه تعالى جسما متصفا
بصفات الاجسام دون المشبهين بالتكييف لان شبهة الاولى من
الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية
وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب
الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه
شبهة قوية تخرج عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما ازا قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل
فان قبل ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما
فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما
عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا وكلام
فاضل الكافية يخالف هذا وكلام مشايخ

صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر واما

المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب ههنا اسم للنظم

المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى

الصفة القديمة القائمة بالمتكلم مع القدرة عليه عبارة

غرض الاصولي ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا ممنوعا

في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز

يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر

انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول المصنف انه اسم للنظم والمعنى جميعا

فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة

ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل الفعولة باتت اسم للنظم الدال

على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا

اصليا فلا يتم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان قيل اذا كان

المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عين على التحقيق

او جزؤه على الاصح وعدم صدق الحد اعني النظم المنزل المنقول

مع كونه جامعا كما عرف واما يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة

اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم الالتزام ان لو

لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية

مقام النظم

معام النظم المنقط فجعل النظم مرعيا تقديرا واذا لم يكن تحقيقا اولا

قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جواز ها

متعلق بقراءة القرآن المجدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل

قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ

لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم

روى رجوع امام ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح وله اي للنظم

الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا

في النظم تقسيما يعم نظره وتحكم ثمرته اما الاقسام فلانه المفرد والمركب

كما سبأتي واما الاعتبارات فلاحاطة الاعتبارات من اقوله وضع الواضع الى

آخر فهم السامع فان ادراء المعنى باللفظ يجري على قانون الوضع

يستدعي وضع الواضع ثم دلالة اي كونه بحيث يتفهم منه المعنى ثم

استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام

بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث

عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة

تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء

كما عرف في احوال اربعة اقسام وبهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع

الى معرفة احكام الشرع لا ما قاله الشراح انه احتراز عما يتعلق به معرفة

الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه
وترك التعرض لما يجب تركه اما الاول فلوجوه اقام التنبيه
في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع
وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفته
احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بمعرفة الموضوع فقط
ولا تعرض لهم الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم
الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الاول فائدة مهمة كما سيأتي
التقسيم الاول حاصل باعتبار وضع اي اللفظ له اي للمعنى قدم لان السابق
في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد
الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا
لواحد حقيقي او اعتباري كاسماء العدد فهو الخاص وان كان موضوعا
لواحد مشترك بين آحاد غير محصورة فمتغرق اياه فهو العام و
ان كان اللفظ موضوعا لكثير كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب
بوضع كثير فهو المشترك وان كان معضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد
بلا استغراق فهو الجمع المنكر او ربه بخورابث اليوم رجالا بدل
الاول لا اطلاق الاول بل باعتبار الوضع وان بني تناوله
الوضعي واصيف للحكم اي الصيغة لان الحكم على المعنى وهذا اقسام الوضع
ليس مطلقا الاول بل الاول من المشترك الذي يترجح بعض معانيه
بالقرائن

فاه الخفي والمشكل والمجمل
اخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد
والقياس سمي ناقلا وكذا
الظاهر والنص اذا حملا
على بعض وجوهها
بدليل او تأويل

غلو جوده نسخ

من القصص وغيرها

باعتبار

بالبناء على نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء
في قوله تع ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه
وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في
سائر الاقسام ثم اشار بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في
العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك الوضع النوعي
وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل العينين فصاعدا ويكون الافراد
غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين
فيدخل في العام اسماء وخوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالة
اي اللفظ عليه اي المعنى قدم على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان
كون اللفظ بحيث يتفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فانه يتعلق به يجب
ان يقدم على ما يتعلق به الاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهو
اي الكل واعلم ان الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة
لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها
احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها ان شاء الله تع نعم

في عدد المشتبه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله ووجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم و
ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان ببيانه مرجوا فهو
المجمل والا فهو المتشابه فالتقسيم الثالث حاصل باعتبار استعمال اللفظ
فيه اي المعنى وهو اي الثالث واحد اقسام اربعة كالاول لان اللفظ
ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر
مراده فهو التصريح وان استتر فهو الكناية فالتقسيم الرابع حاصل باعتبار
الوقوف به اي اللفظ عليه اي على المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ
ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو
الدال بالاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال
بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكره وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل
مرجع الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض فلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام

بل يكفي

بل يكفي التقابل بينها ولو بالجنبية والاعتبار لاستيفاء التقسيم
المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة
الى المعرب والمبني وآخر الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما و
بعدها اربعة هذه الاقسام امور لم يقل اقسام كما قال في الكتاب لانها لا تصلح الاقسامية
للفظ كما لا يخفى تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة العشرة
وهي ايضا اربعة الاول معروفة ماخذها اي معانيها الوضعية التي
اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
اي انفرد ولم يتعرض لهذا الاخير في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي
مع كونه مستقصى في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها
الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة مراتبها في التقديم
بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها الآثار
الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او كذلك فاذا ضربت هذه
الاربعة الى الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم
قد امعن النظر فادى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين
وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع
وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة
مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولا اشتراك بينهما تعتبر في الاقسام

الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام
الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او
الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير
المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات
الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما في الخاص

هذا شروع في تفصيل الاقسام فلفظ وضع لتعريج به الالفاظ المفيد
الموضوعة وان دل على معنى واحد حقيقي او اعتباري قيد حمل
فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عدم
المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او وجنسا قيد حمل التثنية ومنه
الفعل والحرف مما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر
فيتطبق الحد على الحدود وهو ازدلك المعنى في الكلم قيد به لان التعين
والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف عين اي معين
شخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي
او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين الافراد في الجملة كرجل وماشية
او ردد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او
ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كحيوان فانه اكثر
شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع

دون الفلسفة وانما اخر هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب
للخاص كما لا يخفى وحكم اثر الخاص الثابت به انه الخاص من حيث هو هو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يتغير بحسب العوارض خفيا
يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشئ عن الدليل وسببا اي تاما او محتملا وهو ارادة الغير
لا الاحتمال بحسب صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق
حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال
لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته
او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لانه الخاص بين نفسه
فيؤدي الى اثبات الثابت او لازالة المزال فان قيل الخاص
قد يتغير مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص
لا يتغير مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فمن الشبهة الغفلة
عن قيد التعيينية ثم كما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا
فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا

لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق و
ان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر
باي طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يتغير بعد الفسخ

نفسها بلا مهر

بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها اي بعد الطلقتين فلا جناح عليهما فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلك ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان اراد فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون الم تر الى الملا من بني اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السماوات والارض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي وأميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال اني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وإذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير أيود احدكم ان تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من انصار ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم لله ما في السماوات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين

نفسها بلا مهر لانها لا تلزم محللا للخلاف لف ارتكاحها عند الشافعي بخلاف الولي فانه نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومحرد العقد عندنا كما قدمناه واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال للعمل الخاص وانما عديناه بتقرير في الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص بان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابتغاء بالمال في قوله فانكحوا ماطاب لكم والمطلوب عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الجواب عند هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال ومقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومشتملا للثبوت بالنفي او سكت عنه والجواب عن الوقف ان المطلق يحمل على المقيد

نفسها بلا مهر

عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد
على الحكم المثبت كما سبأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به
تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب
على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا ها عليه ولذا ايضا بطل
تأويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار
دون الحيض في آية التربص وهي قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل
موجب خاص هو الثلثة بالرأي وذلك كان الطلاق المسنون
ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده
فينقضي العدة ببقاء ذنب وطهرين بعده فينقص العدد عن
الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل
بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص
بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا

فيما اذا طلقت

فنقض نسخ

فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بقي من الاربعة
وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على
ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا
اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل
فقال ومحللية المزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
اختلفوا في ان المزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا
كان او اكثر حتى اذا ملكها المزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا
بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام
وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي ونفر
وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يلزم الا باثبات
حل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله حتى
تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها
لا في اثبات حكم لما بعدها فاثر وجه الثاني يلوح غاية للحرمة السابقة

في انتهاء نسخ

لا مثبتاً لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو
كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت
لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يلزم هادما
لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلم زيداً حتى
يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغا حتى لو كلمه
في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم تحليله
الزوج الثاني اي اثبات انه لحل لم تثبت بقوله ع حتى تنكح ليلزم
ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي ان امرأة رفاعة قالت
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثاً فزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه الا مثل هذا واشارت
الى هدبة بيدها تعني بها تهيمه فقال أتريدين ان تعودي الى
رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته و
يذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقاً له كما سيأتي ان شاء الله وآشارة
الى كونه محللاً لانه عليه السلام ينفي عدم العود وهو الرجوع الى
الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً

ليس مثل

لبس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الزوج بالضرورة
فظهر الفرق بين ما في الآية وما في الحديث وبما شارة حديث اللعن
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة
في ذمهما واثبات خاسة لهما لانه عليه الصلوة والسلام
ما بعث لعاناً واشارة الى انه مثبت للحل لا لانه المحلل من يثبت
وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة
فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت
المطلوب فقال وهدمه اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون
الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته
كون الزوج الثاني هادماً للحرمة الغليظة افاد بكونه هادماً للحرمة
الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل في يلزم
اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل
ابتداء وهو ممنوع بل يثبت الحل ويزيده كزيادة الحرمة في
ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا
اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبت لما فيه
من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعاً اقتضى
ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن

غير الباقية لو تقوت تداخل الحالان تداخل العدتين وهذا الحديث
وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل
به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اى كون دخول الزوج
شرطا في محللية بعارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث
العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه
وقد فهم التحليل فهو اشارة كما سبق وهذا الحديث لشهرته
يزاد به على الكتاب والحاصل انا اذا استدللنا على مطلوبنا باشارة
حديث اسندل الخصم بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا
وبينه لا يحتج بمنطوق بجميع ما سبق اما ان المحللية والمراد مما
لها به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس بشيء
فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره
القدماء استدللنا بالآية بنفسه حقيقة فيه والحديث مجازي باعتبار
معنى التمكين وان ارتكاب اولى من ارتكاب مجازين لغويين في
النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز
ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو
باعتبار التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك جاز ارتكاب

في المركوب

في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
الحرام بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكاب احدهما وتحقيق هذا البحث
على هذا التحرير فرعون الله الملك القدير والحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة الصائم المسروق
باطلاق قوله ع جزاء لا بقوله ع فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام
قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانه يكون ابطالا
عصمة الصائم عملا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك
ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق
انما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وانما يجب لله تع
بيد عن خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تع
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الامر اذا دار بين
الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف
بل نقول محمد عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه اذ انباء حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف
فان قبل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان
بالحديث يلزم بعضه وهذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المثبت
للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فيد الوضع

صاحب البزدوي

جواب عما قال ان القطع غير مسلم لان القطع ازالة اليد
بعد ما قطعت يمينه لكن عاما لهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
لان الامر بالشيء نهي عن اضداده الخاصة وابطال العصمة بل اذنا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم بما
اشار الى جواب عما قال ان القطع ابطال العصمة بقوله وبطلان عصمة سقوط عصمة بما يسير
الشريعة اذ هي تستعمل في العقوبات ابتداء بالجناية بما يجب حقا لله تع
وهو بعد ما تقرر سبب لاداء العقوبة وهو فعل العبد ولاداء الجزاء مصدر جزى كذا
الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كان فعلا كاملا في السرقة وكما يكون ذلك
لانها جناية من جميع الوجوه واجناية على حق العبد جناية من وجه
لانها جناية على حق الله تع من وجه فقطعنا على الاعسر قوجب نقل
العصمة الى اليسرى ليكون جزاء لليمنى فلو قطعنا على الاعسر لم يكن جزاء لليمنى
ابو ملك

ط الاباذة ايدين

اعلم ان القطع والسرقة مع الضمان
لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان
لانهما حقوق حكما لانه الضمان طهرة
وسببا لانه سبب القطع الجزاء
لان قال القطع موجب انتفاء الضمان
لانه لا يتصور ايجاب الضمان مع القطع
اشار الى جواب عما قال ان القطع
بعد ما قطعت يمينه لكن عاما لهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
لان الامر بالشيء نهي عن اضداده الخاصة وابطال العصمة بل اذنا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم بما
اشار الى جواب عما قال ان القطع ابطال العصمة بقوله وبطلان عصمة سقوط عصمة بما يسير
الشريعة اذ هي تستعمل في العقوبات ابتداء بالجناية بما يجب حقا لله تع
وهو بعد ما تقرر سبب لاداء العقوبة وهو فعل العبد ولاداء الجزاء مصدر جزى كذا
الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كان فعلا كاملا في السرقة وكما يكون ذلك
لانها جناية من جميع الوجوه واجناية على حق العبد جناية من وجه
لانها جناية على حق الله تع من وجه فقطعنا على الاعسر قوجب نقل
العصمة الى اليسرى ليكون جزاء لليمنى فلو قطعنا على الاعسر لم يكن جزاء لليمنى
ابو ملك

ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته
منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله تع جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب وكذا
قال قيل ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي لانه المطلوب به
وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اقدم رتبة ظهر ع
لتعلق الكلام الازلي اي بعض تركه الموجود كلها وجد ع بخطاب كن
على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدم بها على غيرها
اذ بها ثبت اكثر الاحكام وعليها مدار الاسلام وبمعرفتها يتميز
الحلال والحرام وهو لفظ احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب
به اي باستعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الآمر
وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تع
ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل
فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك
والعبارة عن الدائم والساهي ولكان جزء ما خرج به
الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى اوامر كما سيأتي
بوضعه حال من به اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه لم اي لطلب الفعل

خرج به

خرج به اللفظ الموضوع لاجل غير طلب الفعل مثل اطلب منك
الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب بها على جهة عند الطالب نفسه
عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل
ولهذا ينسب الى سوء الادب فقهاؤنا في قولهم لقوله ما نا مأمورون
مجاز بمعنى نشير ون اوتشاورون او ظاهر التواضع لهم لغاية
رهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل
لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه هنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلايم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة وان اريد المقول
من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل
معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر باصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر باصطلاح الاصولي
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وقد يصدر عن النائم والساهي والمبلغ

ولكل وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ

المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعد عليها العبارة

لا يخرج صيغ المندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل

الجزم كان تكلفا في تكليف الثالث ان المراد بافعل منهم لا يليق بالتعريف

وكذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ

انه لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر يستفاد

افعل من فعل وقيل انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل

بفعل لكل ما بني للمفعول من الفعلين ويخصص مراده اي المراد

بالامر بمعنى اما مر به وهو اما ذكر المراد الوجوب لا المندب والاباحة

وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان

ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة

الامر والحاق الوعيد بها يجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب

ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق

على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب

فان المشقة انما تلحق به لا بالمندب وغيره بصيغة متعلق بمختص

اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها المندب والاباحة وغيرهما

خاصة به اي بذلك المراد يعني يلزم المراد مقصورا على تلك الصيغة

بحيث لا يفهم

حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه

اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب

طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة

على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومأمور به القسم مشترك بين الايجاب والندب

والجواب عن الاول قولان انما يتم على رأي من يجعل اسم الامر للطلب الجازم في الندب

او الراجح وعلى رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل

المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعني ما

تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم

لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة

وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة يسمى امرا عند النحاة في اي معنى

كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها

مما لا نزاع في انه ليس مأمورا به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وصاحب

وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي

الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى

افعصيت امري فالمفروض مندوبا يوصف واجبا وكان السواك

مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم

بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة

بالحديث

ومعجبه التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر ا الايجاب كقوله تعالى

اقيموا الصلوة ب الندب كقوله ع فكاتبوهم ج التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد كقوله ع استشهدوا

الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو عملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو فأتوا

بسورة ي التسخير نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ح الدعاء

نحو اللهم اغفر لي د التمني نحو الا ايها الليل الا انجلي ه الاختبار نحو القوا ما انتم ملقون بو التكوين نحو كن فيكون

باكحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب

غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه

واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اثر الصيغة

المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة و

جماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي فعن استدل لانا بانها لطلب الفعل

فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون

موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدل لانا بانها لطلب وجود

الفعل وادناه المتيقن اباحته ولا يكون موجبها ايضا توقفا

كما ذهب اليه ابن سريج من ان صيغة افعل استدل لانا بانها تستعمل في معان

كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق تكون مجملة

لمعان كثيرة والاجمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف

عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين

الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط

او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه

المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت فروجه دون وجه

فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية

المتكلم ولو ورد بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله

ولا اباحة و لا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا
في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين
واختار الامام الشافعي والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد
بعد الحظر للاباحة في قوله تع فاذا احللتم فاصطادوا فان الاصطياد
مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل
البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في
الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك
وجوابه انه لانم ان اباحتهم بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع واحل
لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس في محل النزاع
لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وهنا
قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد
تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه
بالنقض وهذا فهمت في الكتابة عند الحنابلة والشهادة
عند الحنابلة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان
الارادة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الامر الوارد بعد الحظر وغيره
فان قيل تلك الارادة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو

حاصل

حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل
قلت الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل بالارتكاب بما يوجب قتله ووجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر
قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور
واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والجبلة والخصوص به
وبيان الحمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح والاصطخري
وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء
الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا
في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا
حتى قرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة واما ذكروا لاثبات ايجابه
ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته بانه
بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة
في الفعل ايضا لابد على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل

ولا موجبا ندبا ولا اباحة ولا توقفا
ولو بعد الحظر ولا الفعل موجبا ثم
اختلفوا في كونها حقيقة اذا اريد
بها الندب او الاباحة

بفعلك وامر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد
وفعله وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله
واما على ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الآيات بعض
الفعل ان تسميته امرا مجازا باعتبار اطلاق اسم السبب على
المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع
بقوله صلى الله عليه صلوا كما رايتمونى اصلى والجواب. ان وجوب
الصلوة بعد انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله عليه السلام
واختيار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالحق انما هو
كون لفظ الامر متواطئا فى الفعل الخصوص والفعل لانه مشترك
ولا مجاز فى احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق
للاجماع السابق والثانى انه لو كان متواطئا لما تبادر منه
الصيغة بخصوصها عند الاطلاق آذ لا دلالة للعام على الخاص
اصلا ثم اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب اختلفوا
فى كونها للامر آذ لا يا عده الادلة فذهب البعض كما سيظهر
ان شاء الله قيل بعد ما ثبت بخ الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة
ونفى الاشتراك اختيار كون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا
قد استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما ورد لا صلوة الضحى
وصوم ايام

وصوم ايام البيض وكل دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا
قد مر كلامه على ان الخلاف فى آم ر لا الصيغة افول الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا يناسب
اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثانى
ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه آذ لا
يكون الامر مجازا حيث يقول الصيغة حقيقة وان قيل يعكس ويشكل
فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار
هذا القول بعد اختيار كون الامر بمعنى آم ر على ما صرح به الشراح
واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف
انما هو فى كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل
مجاز لانها غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بانه الجزء ليس
غير الكل لامتناع انفكاك عنه والغيران قد يوجدان بجواز وجود كل
منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد ايجاب اصلا
آذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى
باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية للامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب
البيان فمن اين يلزم انتفاء الايجاب نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون لفظ
المستعمل فى لازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم
شيئا وضع له

بهذا التفسير وقيل حقيقة واخباره فخر الاسلام لان معناها بعض

من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك

والشيء في بعض معناه حقيقة وان كان ناقصة كالكل في الاجمع

والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء

من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منها وهو يثبت بالجواز

الجواب عنه الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح

على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب

صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة

بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت

بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر

حينئذ لا يتضح بدياً ولا اباحة بل شيئاً آخر ليس في معانيه وعلى

تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع

اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة

انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع

بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها

تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس

لهما وللوجوب فمن غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز

بعدم الدليل

بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا باباحة الندب

او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر

من ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز

فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا في

طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع

اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز لانتفاء

كان ذلك التصريح كثير بحكمهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع

واراد به منه فان ذلك فرجنس انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد

يدل على ذا بنية الانسان كما لنا طوع فاذا كان الجامع هنا هو جواز

الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة

من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية

كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع

ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون

معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك

وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد تجويز الترك

خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز

الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان

بعدم الدليل

وكان في وقت نبينا صلى الله عليه وسلم واجب في يوم عاشوراء
ان يصوم فنسخ الله ولكن يجوز انه يصوم الآن

معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه

في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل في الوجوب بعضه فيكون

قاصراً لا مغايراً قلت مثل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب فنسخ

ذلك الوجوب حتى يبقى الجواز عندك وفي لا عندنا فان نسخ الوجوب

يوجب نسخ الجواز عندنا كما يجيء ان شاء الله فلا مجاز في الجواز ايضاً اي

كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة

الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لما سيقاء

الاستعمال وهما فرقه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير

اللفظ مجازاً او حقيقة قاصرة على احتمال الرأيين حتى يلزم انقلاب

اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم

والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط

او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق

عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل

وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله

افراده فيتكرر زمان في مثل صلوا او صوموا لما سيتاتي ان الطلب

الا فراد في زمان ويكفر فان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد

العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار

ظاهرا

فهذا يقتضي في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضاً

نظراً الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة واما قال

ومطلقه لان التقييد بما ذكر من القرينة يفيد ما دل عليه بالاتفاق

واما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب اكثرها والذي يوجب

العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر

معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء

لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل

واما التكرار فلان الفرع بن لاجئ وضع من اهل اللسان فهم التكرار

من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال عليه السلام

يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فلا يقال لو فهم لما سأل

لانا نقطع بانه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه

من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال

لا بد من ذلك لجواز ان يفهم لوجدان بعض العبادات متكرراً بتكرر

سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه

عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لاداءه

الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمل

بمعنى انه لو طلب الفعل مطلقاً مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع

بمعنى اه الامر لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرة او اكثر وكما يحتمل

بعلى منها وبكلا اضربه فيكلا اضربه او مرتباً

33

ولانه مختصر فاذا طلب منك ضرباً او فعل ضرباً مثلاً لان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جواب الثالث
وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقاً بشرط كقولنا
وان كنتم جنباً فاطهروا او مقيداً بشروط وصف كقولنا اقم الصلوة لدلوك الشمس
فقيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال
هذه الاوامر انما يلزم فرع تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا مرسل الامر
المعلق او المقيد بوصف واعترض بان ادآء العبادات كالصوم والصلوة
مثلاً واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافاً الى السبب او الى الاوامر
فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب
بانه المراد بالسبب ههنا العلل لا السبب المحض كما ظن وكثيراً ما يطلق السبب
على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر علتها الا بالامر الموجب
لتلك العبادات وبيانه ان يقال لو قال ان كان زانياً فارجم فقد جعل الزنا
علة وجوب الرجم وشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا
لا يدفع الاشكال لما علم حاصله ان السبب يتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت
ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يلزم تكرره بتكرره وانما يضاف
الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفع المعارضة

عز تسميه

عز تسميه الوقت سبباً الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة
تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله
بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجهاً في اوقات الوقت في الصوم وآخره في الصلوة
فيتكرر الوقت بتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء
وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا
انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقاً سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا
بل يقع على اقل ما يصدق عليه الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلاً لتبعيته ويحتمل
كله اي كل الجنس بدليل وهو انه نكرة والنكرة في سياق النفي تعم كما اسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه
للتكرار وعدم احتماله له مصدراً لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة
والمثنى وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس وذكر كانه المصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتباراً
عن المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كما
اسمى وههنا رجحان الاول انه ان اريد بكم المصدر مفرداً انه موضوع للمفرد
فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعاً للجنس من حيث هو هو
وان اريد ان لفظ مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي
احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعاً للجنس والجواب ان المراد بالمقابل
المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاق

عليه بل صحة استعماله فيه واراده منه ولا يخفى على ذوى مسكة انه الموضوع
للطبيعة فمن حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام
على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الخ
لا نسلم انه المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم
والاستغراق يعم كل فرد لا بعض مجموع الافراد فان زعم انه ايضا
واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نفع باجتماع الامر للعموم والتكرار سوى انه
يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد يعم كل فرد
انما هو فى اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما
عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقتك
اثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم وكذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ وهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته
طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قاله
شمس الائمة واعترض عليه بانه هذا بعد التسليم مشكل لانه الواحد
موجب فكيف يلتزم اقترانه بما يغير اما بان يكون تقريرا او جوابا
انه ليس المراد بالمفرد الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس

من حيث تحققه

من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى على
من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه
ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا اراد عليه العدد
علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة استعمال المحكوم على
معناه اللغوى وكذا الكلام فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
كل اسم فاعل دل عليه اى على المصدر مجردا به اخرج ازيد من اسم فاعل جعل علما
كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة لا الالتفات
الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر النائب
بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا
للواحد الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى
ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند المعوض وذلك باطل بالاجماع
فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة وهى اما اليمنى او اليسرى
اى اعم منها والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة يفسر بعضها

اذا سرق رجل او امرأة شيئا من مكان محرز
يقطع يده يمنى وان سرق بعده يقطع
قدم اليسرى وان سرق بعده يحبس
ابدا عند الامام اعظم خلافا لهما فى

35

بعضاً فلا يكون اليسرى والاعم مراداً ضرورة فيقول الشافعي ان الآية

يدل على قطع يسرى السارق في المرة الثانية يكون ضعيفاً قيل

مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد

اتفاقاً اقول انما لم يحمل لان في المطلق على المقيد ههنا يلزم بين انه

لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة

وهو كون الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به

بوقت يكون الاتيان به بعده قضاءً وقد يزاد او غير مشروع فعلى

الاول يلزم الحج مطلقاً وعلى الثاني موقتاً واما صيام الكفارات والنذور

المطلقة وقضاء رمضان فالظاهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب

الميزان لان التعلق بالتراخي داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وبكذا

من الوقت تابع مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة

الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي

وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء

في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير خلافاً للكرخي منا

وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر المكرر هل هو قوله لا

ما نقل متمسك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود في

الحال مع كون الامر مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه

واجيب

واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا الخ

سلمنا لكن نقول ان الامر المطلق يفيد التعقيب

سلمنا لكن نقول ان الامر المطلق يفيد التعقيب بالاستقبال فالاتيان

بالحال لا التعقيب بالاستقبال فالاتيان الى القرينة وهو الاصل

وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم

فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضاً والاول

تكراراً واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير

واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد

بالساعة الخ ليس بيان التقرير الا ما كيد الثابت بالاطلاق وانعقاد

الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذب به

اقول ان اريد الاطلاق لفظاً فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد

معنى فلا يسلم القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف

بينهما اى بين ابى يوسف ومحمد وهو مذهب الكرخى وجماعة ثم مشايخنا الى انه يوجب الفور
عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما فى الحج
انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخى كما ذهب اليه
محمد ابتداءً كما سيأتى بيانه وكونه ابتداءً انما يدل الوقت على ان الامر
المطلق للتراخى والامر المطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه
ولعدم الاطلاق بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة الحلوانى
حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا
فى الحج انه على الفور او على التراخى ثم قال وعندى ان هذا غلط
فمن قائل فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة واما مقيد به اى
بالوقت وقد مر معناه واما تقسيم المقيد فحيث هو مقيد الى
الاقسام باعتبار القيد فقسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد
حقيقة وبعضها تاما فقال وهو ان ذكر الوقت اما ظرف للمؤدى
المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض و
شرط للاداء اى لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قبل ظرفية
الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا
ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء
فلا نسلم الاستلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو
المؤدى فالزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب
سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما يأتى
ان شاء الله كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضل عنها اذا اكتفى
بالقدر المفروض وشرط لاداءها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه
ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقوىها
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام كونها
للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب
الحقيقى وهو الله رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا
لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كثيرة بسبب سائر الاحكام
على امور ظاهرة مناسبة تنبيرا كالملك على الشراء والحدث على النكاح
ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه
مؤثرة فيه بجعل الشرع كالكارز فى الاحراق فان قيل الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت
ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب
مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولما فاته الظرفية للتبعية
علة لقوله قلنا قيد من عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى

مانعية السببية للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من
الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة
وسببية المتقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء
لا القضاء فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة
قلنا نعم لكنه يستلزم ازلا الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم
ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه
الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده
واللازم بط بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء
في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرف انه لا اداء قبل الوجوب
وان لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول
وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ العدم اللازم لما يصح ان يكون
معارضا للموجود وللصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح
ولا انتفاؤها في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو
اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم امر بعد ما كان السبب
هو الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع
بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة يعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا

لوجوب

لوجوب تقدم السبب فان قيل التقدم الذاتي ينافي السببية
قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية
الوقت كما عرف كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه وفهم لوازم
الشكر سبوق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه
الشروع والا اي وان لم يله الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء
مثلا ذلك الانتقال بالترتيب بان يقع الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم
فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنقل
يسع ما بعده اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب بمفعول يسع واتما
اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف بما ذكر لانه الشروع في الوقت اما لما ذكر
في طريقة المخالف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم
بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما عليه فلان توهم امتداد
الوقت بوقف الشمس كما في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يلغو بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء
لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لانه الانتقال الى ما بعده يؤدي
الى التكليف بالمحال واجاب عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب

عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا تحقق المطلوب تحقق الوجوب

في الذمة ليلزم القضاء فلما قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان

امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط

لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة

على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات

متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة

ولا يشترط القدرة الكاملة الحقيقية لانها مقارنة للفعل

لان العلة الكاملة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت علة سابقة زمانا

يلزم تخلف المعلول عن العلة الكاملة فحينئذ اما اولا فلانه مناقض

لما قاله في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت غير الواجب

غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء واما ثانيا

فلان الوقت ليكون شرطا للاداء آلة له وسلامة ان تكون يجب

يمكن ان يتوصل به اليه بناء فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة

الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له

بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة

فيعتبر تقريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث

الاهلية اي اهلية المكلف للاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ

وانقطاع

اذا نام رجل وقت العشاء فوجد فوات الوقت

يجب عليه المطلوب لا عين الواجب

وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي في ذلك الجزء فرالوقت حتى

اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ويعتبر زوالها

اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مما بلاء ما ذكر حتى

اذا نام المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن

او ارتد العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا لزفر

في الاول بان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر يعتبر

الاهلية لحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه

لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وهو انه المطلوب ليس عين الاداء

وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول وهو ليس بعين دليل زفر

واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما

لم يتغاير عنده نفس الوجوب وقد وجد في اول الوقت بالاتفاق

وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه

الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه ان

منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر

بتقرر السببية في الوقت ثم كما بينا اصل السبب اذا بين

ما تقرر عليه السببية فقال وينوقف تقررها اي تقرر السببية

في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي يسع ما بعده

يعني انه الجزء الذي اتصل به الاداء انه كاملا يجب الاداء كاملا

حتى يمتنع بذلك المطلوب تحقق

الوجوب في الذمة

ليلزم القضاء

وهو غير ممتنع

39

الا الترتيب او ما بينهما من الاجزاء عند اتصاله اى اتصال الشروع بذلك الجزء
ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اى انتفاء الشروع في الوقت
فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء
لضرورة المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة
وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما
تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا
كان ناقصا ويتبعهما اى كمال الواجب ونقصانه اداؤه اى اداء
الواجب كاملا ونقصانا يعني انه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضي تقريعا على انه ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت
الناقص من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله
لما سبق وهو كامل للنقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبادة
الشمس فان عبدتها يعبد وقتها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة
فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا
فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض

فينبغي

فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ويفسد الفجر بالطلوع تقريعا ناء على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل
في الباقي كل الوقت وههنا بعضه يعني انه ما وجب كاملا اذا لم يؤد
ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس
لان ما قبل الطلوع وقت كامل للنقصان فيه اصلا فالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
لا يعتبر ببدئه في وقت الاحمرار بالغروب تقريعا على انه ما وجب قضا
يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب قضا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر
بدئ به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله
بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الذي فعل لم يفسد الا وقت اى
لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اى بسبب الفجر
على الثلثة العصر وحديث ابي هريرة وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان يغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب

عن دليل ان قوله الاول اى قبيل الفجر وقبيل العصر وقبيل مع الفارق
من وجوه الاول انه قبيل الطلوع لخلو العبارة فيه عن التشبيه كامل
فيفيد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص
فلا يفيد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو
وقت الصلوة في الجملة بخلاف الخ الثالث انه في الطلوع دخولا في الكراهة
وفي الغروب خروجا عنها والحال اى حديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة
في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا ويتبعها الثانية انه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
بالمثل وهو اى بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد
الغروب فانه وجب كاملا وقد اديت ناقصا مع صحته اتفاقا ورد
هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبني
الفساد الحاصل بمقارنة الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحمرار
اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شك انه الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم
عفو خبر ان بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الفجر فانه جميع اجزاء
وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يتبع حكما للعزيمة ويستثنى عليه
الفساد بالطلوع فيتعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر

على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يفيد وجه صحة العصر الواجب
كاملا المؤدى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء
المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه
بل كل اى كل جزء من الوقت سبب للكل اى كل جزء من الصلوة بلا فيه
فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجب
عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد
فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرء عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق
واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها الثانية انه ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا ان الداخل في الجزء الاخير من وقت العصر ممن لم يسلم فيه مثلا
لا يقضيه اى العصر ناقصا اى في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان
ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس كذلك ورد
هذا الايراد بانه اى عدم قضائه ناقصا بعد تسليم لبقاء الوقت يعني
انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فانه جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا
حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا بما سبق ان ذاك
الوقت لا نقصان فيه واما هو من الشبهة وقد عرى عينه هذا الوقت

فلا تقضى فيه ولا في مسببه فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية
الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية
آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز
ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط
وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين
لعدم المزاحم ثم ينتقل على الكل وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب
الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة
الى اعتباره واما وجوب الاداء تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع
من فعله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء
ماذا وازالة لتردده في ذلك فبينه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق
الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض
الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء الكل
في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص بعد وجوده فان بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو اذركه
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة والا يلزم

الايقاع و

الا يقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي
من المعتزلة خلافا لما يقوله اشر ذمة من ان فعيته ان الوجوب
متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء واعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر
وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها
فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قاله
له ادّ الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت
وعندنا صحتها لوقوعها في وقت وجب عليه لا بعقد سبب وجوبها للتوجه
الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شئ عليه
وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره وهذا ظاهر
المتوجه عند اي آخر وقت يسع ذلك الآخر فالوقت الفرض ولا يزيد
عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصل الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه

الا يقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي
من المعتزلة خلافا لما يقوله اشر ذمة من ان فعيته ان الوجوب
متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء واعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل
يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر
وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها
فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قاله
له ادّ الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت
وعندنا صحتها لوقوعها في وقت وجب عليه لا بعقد سبب وجوبها للتوجه
الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شئ عليه
وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره وهذا ظاهر
المتوجه عند اي آخر وقت يسع ذلك الآخر فالوقت الفرض ولا يزيد
عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصل الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه

لان تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفل الوجوب
وقيل يتوجه لانه وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء
الا انه المطلوب قد يلزم نفس الفعل فيأثم بتركه ويضيق الى القدرة
بعض سلامة الاسباب والآلات وقد يلزم ثبوت خلف ويكفي
توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقوف الشمس
كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به في الاسلام
في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة
بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكم اى حكم هذا القسم
من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت
لما كان متسعا شرع فيه بتر بما وجب فيه فلا بد من تعيين ليمتاز
عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد
كذا في الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك

العزيمة

العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة يتعدد
المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية
جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم
لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الكراهة وقوله اللهم
الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول
الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة
وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود
بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يلزم معيارا فينبغي
ان ينفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول
في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة يتعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد
تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت
احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمجال عادة او
التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين
لكان سببا في العصر ايضا واكثر فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع
فيلزم تقصيرا وحكم ايضا عدم التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا

بالاداء اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء
لا يتعين بذلك الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد
فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروع على
لان تقييد المطلق نسخ فجعلنا التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال
بالامر وفي ضمنه فلا فاد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا خير
العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء
وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل
والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق
من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل
فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به
ثم لما فرغ من النوع الاول في المعرف شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت
معيار له اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه
وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط لاداته
كما سبق في الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر وعلماءنا
الاصول فانها معيار للصوم وشرط لاداته وذلك ظاهر وسبب لوجوبه
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عنها بوصول شهر
بعينه الصالح للخبر عند صلاحيتها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية

فتكون ادل على السببية وتنكير الصوم ليدل على صحة الاداء فيها
للصائم ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى
على اولي الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب
الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة
اما شرطيته وسببيته فستظهران شاء الله تعالى واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء
يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر
في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس محلا للصوم
واما ذهاب اللام لظاهر الآية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
خاصة وظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه اراد به الشهور
الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اى لسببية الشهر مطلقا
جاز النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب
اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا
قضى تمام رمضان من حيث فيها اى من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد
جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبوق
الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل

وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها ظنا

سببية شهود الشهر مطلقا ثم بما ورد ان الشهر مطلقا الا الايام الخاصة هو السبب

لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل

وان لم يجز الصوم ليلا اي في الليل كما آخر وقت الصلوة فانه سبب

عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لابد الا التحريمة وكفائل ان يفرق بينهما

بان آخر الوقت لا بقاء في الصلوة بالبناء فانه جزء من وقتها بل اتمام يجز

فيه بسبب قبل العارضة بخلاف الليل فانه بناء في الصوم بالبناء فلا يلزم

من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان الفائل بسببية الايام

يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والفائل بسببية الشهر يقول

السبب هو الجزء الاول من الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف

بقوله والجزء الاول هنا اي في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله

بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قالوا في الهداية

ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه

اي حكم هذا القسم نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكم ايضا عدم

اشتراط التعيين في النية خلافا للشافعي رحمه الله ووجب اصل النية خلافا لزفر

وسيأتي بيان خلاف كل منهما فيؤدي الفرض بمطلق النفل والعدم اي فمن يؤدي صوم رمضان

من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف

اي وصف الصوم

ار وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل

الا في مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء في الوصف يعني

ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما

نوى عند ابي حنيفة وعندهما ابو زفر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم

بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولكنه صح منه بناء جامع الا ان الشرع

اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع

مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه

طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان

في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني انه المسافر لما ترك

الترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذور

والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لان ما دام في السفر مؤاخذ

بما ذكر دون صوم رمضان فاذا اجاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز

لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يقع في النفل

وايضا في الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض

واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لانه ترك العزيمة

لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل

بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة

فان الفقهاء اختلفوا فی ان المریض اذا صام فی رمضان بنیة واجب آخر
او نفل هل یقع عن رمضان او عما نوی فقیل یقع عما نوی مطلقا
لان رمضان بالنسبة الیه کشعبان وقیل عن رمضان مطلقا وهو الصحیح
من مذهب ابی حنیفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته
انما تعلقت بحقیقة العجز فاذا صام ظهر فواته شرط الرخصة قال
رحمه الله یعنی عن النیة یعنی ان الوقت لما تعین کان کل امساک
یقع فیه حقا لله تعالی مستحقا علی الفاعل کمن استأجر خیاطا لیخیط له
بیده ثوبا بعینه فخاط علی قصد الاعانة یقع عن الاجارة فکذا الامساک
یقع عن الفرض وان لم ینو کهبة کل النصاب الی فقیر بلا نیة قلنا
فی جوابه فیکون جبرا ای اذا لم یشرط النیة یلزم الفعل جبرا فلا یلزم
قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم یعین لصوم رمضان
الا الامساک الذی هو قربة بخلاف الهبة من الفقیر فان قبضه وهبة
مجازا عن تصدق وهو عین النیة وقال الشافعی رفع الجبر الذی
اعتبر ثم اوجب التعیین فان وصف العبادة ایضا عبادة ولهذا
تختلف ثوابا فلما لابد لصیرورة الفعل قربة من النیة فکذا لابد
لصیرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا فی جوابه
علی طریق القول بموجب العلة الاطلاق فی الممتعین تعیین ای سلمنا

ان تعیین

ان تعیین الصوم واجب لکن الاطلاق فی الممتعین تعیین فانه ازالة
فی الدار زید وقیل له بان ینصرف النداء الیه قطعا لحکم اصل
العدم مزاحم غیره ایاه
الامساک فانه لما احتمل العبادة والعادة لم یصب بالاطلاق
فاحتیج الی التمییز بالنیة وکما یضر الخطاء فی الوصف بان نوی الصحیح
الحکم النفل او واجبا آخر اذ الخطاء لبطلان الاطلاق بعنی ان الوصف
المذکور خطاء لما لم یکن مشروعا بطل ولما لم یکن لازما بقی الاطلاق
وقد عرف انه تعیین ثم کل فعل وجبه ای التعیین من الاوقات ای اول
الیوم حتی شرط التبییت لشیوع الفساد بعنی ان کل جزء من الصوم
الی النیة فاذا عدمت فی جزء فسد ذلک الجزء فشاع الفساد فی الکل
لتعدم التجزی صحة وفسادا ولا یمکن اعتبار تقدم النیة المتأخرة للاشتباه
الاسناد ههنا واعتبار المتقدم لا یتصور الا به والاسناد ان یثبت
الحکم فی الزمان المتأخر ویرجع القهقری حتی یحکم بثبوته فی الزمان المتقدم
وانما قلنا بالاشتباه ههنا لانه انما یمکن فی الامور الشرعیة
کالملک فی المغصوب ونحوه واما فی الامور الحسیة والعقلیة فلا یمکن
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقیقة النیة وهی امر وجدانی فاذا حصلت
فی وقت لا تحصل فی آخر قبله کالنیة بعد الزوال وقبله فی القضاء
قلنا فی جوابه لا نسلم ان النیة المعترضة تثبت فی الزمان المتقدم بطریق الاسناد

بل تقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديراً كما ان النية المتقدمة
التي لا تقارن شيئاً من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديراً وايضاً
للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها تقديراً والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه وهو
هو التقدير والمراد بالنية التقديرية كائف في الصائغ الفاضرة وهي
الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى
المفطرات فظهر ان الجزء الباقي من الصوم اذا خلى عن النية لم يفسد
بل حاله موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر يقدر وجودها في الباقي
فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلاً
ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه فقال و
اما ذلك ظرف له اي للمؤدى وشرط للاداء لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه
لما عرف انه لا يمتنع عندنا بخلافه واما يوسف اصلاً بل بمعنى فوت اي فوت
الاداء بفوت الوقت وسبب ايضاً لوجوب اداء معين
اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه
اي الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير الشيباني يجوز تعجيل ما
اوجب الله تعالى مضافاً الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما
اوجبه العبد مضافاً اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب

ووجوب الاداء

ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيراً فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر
ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز
وحكمه اي حكم هذا النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت
كانه لما كان سبباً لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفاء في تقديم
الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا
شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوت بفوته
كما مر وسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب على المنوي بمعين بنذر
في الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب
لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سنة
نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق و
سبب لوجوب الاداء وحكمه في النفل لمعيارية لا في واجب آخر
لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدوه وفي حق الشارع
لكن سلم مريداً لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته
فيؤدي المطلق تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك
يؤدي المنذور في الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجباً آخر لما عرف ان نية الواجب صحيحة ويؤدي
ايضاً مع نية قبل الزوال وكما في رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط

القسم الرابع باعتبار التقييد من الوقت

وهو ان يقول لله علي صوم يوم النحر او صلوة الظهر او صدقة هذا
المال او حج هذه السنة او اعتكاف هذا الشهر فيتعين الوقت
المذكور للمنذور بتعيين الناذر فيتعين يؤثر في حقه
وهو النفل حتى لا يقع عنه بل يقع عن المنذور
لا في حق الشارع وهو الواجب الآخر
فيقع عنه لا عن المنذور

وهو الواجب الآخر فلا يصرف
الى المنذور بل يقع عما نوى
يؤدي

القسم الرابع باعتبار التقييد من الوقت

وهو ان يقول لله علي صوم يوم النحر او صلوة الظهر او صدقة هذا
المال او حج هذه السنة او اعتكاف هذا الشهر فيتعين الوقت
المذكور للمنذور بتعيين الناذر فيتعين يؤثر في حقه
وهو النفل حتى لا يقع عنه بل يقع عن المنذور
لا في حق الشارع وهو الواجب الآخر
فيقع عنه لا عن المنذور

وهو الواجب الآخر فلا يصرف
الى المنذور بل يقع عما نوى
يؤدي

هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر
المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وظرف
لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه
ولا لنفس الوجوب لانها بالحث والنذر والموجب في الاداء وحكمه
وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما
وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا
لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم
تعينه وحكمه ايضا عدم الفواد الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكم
ايضا ان لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح
التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما
ذلك الوقت مشكل في الزيادة واما وقته هذا شروع في النوع السادس
المشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى
سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار
للصوم وتشبه الظرف من جهة انه اذا كان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته
الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني العمر فانه محمد يوسع مع الاثم
بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة واما ابو يوسف يضيق مع القول بالاداء
متى فعل فلا يكون كالصوم فشبه الاشكال وحكمه الصحة في العمر

وتو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية
وقالوا رده انه لما تضيق ولم يخرج التاخير كما قال ابو يوسف تعين آخر وقته
العام الاقل فكيف يكون اداء في العام الثاني وكما توسع وجاز التاخير
كما قال محمد تعين آخر وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحاكم
منا فيما اذا اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا
لانه الجبوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية فانه
بالتاخير اي حكم بانه من آخره عن العام الاقل حتى ابطل عدالته
اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال
بالاداء بعده اي واما اعترف بكون الحج اداء بعد العام الاقل اداء
نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الجبوة
الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم
بكون الحج اداء في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف حتى يجب قضاء الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الجبوة اليه مشكوكة قلنا
انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لانه جهة اصالة الصوم المستقل
ترجح بكون الجبوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم
اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة

الامر مطلق لا يوجب الفور

وفي هذا المقام العصيان اثنان العصيان
بالتاخير لا يسقط بالاداء بل يسقط الوجوب

فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة الصيانة وامّا ثانيا
فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال
صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو
مقيد بشرط السلامة وشك ان السلامة مستورة وقد بني الندب
والاباحة عليها ولنا ان الصحة في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض
بعض ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع
يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع عن فرضه
لان الحج لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون
سفيها والسفيه يحجر عن صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى
فيلغو الوصف ان يجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو
اصل النية وبه ان باطلاق النية يقع عن حجة الاسلام بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي
بدون النية اصلا لمغمى عليه اي حج من اغمي عليه يحرم عنه صحة مغمى عليه
الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر
بعض ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيتهم
قلنا في جواب الوصف ان وصف العبادة عندك كالاصل في كونه كل منهما
عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذا لا نية في الوصف لان النية
الاولى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض

اعلم انه يحتمل ان يكون قوله ان ترك الحج الخ من كلام المصنف ويحتمل
انه من كلام الشيخ ابي منصور وهو الظاهر لانه لا يناسب ان يقول
المصنف ذكر الشيخ ابو منصور الخ لانه يوهم ان ما ذكره المصنف
ليس من كلام الشيخ ابي منصور وليس كذلك لانه ذكر ان ما ذكره
المصنف هو ما ذكره الشيخ ابو منصور وهو ظاهر فافهم
الاصالة لا يبطل بعد وقوع الفعل المتقل
حتى يتحج بما يذكر يتحجا يؤدي الى الحجوة الى العام القابل ما يكون
رجح الطرفية نظرا الى ظاهر الحال لانه تنفي جهة العبادية قطعا
فجوزه اي التأخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت حال من الاسلام و
شمل الائمة بسعة التأخير عند محمد في السنة الاولى لكن جواز التأخير
مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى
يأثم وقيل ان لم يمت المكلف بعد الظن به ان يكون قال الشيخ ابو الفضل
في اثناء الاسرار قال محمد وان في الحج موسعا يجوز فيه التأخير
الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات
قبل ان يحج فان كان فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات
يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا
عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب
وقال صاحب الكشف اذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة العبادية
اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والعبادية
فجاز ان يكون

لصحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى
الاسحن التي ادعاها الشافعي حيث قال في الكلام قال الله في لما عظم
امر الحج اسحنا فيه الحج عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة
لانه ان اراد بالاسحن معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى يبالغ
في انكاره فقال من اسحن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه
حتى نتكلم عليه ثم اذ قد ذكرنا من الوجوب. هو الوجوب الصواب. والوجوب
المشهور المذكور في الكتب بان الحج ينافي العبادة لانه ينافي
شرطها وهو القصد والاختيار قيدنا فيها بالضرورة ضعيف
لان الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد
بمنافاة الحج للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود
الحج بالنظر اليه حتى ينافيه وان اراد منافاته لوصف العبادة
اعني النفل سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي الاطلاق
دلالة التعيين جواب عن قوله ويؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه
باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى
في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك الشاقة للنفل
وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض
الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لانه وقوعه عن رمضان

لتعينه في

لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا لاداء الاداء معنى في المؤدى والكلام
فيه والالزام غير مقصود جواب عن قوله وبدونها الخ يعني انا لا نسلم
ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل شيء بما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بالامر
دلالة فان عقد الرفقة انما يقع ليعين بعضهم بعضا عند العجز.
فلما عاقدهم عقد الرفقة استعانة بهم في كل ما يعجز. واذنا لهم بذلك
والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام
بنيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار
كاف في شرط العبادة كالوضوء غيره واما مورد به ما فرغ عن الامر
وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مبحث
المطلق والمقيد وهو نوعان الاداء لا نزاع في اطلاق الاداء
والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقت وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساده
الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
وعندنا هما قد اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر
في تعريف التقييد بالوقت حيث قيل وهو الاداء تسليم عين الواجب

بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على
التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة
وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يتم بدون وجوب الاداء بل النص الدال
على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او
ما هو بمعناه نحو وتله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو
الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم
والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه
والمراد بتسليمه اجادته والاتيان به كما ان العبادة حق الله تع والعبد
يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
وكم يقصد عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح بما عرف
ان المذهب هو ان المندوب ليس بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل
في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل
وهما موجب الامر وقوله ثم زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض
في وقته وغير واجب كالنفل فانما على طريق الحكاية فمن ان يكون
مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى
نفلا بل يلزم واجبا ومامورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك

والنوع الثاني

والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر بعد فوت
فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة واصحاب العذر قال في الميزان ليس
من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه القضاء ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات غير الوقت في حقه مع ادراك وقت
القضاء وانتفاء الحرج عنه ومن عنده ان من عند المسلم قيده احترازا
عن صرف ابراهيم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يلزمه قضاء وان كان المسلم
مثلا للواجب لانه ليس من عنده ومن وجب عليه ومقدورا له ويستعمل
كل منهما من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين
كما عرف وشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقولهم فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم وقوعه بعد وقت اداء ظهر الامس واما في اللغة
فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لا بانية معنا
الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لا بانية عن شدة
الرعاية والاقتضاء في الخروج عما يلزمه وذلك تسليم العين لا المثل
ويجب القضاء بمثل معقول قيده به لان القضاء بمثل غير معقول
يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في

فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو
سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل
في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لانه النزاع في ان القضاء
بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت
ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر خرج صومها
عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قولها صاحب الغنية
الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة
والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعد
جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان
وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة
فالوجه في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني
انه الغاية عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لانه القضاء
يعتمد الماثلة فاذا فات شرط الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص
الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يلزم قضاء بل واجبا مبتدأ
اجيب بانه يسمى قضاء لكونه مستندا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببيته تارة التفويت باختيار

وتارة

الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب
والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النقصان فيما بقضاء
الصوم والصلوة المكتوبتين النظير من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة
وجب بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات
ايضا في رواية فلا عبرة بما على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في
التخريج واعترض بانه ماذكر ثم اعتراف بكلام الخصم فانه وجوب قضاء
الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لانم ان النص لا يجب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر
والقياس مظهر لا مثبت فيلزم بقاء وجوب المنذور بالنص الوارد
في بقاء وجوب المكتوب ويلزم الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم كما
ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني
ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب
للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود

بالاعتكاف

بالاعتكاف لا فرض مبتدأ اذ الندر الاعتكاف في رمضان متعلق
بالضمير الراجع الى الاعتكاف فصامه ان رمضان بدونه الاعتكاف حتى
لو نذر كهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء
الاتصال بصوم الشهر حكما مر رجح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة
لعدم خبر وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب متقطعا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاكتفاء بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف يجب ان لا يمكن
دركه الا بوقت يستوفي الجهة والحرمة ولم يبق قضاء الصوم
حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال
وهو معقول ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لانه سقوط يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوفي الجهة والحرمة
مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا انما هو
لعود شرط الكمال الاصلي لا لوجوبه اي القضاء بآخر اي بسبب آخر
غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه

لانه لما فوته فقد التزمه ما دينا
فالتفويت سبب لوجوب
القضاء بمنزلة نقض
المقصود عندهم

الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء اما الاول فلانه ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل
غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر
وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بينا كلا منها بامثلتها
حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا جميع الاوصاف
المشروعة واجبا كان او سنة مؤكدة قيل التحقيق ان كل
اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة
بالجماعة بعد صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة
قصور كالاداء الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى
وقوله وردّ عين المغصوب مثال له من حقوق العباد كذا
حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من
حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يجتمع

تلك الاوصاف

تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار
ترك الجماعة وردّه اي المغصوب مشغولا بجنايته يشبه بها رقبته
او طرفه فانه اداء لورود على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على
الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل
الثاني الا حوق وهو الذي ادرك اقل الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء
لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله واتمام يعكس لانه كونه اداء
باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصف حتى لا يتغير فرضه
بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشتري بعد الافتراق فانه اذا اقبضه عبد الغير ثم اشتراه
كان تسليم اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له
قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة
الفعل تفريع على كونه اداء وفعله وبعتقه ان ذلك العبد المشتري قبل التسليم
هو الرجل المشتري لها اي امرأته المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لما عتق والقضاء اما قضاء محض بمعقول اي
بمثل يعقل فيه المماثلة كاملا بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم

القضاء بالصوم هذا مثال من حقوق الله تع وأشار الى المال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اى اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بأن يلزم البدل مثلا معنى لا صورة كضمان المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بأن يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله وكل بمثل حقوق الله تع لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الثابت الاول بالكمل وهذا القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يضاف اليه الا عند العجز عنه الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول يعني انه لا يدرك بعقولنا لان يلزم مما يرده المعقول اذ العقل حجة شرعية كالشرع بل اقوى ولا يجوز النقض بين حج الله تع كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع

والمال

والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال وضمان المتقوم بالمال فانه ثابت بقولهم وديته مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة لا صورة فظاهر ولا معنى فلان الآدمي مالك متدين وهو سمة القدرة والمال مملوك متدنس وهو سمة العجز ولا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بناء غير المعقولية اما الاول فلان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والمضمون في هذه الصورة عين اوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فلان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة والمتلف ليس مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفائها بينه وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم ما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم الهرم او وجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالته فيلزم على صومه الثابت بنص غير معقول اجابة عنه بقوله والامر بها اى الفدية

55

يعني انما قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة احتياطاً كما قلنا بمشروعية التصدق بالعين او القيمة في الاضحية
لانها عبادة مالية والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لشهوة النفس بترك المحبوب الا اذا تعذر التصدق
بالعين في ايام النحر بنقل الى اراقة الدم لانه اسقط في ايام النحر اضياف الله تع ومن عادة الكرام اذ يلتمس اضيافتهم باطيب ما عندهم
ومال الصدقة لا زاكية او ساقط في الذنوب والآثام يصير بمنزلة الماء المستعمل كما اشير اليه بقوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
فلا يليق بالكريم المطلق والغني على الحقيقة
ان يضيف عباده بما هو خبيث فنقل
القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل
فيها من الخبث الى الدماء ويبقى اللحوم طيبة
ويصير ضيافة الله تع باطيب الطعام و
تتحقق معنى الضيافة يصير الغني والفقير سواء
لكن يحتمل ان يلتزم التضحية والاراقة اصلا فحينئذ
اعتبار معنى التصدق في الوقت لا نعمل
بالتعليل المنقوض ولا نقول بجواز التصدق
بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وهو قوله عليه السلام من وجد سعة
ولم يضح فلا يقربن مصلانا وبعد الوقت
نعمل بالاصل ونأمر بالتصدق
احتياطاً في باب العبادة و
اخذاً بالمتيقن للاجتناب عن الرأي في موضع الحاجة
الى النص ولا عملاً بالقياس فيما لا يعقل
معناه

في الصلوة او صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم
وهو قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل
ان يكون معللاً بالعجز تعليلاً يصح معه القياس فان معناه
لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل انه لا يلزم
معللاً به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشقة وان كان شرعاً
بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يلزم متعدية
معها القياس كما تقرر في موضعه فاعرفه بالفدية نظراً الى الاحتمال الاول
احتياطاً في باب العبادة لا عملاً بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم
حتى قال محمد رح الزيادة على ثلاثين يجزيه ان شاء الله ولو كانا بناء بالقياس
لما احتيج الى التعليق كما لا يخفى فثبت ان التصدق الى
ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين
اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت
او لم يضحها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه

بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة
يحتمل ان يجوز اصلاً لان شكر كل نعمة انما هو في جنسه وهذه عبادة
مالية فينبغي ان يلزم شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة
تطييباً للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل
ان يلزم الاراقة اصلاً فمع غير اعتبار معنى الصدقة فحينئذ لم نعمل
بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطاً
في باب العبادة لابتناء على انه مثل لها وخلف عنها وهذا لم ينقل
الحكم الى التضحية في العام الغابر كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم
بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك والتبديل

اليه اي الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس
كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء
قلنا انما يلزم اداء اذا وجب ابتداء لا خلفاً عن اصل فان تعذر
الفدية لم تجب خلفاً عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق
لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره
بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق للعجز عنه
على سبيل الخلافة تيسيراً للامر عليه بدليل تسميته ذلك فدية فانها
اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه منه مشقة ومكروه قال الله تعالى

وفديناه بذبح عظيم فقالوا لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك
اذا كان الغرض بالتكليف بالمكلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة
على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق او دلالة كما في اخذ المال
بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة النص ورد
في الخطاء وذلك ان شبهة البدلية في الخطاء لا للبدلية تلك لصيانة الدم
عن الهدر لكونه عظيم الخطر منتهى على القاتل لسلامة نفسه وقد قتل
نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وهو قاتل معذور
وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما
في الصور المذكورة فان الخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص
بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان القصاص
على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة
ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين
متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض
الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير مخزن لان الاحراز هو الادخار

لوقت الحاجة

وقد يجيء الحبة بمعنى

ولا ادخار بلا بقاء وغير المخزون ليس بمتقوم كالصيد
والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تضمن مثلا للمال المتقوم
فلا تقضى الا بنص او دلالته وليس فليس وقد قرعوا على هذا الاصل
قرعا ذكر هنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث قرعه ابتداء
على قوله ما لا يعقل لم مثل لا يقضى الا بنص فعلا يضمن قاتل الفاسق
لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل مالا مثلا له وانما قيد بولي القتيل لان بضمن لولي
القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد
في الركوع فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فكبر قائما
قبل ان يرفع الامام رأسه من الركوع ويشتغل بتكبيرات العيد ويعتبر ذلك قضاء يشبه
الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لانه مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك
واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امرأة على عبد
غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء
حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء اما في القيمة

وهو ان لا يضمن المنافع بالمال المتقوم

وانما قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف بين المشايخ

وانما قيد بالمتقوم لان الحر ليس بمال اصلا وانما يثبت له يد استحفاظ على ما عرف في موضعه

وانما قيد بالعين لان المنفعة وان كانت مالا متقوما لكنها غير مخزونة لا تبقى وقتين والعقد في الاجارة لوقت الحاجة والادخار يدل على البقاء وقتين فصار العين بالعقد كالمعدوم

لوقت الحاجة

من جهة الاصالة بناءً على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه
ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلاً يرجع اليه ويعتبر مقدماً
على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له ان للمأمور به من الحسن لا
بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او معافاً للغرض كالعدل او ملايماً للطبع
كالحلاوة فانه ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق
بل بمعنى كونه ان المأمور به مستحق المدح عاجلاً في الدنيا ومستحق
الثواب آجلاً في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى
المدح والثواب فانه هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو الحسن
بهذا المعنى موجب الامر اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه
حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه
وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا من الحنفية من وافقهم اى
الاشاعرة في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اى الامر
بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على
عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه
يقتضي المأمور به شرعاً وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح
على الله تعالى عنه علواً كبيراً ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين
للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداءً فانه ربما يظهر ان الحسن

مقتضى العقل

اى الحسن في المأمور به من قضايا الشرع كما ان موجبية الكفر والفسق
صفة الامر والحكم بحقية في الحسن بحقية في القبح ايضا الا ترى ان
اداء الصلاة مأمور به بوجوب حتى اذا خالف
امر السلطان ولم يأت بها حكم بكفره وفسقه
بعبر الا قضاء عليه واجبا وكان اداؤه بعد الوقت
اداء يطلق عليه ان المأمور به حسناً اذ لا يطلق بالحكم عليه بالحسن
الا بعد ثبوت الامر به والحكم بوجوبه

مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العبادات وفي وجوب صوم آخر رمضان بالشك ونحو ذلك و
منا من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لانه لا ايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل الفائت صاحب الميزان مدلوله الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اى فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اى الحسن اثر الامر كما
ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غير المفهوم كاكثر الاحكام
الشرعية وادلة كل في المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اى سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة
الآمر فانه حكيم لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان واعلم انه افادة ما ذكرها وما ترك من الاداة على المختار حسن
المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عنه كشحا

الاشتغال بها كشح المعالج والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي
الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرفه ان الحسن

مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العبادات وفي وجوب صوم آخر رمضان بالشك ونحو ذلك و
منا من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لانه لا ايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل الفائت صاحب الميزان مدلوله الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اى فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه اى الحسن اثر الامر كما
ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غير المفهوم كاكثر الاحكام
الشرعية وادلة كل في المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اى سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة
الآمر فانه حكيم لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان واعلم انه افادة ما ذكرها وما ترك من الاداة على المختار حسن
المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عنه كشحا

الاشتغال بها كشح المعالج والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي
الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرفه ان الحسن

في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرف وكذا قوله بالكسب
لحسن الصدق النافع ويقبح الكذب الضار ويعرف في بعض آخر بعده
اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون
في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لانه الكلام في حسن المأمور به
وقد علم حكم القبح منه وانما اقامه فسيأتي في مباحث النهي ان شاء الله
فالمأمور به اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به
اما حسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته
سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن مبتنى
غيره فظهر ان المراد بالحسن في قولهم الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن
لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف ان تكتبه صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه
شبهة الحسن لغيره فانه لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف
وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قولهم في الكلام انه لا يقبل
سقوط هذا الوصف بعفو وصفح الحسن فائدته بان الاولى
رفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه
سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف
مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة
ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعالا

لا اختيار

لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان
وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست شدن طوعي
كوي دانشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة
اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم
في البعض يلزم كفره باعتبار جحوده بالقلب واستكباره عن اظهار الاذعان
ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المكره
ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام
على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله اسقوط التكليف كالاقرار
بالكلمة فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي
ليس للكلمة معدنية وقيام السيف بدل على تبدله لكن ترك متمكنه
من غير عذر بدل على فواته فلا يكون مؤمنا وتوعد الله تعالى لا المصدق
الغير المتمكن وهو كان نادرا ولا المتمكن عند الاخبار على الاقرار
والانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام
مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد
والصلوة فانها تسقط بعذر الجنونة والاغماء والحيض والنفاس
وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق فمر وجربين

فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة ترتبط تعظيم الله تعالى
آمين

59

اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة ادنى فى الاقرار اذ ليست
ركنا مثله لا حقيقة وهو ظ ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عبدا كالاقرار
حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وستره الآن كمال
الايمان فى الاتى بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع فى روحه وجسده
فتعين لذلك فعل الله لانه الموضوع للبيان وكذا جعل رئيس الشكر
الحمد لاعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الآتى بقوله وتسقط اى
الصلوة بالعذار كما سبق وتسقط هعنا الاقرار بعذر واحد
وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة لانه لا حكما كالصوم
فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع لها عما
هو مملوكة مع الخصوص المبيحة لها وانما حسن بواسطة حسن قهر النفس
الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان
والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لانه فيها اضاعة
المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه
والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
عن ان تكون حسنة لعينها لانه النفس وانه كانت بحسب الفطرة محلا

للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى للحسن
قهرها اذ لا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة
الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة
وزيارة البيت عند رجحة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة
والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
وهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره
بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دونه الشهوة
والحاجة وشرف الحكم لانه الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل
لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج
قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل وحكمة ان حكم الحسن لحسن
فى نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض
ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احترازا عن
الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير
ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالسقوط انما هو ما ثبت فى الذمة

بالكتب يصح قوله او عروض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء
بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض
الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب بتوجه
عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت
او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت
واما حسن الحسن في غيره فاما ان يثبت ذلك الغير بنفس الامر به
من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس حسن لذاته لانه تخريب
البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدوه الميت عبث وعلى الكافر
قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا القسم في الحسن
الحسن في غيره شبيه بالقسم الاول الحسن في نفسه وجه الشبه انه
مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء
كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج وانما علاء حسن لمعنى
في نفسه فيما يتحد به بنوع شبهما به وكذلك الحال في صلوة الجنازة

فان قيل

فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لا جهة
ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة او
لانا نادي ذلك الغير بها انفس المأمور به يحتاج الى فعل آخر كالوضوء
فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء
الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود
بعد حصول كل واحد منهما وحكم الحسن لغيره وجوبه بوجوب
الغير الذي هو الواسطة وسقوطه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين
ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي والامر المطلق
عن قرينة يدل على الحسن لغيره او لنفسه يقتضي الضرب الاول وهو
ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لغيره لا قتضاء
الكمال اي بكمال الامر وهو المطلق الكمال اي كمال حسن المأمور به ثم التكليف
اعلم ان ما لا يطاق على ثلاثة مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم
وقوعه او لاراءته ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز
فان من مات على كفره يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته

كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف بهما والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات
ناطقة بها وامر تبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا للقدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او اعادة كالصعود الى السماء وهذا هو
محل النزاع وهذا قيل ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به
لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور
مطلقا او اعادة محال امّا عقلا فلانّ طلب حصول المحال لا يليق
من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز
ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بمقتضى الاختيار وامّا نقلا فلقوله تع لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك
وكل ما اخبر الله بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لامكن كذبه
وامكان المحال محال فظهر انه ليس بدليل على عدم الوقوع
فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له اى للمأمور من قدرة
لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة
الاسباب والآلات المقدرة بقدرة بها يتمكن المأمور من اداء ما لزمه
وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا
فقط كثير

فقط كثير وامّا بهما فغالب وهي امر القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب
الاداء لا الاداء نفسه لوجوده ا ر الاداء قبلها اى قبل القدرة
المفسرة بحيّ الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء
لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب بانه اى الوجوب نفسه جبري
غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى
الحرج ولا قدرة ثمّ قال قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم
للقدرة فكيف ينفك عنه لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم
فمن استلزام التكليف للقدرة انّ الله لم لا يأمر العبد الا بما يستطيعه
عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا
بل حالة الفعل وهي القدرة بوجه ما الذي ذكر من قدرة يتمكن بها
من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى
مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اى هذا النوع
شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا
لنفسه او لغيره ولذا اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم تكرر
الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدثت فيه الاهلية فان الاداء
فيه ممتنع فلو وجب لادّى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه
انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت

فقط كثير

وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك متصور بوقوع الشروع
في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم
بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن
لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما
لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب
اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم ومن حلف على امر ليفعلن شيئا
او ليحلفن غدا او ليقضين دينه فمات قبل الفعل او القضاء
كاف ولجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة
بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان
القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر بل هو مبني
على نفس الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء
والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جزء كما سبق فيكون
صالحا للثاني ايضا ضعيف خبر الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء من جملة اسباب الوجوب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة
واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فليتأمل والنوع الثاني اقصاه اي اعلى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع

الميسرة

الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط الحض وهو القدرة
الممكنة اشترط لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلا ولذا اشترط
في اكثر الواجبات امالية لكون اداءها اشق على النفس عند العامة
بقاؤه ابقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الزمنة لئلا ينقلب
اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الركوة فيما اذا
اخر اداؤها خمس سنين ثم هلك امال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا
لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم
ثبوت احد اليسرين وهو الفناء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان
حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجب على الاول
بالتزام الفعل في صورة هلاك امال ولا محذور في ذلك لانه ما وجب
بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدلا بل امال حقه ملكا وبدلا فانما حق الفقير
في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب امال الخيار في اختيار محل
الاداء فلعله حبس هذا المال ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان
منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الدار حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني باقة معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك

لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد ان نفس
اليسر يصير عسراً فانه محال عقلاً وانما يصير اليسير عسيراً او بالعكس
دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطاً لبقاء الواجب اذ المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء
والاقتدار عليه يستغنى عن بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها و
توهمها وذلك لانه القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحدانه
كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف اليسيرة فانها
شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر
فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى معنى العلية
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدونه اليسر
فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر
يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر ولذا ان لزمك الاستغناء قيل القائل في ايام
ومن تبعه لم يشترط بقاء القدرة للقضاء بدليل انه في النفل الاخير من العمر
يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيام والحج وغيرها وظاهر

انه ليس بقادر

انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق
لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف
للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يسقط
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال التام فان كل واحد منها
لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب
بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء لانه النصاب لما لم يغير الواجب في العشر
الى اليسر لانه ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء واحد من الاربعين
سواء في اليسر لم يعتد في القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية
كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق
غالباً الا بالغنى الشرعي فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال
بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها

وهو اداة الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه فكما يشترط فيه
نفس القدرة واذا كان مطلوباً لغيره فكما يشترط
فيه توهمها فكذلك القضاء اذا كان الفعل فيه
مقصوداً يشترط فيه نفس القدرة واذا لم يكن
الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه توهمها ايضاً
ففي النفل الاخير انما يبقى وجوب قضاء الصلوة المتكررة
والصيام المتعددة بناء على توهم امتداد الوقت
ليظهر اثره في حق المؤخذة كما ان وجوب الاداء
يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم امتداده
ليظهر اثره في القضاء

واوجبت قليلاً من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن
تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله بغير
بناء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه
وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن
من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديراً لان التقصير
من جهته فكانه عشر على نفسه كالمستهلك في الزكوة بخلاف العشر
فانه انما يجب بالخارج تحقيقاً وانما كان كذلك لان الواجب في الخارج
غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقاً
بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء
من الخارج بدون الخارج ومن قوله بخلاف الخ وصدقة الفطر فان كلا منها
لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقاء اما الخ فلانه وجب
بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان الغالب التمكن بهما زيد دون
الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيراً لكنه ليس بغالب فلم يعتبر
توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامداد في وقت الصلوة
مع ان هذا اوجب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكليف ولا خلف
حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها
تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية واذا لم يتم حتى لو هلك

من ثياب

من ثياب البذلة ما يفضل عنها او هلك نصاباً ليلة الفطر بلزمه
صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للتيسر بل ليصير الخاطب به غنياً
فيكون اهلاً للاغناء بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر
بالغناء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امراً له الا بدليل يختلف
في ان الامر للمكلف ان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة
هل هو امر لذلك الغير بنفسه ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار
لقوله عم مروهم بالصلوة لسبع والا كان قوله مر عبدك ان يتجر
في ماله تعدياً ومناقضاً لقوله للعبد لا تتجر وليس كذلك فان الامر بالشيء
انما يقتضي لزوم ما وضع له الامر لا غير وليس كذلك لاختلافهما
بالذاتية والوسطة قلنا الوسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض
وقيل امر ان فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك
وبيره بقلنا ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الحالي عن الدليل
واتيانه اما مأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف
في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء
بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الممتثل به اذ لا معنى لانكاره
ام لا والمختار انه يوجبه اما اولاً فلان الامر ان بقي متعلقاً بعين
المأتي به كان تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به

طلب

خ ونوقض في انتهاء طهارة

لانه يوجد الوجوب

لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال الذي بسببه كان واجباً فلم يعد وجوبه على صفة توجب الاداء

وبالمفروض خلافه واما ثانيا فلان النهي يقتضي الحسن وما ذكر الا بالصحة اكثر عليه

واما ثالثا فلانه لو لم يتقصص عن عهدة بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا

فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل هو بسبب

بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة

في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة

بحكم القياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما بيناه وفي

المسألتين قرينة على ان النهي للمجاورة فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو

ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب

ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما

ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا

سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه

يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة

وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا

لكنه بتنا والمكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس

فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث

فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفس الصلوة

والكراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة

ولا امر بحسبه

بخلاف ما اذا اصابه
عجاسة يوجب تطهيره
ولا تنافي القطع بعدم
الجواز فتدبر

ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفل الطواف والكراهة فيه وانما هي

لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويزول الجواز

اي المأمور به بنسخ وجوبه كان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه

وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي

يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز كان

انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وكما يدل على جواز صوم عاشوراء

مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل

لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد

من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم

وارادة وجوده اي المأمور به ليست شرطا لصحة الامر لما خلاف في ان

طلب الآمر امتثال المأمور به بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في

ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان

تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاك

عن الامر اذ بعض المأمورين بالاتيان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة

لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر العام من امر الله تعالى وامر غيره

لكنا لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع

لزمنا القول بانه الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر
يستلزمها لزم الالتزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى والكافر بالالتزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد
في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالالتزام ويقع الكفار بالايمان
بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بالاخلاق باحكام
المعاملات لان المطلوب بها مصالح دنيوية وكذلك بهم اليقين وانهم آثروا
الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما رجع الى
المعاملات ويؤمرون ايضا بالاخلاق باحكام العقوبات فالحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن سببها بها
وهم بها اليقين من المؤمنين واعتقاده اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق
باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد
لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف
في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون
به وهو مذهب الشافعي وكثير عامة مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط منها في العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء

حال الكفر

حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول
الاسلام فعلة ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق
وهم مكلفون باداء بالاتفاق وهو الصحيح لما ذهب اليه العراقيون
لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل له لانه الجنة والكافر اهلا للاداء لم يكن مخاطبا
به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه باداء يصير اهلا لما وعد
الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه امر فلان الخاص النهي وهو
لفظ طلب به الكف اي فرجع انه كف وامتناع عن الفعل لا فرجع انه
مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف جزء ما خرج به
الصيغ المستعملة للكراهة فانه المكروه ليس بنهي عنه حقيقة لانه موجب
النهي وجوب الانتهاء كقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب
كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة

استراكاً لفظياً او معنوياً كالخلاف ان بوء في الامر بوضعه حال
من ضمير به اى ملتبساً ذلك اللفظ بوضعه له او لطلب الكف تخرج به اللفظ الموضوع
للاخبار عن طلب الكف استعلاء تخرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي
وصعاً النهي يوجب دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلاً لا يصدر منك ضرب
والنكرة في سياق النفي تعم الا لدليل يدل على انتفاء الدوام كتعلقه بكل
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد ينفك الدوام عنه
في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه
لاوقات الحيض والكلام في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقص
كالجهل او مخالفاً للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة
كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه امر المنهي عنه
متعلق الذم عاجلاً في الدنيا ومتعلق العقاب آجلاً في العقبى اى
كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله الذم والعقاب فان هذا هو
محل الخلاف مكابرون في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على ما يوجب اشارة الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى انه يلزم قبحاً فنهي عنه لان النهي يوجب القبح
كما هو رأي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضاً فلا حاجة
الى اعادتها بعد ما عرفت فهو اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح

اما العينة

اما العينة اى عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به
انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل و
ان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان نكارة ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه
عن الفائدة وضعاً اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ
لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر فان قبح كفران النعمة
مركوز في العقول او لعينه شرعاً لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع اما المتقوم حال العقد ليحصل
الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اى حكم القبيح لعينه وضعاً كان او شرعاً
البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه لا اصله كما سيأتي
واما ذلك القبح لغيره اى غير المنهي عنه حال كونه ذلك الغير وصفاً لازماً
للمنهي عنه لا ينعقد انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق
على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع و
ليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي بخلاف المبيع فانه مقصود اصلي
الصناع كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق

احمد الكردي

بخلاف الفساد فانه عبارة
عن عدم المشروعية بوصفه

68

فان الفعل الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصفه وهو
الاعراض عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه
بتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت
النداء اشتغال عن السعي الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق
على السفر كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى
الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه
الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين
وبالعكس والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره
عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم
مطلوب كالكتابة والعبث والتعاطي والزنا يقتضي الاول يعني القبح
لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل للاطلاقه وانتفاء المانع
وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز في العقول
وورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع ففي
الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه
كالاقوال يعني القبح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه
وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبح لغيره وهو تضييع النسب

اذا طلق رجل امرأته ثلاث طلاق فزنا امرأة هل يقوم مقام المحلل ام لا لا يقوم ولا يجوز ان ينكحها زوج الاول حتى ينكح ويدخل

ويجامع معاشرى اذا زنا رجل وقت الحايض يجب الرجم على الرجل او الحد

واذا نكح رجل امرأة موطوع وقت الحايض فطلق فهذا الوقت يجب مهر بالاتفاق

واسراف اما لا تجاوز عطف على الوصف اى لا يكون المنهي عنه في
صورة كون الغير هو المجاور كالاقوال حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه
حكم شرعي كوطئ الحايض فان الدليل دل على ان النهي عنه قربانها للمجاور
وهو الاذى والذي يثبت به الحل للزوج الاقوال والنسب وتكميل
المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق
عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في شرع لحكم مطلوب
كالصلوة والبيع يقتضي اقول الثاني يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه
باصله وان فسد بوصفه لانه كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي
على اصله كما سيأتي ان شاء الله تعالى قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية
خال عن القرينة
يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لانتفاء الكمال اى
كمال المنهي فانه المطلق منصرف الى الكامل الكمال اى كمال القبح وهو الذي لعينه
كما في الامر اى كالاقتضاء الكائن في الامر فانه مطلقه ايضا يقتضي الحسن
الكامل كما سبق والتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون
المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كما المقتضى يعني القبح
ههنا اى في المنهي يبطل المقتضى وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله
بل يكون نسخا بخلافه اى بخلاف كمال المقتضى ثم ان في الامر حيث لا يبطله
كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود

وكل اذا جامع وقت الحايض بالنكاح يقوم مقام الحل

اشارة بلفظ الاقتصار الى ان القبح
لازم متقدم بحيث انه يلزم قبيحا
فينهى الله عنه لان المنهي يوجب قبحه كما هو
رأى الاشعري

فان قلت لو كان مشروعا باصله قبيحا بوصفه
لما استحق نقض الاصل رعاية الوصف
قلت قبح الوصف يقتضي فساد البيع مثلا
وحرمته والاصل اباحته والحرام
راجح على البيع

بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف
النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى
النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمة والعبرة
بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من
الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الكافر عن الطيران فانما يعد
لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل
للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا
فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل
ان يمنع ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فلم
لم لا يفيد جواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان
السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه
ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا اريد بوجوب التصور وجوبه وقت

انتهاء

انتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب
تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا
في الجواب عن الدليل ان جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ
المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف و
في المشروع يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق في الفاسدين و
الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة و
النهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي
ما تفيده القرينة فتفصل المفاد بقوله فقيما اي فيقتضي النهي في
صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه اي عين المنهي عنه البطلان
منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف بيع الملامسين وهي ما في اصلاب
الآباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المالية المتقومة حال العقد لتحصل الفائدة واما
في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لعدم المحل
كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها
القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوبا ايضا على المفعولية
في المجاوز ان فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له

كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها
للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز
بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين
فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة
وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فامتنع ان يكون
مأمورا فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بانه المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه
وانما تفسد كل صلوة بترك الفساد في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني
بل من حيث اتصافه بالتعدي وهذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين
بتعين مكاني بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او
الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه
في السببية وكذا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين
ويقتضي النهي في الصورة المذكورة التي تدل القرينة على ان القبح لغيره
والسببية

الفساد في

الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما غير شرط
لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاتي فان الاصل
في المنهي عنه لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع
وقت النداء واما اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة
وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما
اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارج
واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون
صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل
الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف
يقتضي الفساد لا البطلان بيع الغائب بوصف فضل خال عن العوض
اشترط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان
المبادلة

بين الزائد والناقص عدوا في قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف أو يقال
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاختل المبادلة جاعل لا وصفها وهو كونها تامة
ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد
الجانبين ويفسد البيع بالشرط كما ذكروا فان الشرط افراز زائد على اصل
البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات
الثلث والاجابة في حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة
مسحسنة وفي حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والاصل في الصوم هو الاول
لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام

مشروعا

بين شرطا لا يقتضيه العقد وكل واحد منهما فاسد بين
نفع فيه احد المتعاقدين وهو المعقود عليه وبه الخصام
عن بيع وشرط والنهي يوجب الفساد في المنهي عنه
صحيحا منتفيا لملك من بصفة الف درهم
قائما طرأ زائد على البيع لا نم له كون منفردا في
نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام

مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
اذ الفساد فيما يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية
وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا لان ساقط
ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق وقد
ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم
بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اي بالصوم فيها لانفصاله
المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم
وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر
الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات
المنهية ناقصة ايضا لكنها دون الصوم اذ الصوم مرتبة في النقصان
في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معتادا له وجودا
ومذكورا في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه
ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان
الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد

واثر هذا الوفاء اذا يظهر في النفل حتى لو صام ثم افسد
في الاداء وقع الخروج عليه بجنايته اتمامها ولو افسد بجناية فضاء وجب
بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهية لا يجب القضاء
وان رفضه لان الواجب القضاء

انما ضرب ابيه او شتمه فلا جهة فيه
بغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا و
تحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول والقول
امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع
ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين
وهذا كما جوز بيع السمن النجس الذي بالماء
فيه فارة لامكان ابراد البيع على السمن دون النجاسة
ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما

على ان صوم
ايام حيض

فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظراً الى جهة دنوها فالصوم
في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى
بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة
في تلك الاوقات لا تصح لها الامر للقضاء نظراً الى جهة نقصانها في نفسها
والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها
فوق ما امر الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان
لان النقصان الناشئ من الحكم يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان
الناشئ من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات
المنهية فتضمن تلك الصلوة بالامر بالشروع في المغصوبة وتصح ايضا
لها الامر للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعاً الى نفس
المأمور به اصلاً او وصفاً واما ما لم يدخل تحت الامر فقوله
لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر
بالدلائل القاطعة فنقصان يمنع القضاء بخلاف النهي فيها فانه
لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصان فنقصان
لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملاً لا يؤدى ناقصاً
لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلاً ووصفاً

تنبيه شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلاً

منهما هل الحكم

منهما هل حكم في الضد أم لا بالتذنيب وهو جعل الشيء ذنابة
لشيء آخر لكونه تتميماً له ومتعلقاً به وان اوردوه القوم بطريق
اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلاً من الامر بالشيء والنهي عنه
هل هما حكم في ضده اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الالتزام
من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده اي
ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود بالامر سواء كان له
ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالتفاق
واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم
ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالامر
للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا
اي وان لم يفوته فالكراهة اي الملازم هو الكراهة دون الحرمة لان
الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك
حتى تستوي قائماً فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام
المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام
المأمور به في زمان بعينه حرم القعود فيه فكره الصلوة لو قعد
فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب والنهي عن الشيء يستلزم
وجوب ضده ان ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك الضد

المقصود به اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقيبه النكاح
بقتضى وجوب الكف عن التزوج لكن عدم الكف عن التزوج لا يفوت ترك
العزم والا اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى فيحتمل
ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بفوته للمقصود
بالنهى عن ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم رفعاى
ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يترك
للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى
هى ضده ليس بفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم
ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا
ليس بفوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون
القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنها ورود الخاص المطلق
اختلف فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والحق انهما قسمان منه
كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع فى جنسه بمعنى انه
جنسه من الحقيقة محتملة لخصوص كثيرة فخرج بقيد الاشعار اى ملتبسا
آخر ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص بعض افراده فخرج بقيد المقيد

ومنه

ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة
اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة
فى الرقبات المؤمنة وحكمها المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان لحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد
الآخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة
يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قولهم ولا يحمل الاول اى المطلق
على الثانى اى المقيد عند اختلاف الحكم الا فى صورة الالتزام وان اتحد
فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل
فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يعرف الاطلاق والتقييد
فى السبب ونحوه او فى الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب
الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا
بالاسلام فى الآخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة

فصيام ثلثة ايام وقرأة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لا منافاة
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى
قولهم ولا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاده اى لحكم الا اذا اتحد الحادثة
وكما ان الاطلاق والتقييد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة
ليست بمطلق الشافعي يحمل المطلق على المقيد في اتحاده اى في
صورة اتحاد الحكم مطلقا اى سواء اختلف الحادثة اولا وسواء
كانا في السبب او في الحكم لان المراد بالمطلق المقيد الذي هو المقيد اولى
من ان يكون غير المقيد الذي هو المطلق فلنا في جوابه ذلك ان الترجيح
بالمظنة عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة
مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع
مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لا نافع
عن مباحث الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به
عن المعين لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا
الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كالمطر

والخصب

واما العام فهو ما يتناول افرادا مستغرقة لما يصلح له في اللغة
احترز بالمستغرقة عن اسماء الاعداد فانها تتناول افرادا لا على سبيل الاستغراق
والحد ورد على طريق المسلمين لان الجمع المعرف عندهم للاستغراق
عليها مجاز متناول العام مسلوب لانه اراد بالمتناول الشمول
المعنى المسلم
وزيفوه فقال لانه اراد بالمتناول الشمول
غير موقف

والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الاماكنة والبلدان
يستغرق مسمياته خرج به العلم وسلم الجنس والتثنية والجمع المنكر
غير محصورة اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو العشرة
وخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطوى الحد على الحدود
حكم ايجاب الحكم فيما بيناه اختلف في حكم العام فمذهب عامة
فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الكرخي هو عبد الله
والجائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله
طناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي واتحاد عند
مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق
وعامة المتأخرين لاحتجاج اهل الزمان بالعمومات في احكام قطعية

كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل
لانها بعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى سورة البقرة
فنسخ بعمومها خصوص الاولى وان كان متقدما في نزوله وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم
الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والحرم راجح
ونقل ابي بكر رضي الله عنه عن الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
وهي قوله او ما ملكت ايمانهم فانها
سواء كان مختصا
بسبب او لا
بسبب الحادثة
بسبب الحادثة
بسبب الحادثة

وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يخفى فهم ذلك بالقرائن لكان فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر بل جاز ان يفهم بالقرائن فانه ان قليلين
لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد استعماله فلا يخصص
تفريعا على كون العام من جنس هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص
بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام و
مغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص
ابتداء بالقطعي واذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به
وبيان تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي التخصيص بمنزلة قصر العام على
بعض مناوله سواء كان بكلام مستقل او لا يحتمل لانه شايع في العام
بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري
عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص
وهو احتمال ينافي القطع الذي ادعيناه فيخص العام لكونه ظنيا
به او بالظني ابتداء لان التخصيص عنده تغيير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز
تراخيه مطلقا قلنا في جواب احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن الدليل
اي ليس مستندا اليه ولا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص
بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض ما يتناوله

في عام

في عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا
وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام تعارضا اي
يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لان العام
الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ فالمتأخر مخصص اي
الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا
من الحديث وبالنسخ اي الخاص العام في قدر ما بينا ولا اثر لتراخي
الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه الاول كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا الآية والثاني كقوله والذين يتوفون منكم الآية
وجعله مثل واولات الاحمال اجلهن الآية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه
فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا
لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص
منه البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة
وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع
يجب ان يكون معدوما وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع
يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان المراد الكلي من اول
العام ظاهرا غير داخل في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى

لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم

والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه

من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا

ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصص من الكتاب

والمقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في

مطلق التخصيص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فالمفهوم

من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا

دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن

بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا

بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص

وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي

يتسرع خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما

بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان

العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا

لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص

لا يلزم حكم

لا يلزم حكم عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص وينسخ الخاص

بعده بخلاف ما اذا تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ و

ان جهل جعل على المعارضة اي معارضة العام للخاص لا تراخي احدهما

عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيتثبت بينهما حكم المعارضة في

مقتضاهما حال الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا اي سواء تقدم

او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل

العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا

بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام بكلام احترازا عن العقل نحو

خالق كل شيء فانه مجرد العقل يخصص انه يكون منه ومنه تخصيص

الصبي والمجنون من خطاب الشرع وعن الحسي نحو اوتيت من كل

شيء فان قيل المدرك بالحسي هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له

غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا من تخصيص الحسي تخصيص

العقل بواسطة الحسي واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رأسا

فيقع على المتعارف وعن قرائن بعض الافراد اما بالنقصان نحو مملوكه كذا

حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب

فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي

بل وان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا

وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها
مخصصا بالتفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ
لا تخصيص قلت لا يتصور التراخي فيما سعى العرف حتى يحتاج الى
التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط
الاتصال في التخصيص مستقل احترازا عن الاستثناء والشرط والغاية
وبدل البعض فانه شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام
دليلا ظنيا بل يخرجه ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او
احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال
عبيده احرار الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية
الا ان يتبين المراد موصولا احترازا عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج بيان كان مجهولا يسقط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما
متناولا الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لا يستلزم
كون القياس ناسخا يكون ذكر العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا
فيخص تقريعا على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني
يفسر الظني وقد سبق انه هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما

اذا كان

اذا كان متناوله مجهولا بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول بعض
ان المخصص لشبه الاستثناء بحكم لانه الدفع وبيان عدم التدخل
تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ
بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل في الجرد بين الشبهتين ان يعتبر بهما ويعطى حظا من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند الامر
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالنسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين
فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم ويعتبر كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله
وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند الامر مع
صحة تعليله فاذا لم يدرك عليته فاحتمال التعليل بما وقع عليه هو الاصل
في النصوص واذا ادرك عليته فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم
وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا
يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب
زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا واما عدل عن تقرير القوم حيث

قالوا وان كان معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الحاصل
في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج
فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح
تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فيقع الدور وهو لا يبطل
اصل الحجية بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبهه الاستثناء لانه لا يمنع
عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان الخصوص
معلوما او مجهولا اعتبارا بالمتاخر فانه لما اشبه المتاخر بصيغته
اعتبر حاله فان المتاخر ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيلزم حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى
حجة معلوما كان الخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر
واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معتلا لانه كلام مستقل ولا يدري
كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم الخصوص
كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يبقى التعليل
اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه والا فاذا لم يعلم الخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول

والحاصل

والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه المتاخر فقط والثاني شبه
الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والمتاخر في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم وهو ان العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقبل
بعد التخصيص لشمل غير المستقل والمتاخر ايضا حقيقة مطلقا
لانه حقيقة في جنس التناول والباقي مجاز فمن جنس الاقتصار على ذكر الباقي
وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا
في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة انه على
صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء
على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتداء اذ اكثر مشترطي
الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند ائمتنا حيث
قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان
صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول المائة والالف و
اكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل في هذه الصيغة
واذا كانا حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا

قلنا ما وراء الخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض
بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل
لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح فرارا حقيقة فرجح التناول
مجازا فرجح الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون
حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار
وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا. الفاظ العموم اعلم ان الفاظ
العموم فمنها الاسم العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ و
مستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالناس والثلة
في العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور
ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اثنان
اما ان يتناول المجموع لكل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد
على الانفراد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط
والقوم والجن والانس والجمع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول
بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل
من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدلية بان يتعلق الحكم بكل واحد
بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

اسم للاثنين العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة اي للاحاد

اذا دخل رجال كثير فيعطى لكل واحد من الرجل درهم

هذا ما اختاره

هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان باضافة اولا
يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى. الجمع المعرف باللام او الاضافة نحو عبيدي احرار
فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فان المفهوم في الاطلاق
لا العهد الذهني ولا الباقي اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم في الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فانه للجمعية قرينة القصد الى الآحاد
دون نفس الحقيقة فرجح هو هو وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا
على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون
اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا ثوبا
او مشارا به نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا
فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بانه المستثنى منه في مثل هذه
الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء
وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد او ايام

هذا الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وتحتي دليل العموم
ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول
يقتضي الدخول لو لا المنع فلا بد في الصدر من الشمول وانه ليس في حصر
المستثنى كشمول العشرة للواحد وكذلك وجب استغراق المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل
العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو
من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى
في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد
وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا
بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل
في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم
اسم لجماعة الرجال خاصة فالفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤنث
الضمير العايد اليه كذلك منا وان يجمع الآحاد لا لكل واحد فحيث ان واحد
حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فلكذا فدخل جماعة
كان النفل مجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا
واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا
فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع فحيث هو هو غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء

مثل يطيق

كل انسان حيوان فيصح زيد حيوان
يشبع هذا الرغيف كل انسان فلا يصح
كل فرد من افراد الجمع

مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا
ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وتخصص كل واحد من الجمع وما في معناه
الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء
واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام
ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها اداناه فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا
ان في الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم فصيغة
الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان
وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس
كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والعصايا الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة في اللغوي فكيف في النبي عليه السلام

زيد قوة او لوب انا سني وايكم قوندا شني ترك ايلم
قسم يزكر اون ايكيدن او لوب ايكي انا سنه بيشه
قوندا شلديغنه دوشر

ان قعد وجد منكما ما يوجب التوبة
فهو ميل قلوبكما عن الواجب
من مخالفة الرسول عليه السلام
من حيث ما يجبه ويكرهه ما
يكرهه فليحفظ

وليس هذا بمراعاة صورة اللفظ بانه يلزم
الموصوف والصفة كلا مثنى او مجموعا
لان اسماء العدد ليست جموعا واللفظ
اثنان مثنى على ما تقرر فهو وضعه
رومي

81

والجواب عن الاول ان النزاع في ان اصل الجمع اثنان في باب الماريث
استحقاقاً وجباً وأوصيةً لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعداً بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع
وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في وضع الجمع
وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره وكلام الجمهور يدل على ان اقل
الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث ونحو ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع
في المواريث استحقاقاً وجباً او في الاصطفاف خلف الامام والتقدم
الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع الكان منهما في اول السلام
من مسافرة واحداً واثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة
الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب في حال النبي عليه السلام

تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف بلام
مستغرقاً للافراد الغير المتناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اصل العربية
ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر
فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل ينفوا كلهم

على الاستغراق من القرائن بحسب العرف والاستعمال واصل العربية ايضاً معترفون
بهم وجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الالفاظ من حيث يثبت بها
الاحكام ولا شك انه مبني اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الوضع
اللغوية حتى انها ربما تهجر مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا يحل الاشكال
العارض في الشرط بانه لما كان موضوعاً لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون
مستغرقاً للافراد الغير المتناهية وقولهم اي فوق ما يحنا محلاه بالام
بعض الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس شائع بقرينة في الكلام كقولك لا يحل لك
النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعداً وكقولهم فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب البيض واريد الجنس للقطع بان ليس المقصد الى عهد
واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس
يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لاه عدم تزوج جميع
النساء متصور وعن بعضهم انه يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت
الا بالبينة فقضاء كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم بل يكون مجازاً
عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل
هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للمخالف الا عند تعذر الاصل
وهذا ما لوا في قولهم لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى

لا يدرك كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدرك شيء من الابصار ليفيد
عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف
حيث للعهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق
الا ان تدل القرينة على انه للنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع
الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يحنث بالواحدة و
تخصص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه اراد اني بالصد قلت
كل منهما والنكرة المنفية اي العامة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب
عليها حكم النفي فيلزم فيها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه
لا يمكن الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل في يقين عمومها عقليا لا وضعيا
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بين في ذلك فان قيل
قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس
او الفرد قلنا لا ضير لانه المستعمل في نفس النكرة والعموم انما استفيد
من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي

هلا يكن

هذا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لان الوضع
النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و
نون مكسور فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم
غير الى كخراب ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم و
كل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجمع تلك المسميات وكل نكرة وقعت
في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة
بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة
عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا و
دال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة
حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان
دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز التجاوزه
المعنى الاصلي كلفظ الاسد مثلا في قولنا رايت الاسد من حيث
قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

الاسم يجمع ويثنى بخلاف الفعل واذا جمع الفعل
يجمع الفاعل حقيقة ويطلق على الفعل مجازا
منه سري محمد شريف

حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام
الانكاري والشرط المثبت فانه وان خاصا بصورة مطلقا لكنه عام
بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا
اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس
نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما بحوت فلا القصاص اعلم اني لم اعد
النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء
والاعادة اما اعادة النكرة او المعرفة بالعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة
تقتضي الاتحاد بين مدلولي الاولى والثانية لان الظاهر من الاستبداد رجوع هو العهد
والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب
للعهد والاتحاد تحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة
والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين
التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تع وانزلنا عليكم الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تع وهذا كتاب
انزلناه الى قوله تع انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان
في قوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة
في قوله تع انما الهكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل

وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع
قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاء في قلبه درهما ان
جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار
أزيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فتعدد في الصورتين الى لفظ من قطعا
للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة
فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة
واما اذا كانت موصولة فلانها تدل على الخصوص وارادة البعض كما في قولك
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من العاقلين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى معنى من وأخرى
نظرا الى لفظ جمع الضمير لابد على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع
من المسميات ولذا اي ولكون من الشرطية عامة قطعا سبقها ابو يوسف
ومحمد بين من شاء من عبيدي عتق فهو حر ومن شئت من عبيدي عتق
فاعتقهم في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم
عتقوا واذا شاء الخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا
بعموم من ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض ولنا ايضا
راعاه اي راعا ابو حنيفة رح العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في
الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا

وهو آخرهم ان وقع الاعم على الترتيب والا فالخيار الى المولى
لان من الشرطية وان كان للعموم قطعا الا ان من موصوفة للتبعيض
وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
وكاين في هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على
مبداء الاضافة لان المبداء في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
ففي صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي الصورة التي كان يرجح
العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيتعلق
كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب
في من شئت يعتبر الخصوص معه او مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك
في ان يتنا ولم الا واحدا واما حمل قوله تع فاذن لمن شئت منهم وقوله تع
ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة قوله تع
واستغفر لهم الله وقوله تع ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم
وكون من للبيان وتخصص ان تلحق من خاصا غير معهود من الفاظ العموم اذا
لحقه لفظ اولا قال في الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق
فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق
النفل الا واحد دخل بعد الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية او استفهامية
عام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا
اذا لحقها اولا كلمة ارأ لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في
اصول الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تع فاقرؤا ما
تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد
ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب تعسرا
وبيننا ولان اى اما من المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره اى
ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فمن دخل داري فهو حر اى عتق
على عتق الجواري الداخلات وبستعار احدهما للآخر اما استعارة من
لما فكقوله تع فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تع والسماء وما بناها
والذين يعمها اى لفظ ما العقلاء وغيرهم واين وجب التعميم الامكنة قال الله تع
اينما يدركم الموت وقال الله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا
لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت تقتصر على المجلس
لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى لما وقال ان لتعميمها وهذا الوقات
انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد الا ان الالف
على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل

85

اسم موضوع للاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف الجموع
نحو وكلهم آتيه وآحاد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل
رغيف زيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت
لعموم اجزاء فرد واحد وخص ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان
كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقديره كل قلب
ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال
حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعم
الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا
تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في
المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم
لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا
حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة
وتصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان علي كل درهم
يلزمه درهم فاكل في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد
صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد
على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها
فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه

اي الكل كل واحد من رغيف

اي يطبع الله لا يسمع بناء

اراد به اداءه وانما قال مما يجري فيه التوارث كالبيع والاجارة والاقرار
وبخلاف ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة
منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وخص
اي كلمة كل اذا لحقها لفظ اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده
ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق
واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلا تقطع النظر في كل منهم عن الآخر
فصار كل اقل بالقياس الى المختلف الذي يتقدم دخوله بعد فتح الحصن
بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم
شيء كما سبق وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ
جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالتوغل
على سائر الناس وفيما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل
الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في الافراد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة
والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق
الاول الجميع عند بقاء وهو لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله النفل كذا

بلغت

ليس يجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم منه استحقاق
الفرد الواقف في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك
وهو ان الكلام للتشجيع والتحريص على الدخول اولا بل هو مستعار لما لمعنى
كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مستعار لما بقي في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز فيكفل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص
ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد
بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو الا يتم كلاما مفيدا بدون
اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي
استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب المنفي سواء كان استفهاما او خبرا فعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا بل ونعم ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا
اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا او كان
مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة
انما هي للسهو والرجم انما هو للزنى قطعا او كان جوابا ظاهرا في جواب نحو ان
تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل سيبخص سببه
التيلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لامعه ولا في الثاني بالغسل كما روي
ان عليه السلام

فالصحيح ان حكايته لا يعم الازمان والاقاليم كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل
ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض
الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين
الظهر والعصر بجمعهما في وقت الاولى والثانية لانه ان الفعل نكرة في سياق
الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكفي في صدق اللفظ المشترك
فلتأمل في وجوهه فان ترجح البعض منه تلك الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح
بل يثبت التساوي بينهما فالبعض منه تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي
ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه السلام
في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم
من استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل وبال وبه في امر الاستقبال
واستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا وبقي عليه قولهم
خلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا يعم يعني ان تلك الحكاية
لا يعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدول
الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته
على المعنى المراد لا ينقله اي الفعل عاما امر بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه
بعمومه فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا
الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والكلام فيما يصح به الاستدلال لا الذي لا يخلو

عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا
وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف
هذه المسئلة اذ الجمع المذكور بعلامة المذكور نحو المسلمون وفعلوا
يختص بهم اذ بالمذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث
يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة المذكور الذكور اصالة والاناث تبعا
بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا
نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا جميعا مع آدم وابليس فان قيل صحة
الاطلاق لا يستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والحجاز اولى من الاشتراك لانا نقول
ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فلم ولكن الكلام ليس فيه
وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما ذكرنا انهم في نحو
احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالصيغ المتناولة فيها
فان قيل يدخلن بدليل خارجي وكذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوها
قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يذكرهم يحتاج اليه وذا
ادل دليل على انها داخلة تحت لفظ المذكور وفعلن يختص بهن ولا يتناول المذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا
ففي قول المسلمين امنت على بنتي وله الفريقان اي البنون والبنات اي امرأة
ان رجل

ان مثل سلام وبجاب
في الغرب

بيننا ولها اى الفريقين الامان لنا ولك لفظ ايانا معا لا في بناتي
اى لا بيننا ولهما الامان في قوله آمنوا في على بناتي اذ لا وجه للتبعيضية
كما مر فلما فرغ عن مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال واما المشترك
اى المشترك فيه لان المفهوم مشترك والتلفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال
ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا بما اشترك فيه المعاني فالمراد بلفظ
وضع اثنين للدلالة على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد
ويشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد عاما كان او خاصا
وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء
كان بينهما مناسبة او لا فخرج المشتق فانطبق الحد على المحدود وحكم التوقف
للتأمل ليترجح المراد من المعاني حتى لعلم يترجح بان انسد باب ترجيحه
يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتي وقال
كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما او رد عيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال
ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية ويحرر محل النزاع انه هل يجوز
ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل من معنييه او معانيه بان يتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذ لا امتناع فيها
كل واحد من معنييه نسخة
كما تقدم على معمولاك

كما تقدم على معمولاك وان كانا متضادين نحو اردت العين اى الباصرة والذهب
واقرأن هند اى طهرن وحاضت بخلال ثلثة قروء وافعل في الامر
والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وقيل ان لم يفد الا ظاهر
في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلف في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد والمختار انه لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة
فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه
مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
وهو محال واما مجازا فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز
اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجري
ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما
اورده

للسامع الذي هو من اهل ان يجري السماع من غير تأمل وتفكر
فافهم

بدل ما وقف لتكلف فيه وضروره
في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع
وعدم اندراجه في سائر الافراد
فراجعه مخلصا

وضع وضعاً واحداً خرج به المشترك للكثير غير محصور خرج به الخاص كالمعلوم
خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة
لانها اقل الجمع مطلقاً عرفاً كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له
اصلاً حتى لو حلف لا يتزوج نساء لم يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملها
لفظ الجمع لما قرع عن اقسام التقسيم الماقبل شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال
واما الظاهر فما عُرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور
بسماع صيغته ان تجرد سماعها سواء كان مسوقاً له اولا كما ان المعتبر
في النص كونه مسوقاً للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل سواء احتمل
النسخ اولا وفي الحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يلزم الاقسام
متداخلة بحسب الوجود ومتمايزة بحسب المفهوم واعتبار الجهتين
هذا على رأي المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً
فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل او التخصيص وفي المفسر
عدم احتمالها مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكم وجوب العمل
بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا فعند البعض لا يوجب
مع وجوب اعتقاد ان مراد الله منه حق لان الاحتمال وان كان بعيداً

قاطع للبيقين

قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
ولذا قلنا يقيناً قيل والحق ان كلاً من الظاهر والنص قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده
دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو
المتبادر من قوله والحق فليس لان من يقول بافادة القطع انما يقول
بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقاً وكذا من يقول
بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى
مع احتمال التأويل ان كان خاصاً والتخصيص ان كان عاماً والا فلا يكون شيء
منه الخاص ظاهراً ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصاً او عاماً
واما النص فيزيد ظهوراً اي ظهوره وآثر ظهور المراد به على ظهور
الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ازداد بسبب امر من جهة المتكلم
قيل هو مسوق الكلام له لانه اجلى من غيره وهذا زيف
العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور
بين وانكحوا الايامى منكم وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له
هي علة الترجيح عند التعارض بل هو مع ضم قرينة نظمية سياقية
نحو مثنى وثلث ورباع او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا
يدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق

بيان العدد في الاقوال كان محط الفائدة هو القيد الزايد والتفرقة
في الكف للكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورده اولا بان قرينة
السكوت تمنع احتمال غير المسوق له فيزاد به المسوق له وضوحا
وثانيا ان القرينة لا تختص بالمنطقية ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص
او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص
وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها
على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما
يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان
او خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك
عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص سببه. فيكون النص ظاهرا
بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله
فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال
الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكم وجوب العمل بما وضح
يقينا مع احتمال الخلاف بعد احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا

غير بالش

غير بالش عن الدليل وعرف انه لا بيان في القطع واليقين وقد يطلق النص
على مطلق اللفظ لاشتمال المعاد على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق
على لفظ القرآن والحديث لانهما اكثر ما نصوص ويحتمل ان يلزم من قبيل المطلق
في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب واما المفسر فان زاد وضوحا
على النص ببيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص
اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير
بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة او الثبوت فانسد به باب
التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فانه
المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل
وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به
غير ظاهره فلحون البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل معقولا ان زاد
الا النسخ دون التأويل والتخصيص الاول كقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان
الآية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا
وكقوله الصلوة والزكوة واما الثاني من الثاني كقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق
فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني كقوله تعالى فسجد الملائكة

فان طلقني خاص يحتمل التأويل بالنسخ فجنس الواحدة انسب بالتأويل
وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله بعض النسخ
واما الحكم فانه زاد فوق ما على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ما خوذ
من احكام البناء وقيل ما زاد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان
منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بموجبه بلا احتمال شيء من التأويل والتخصيص والنسخ وهو ان الحكم
انما لعينه ان انقطع احتماله اراحتمال النسخ بما يبدو على الدوام والتأبيد
كقوله لا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا
كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة
القادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي
زمان الوحي فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد موت رسول الله عليه السلام
وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد
فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية
بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض
متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع

حولان

وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدة حولين ونصف
لانها اقل مدة الحمل فيسقط لمدة الوالدة على الولد فخرج الاولاد ومن السنة قوله عليه السلام
للعرنيين اشربوا من ابوال الابل والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل
لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا البول نص في وجوب
الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام الشرب به وهو للتداوي ومثال
تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
نص يحتمل التأويل باستعارة الايام للتداوي وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله عليه السلام
واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل موصوف بالمقبولية الشهادة
لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر
لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يلزم للقبول عند الاداء
وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم قبول المحدود في القذف
وان تابا وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح واعترض بانا
لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاكثر
والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يلزم للقبول فعله للتحمل فقط كشهادة
العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المشهود به للمفسر
ذوي عدل لا غير واحتمال الخلاف الذي في الامر والتخصيص الذي في مجروحيتكم لا ينافيه

92

والعدالة تقصد للقبول للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء
فلكل نوع منه مجملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فان تحقيق
يقتضي ان يلوح التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر
للمعاني المجازية بأن فكيف يكون مفسرا اذ ان واما الادنى والاعلى
وهو قيد لقوله فيسقط ربما بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري
واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام
لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي لكنه في كونها ناكحة لا يقوى
على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي لما فرغ من اقسام الظهور
شرع في اقسام الخفاء وقدم كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف
عرف كلا منها بحيث لا يتناول الآخر فقال فما خفي مراده بعارض
غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى
يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها
فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في
اقسام مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وكان رفع فان لفظ السارق

خفي

خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصها باسمهما وحكمه اعتقاد
خفية المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان اختفاءه اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه
لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ
ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك و
يقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع او لنقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله
اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة
لعدم الحافظة بالمرة فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك
ذلك المراد الا بالتأمل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان
لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لانه قوله فاغسلوا وجوهكم
فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم

والالف كالتي في فيلسوف خفيا فتأمل لانهم انه معلوم فان عبارة
غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو
البشرة والشعر مع داخل الفم او بدون هذا والاحسن ان يجعل منشأ
الاشكال المبالغة المستفادة من الاظهر فانها يحتمل ان يكون من جهة
الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية
بان يجب غسل ما هو ظاهر منه وجه فبعد ما نظر في الحامل وتوهم ظهران
المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء
لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة من قوارير
من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير
وتشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والتشفيف
لاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج
فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمة اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب
اي النظر في محامله ثم التأمل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله
وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان برجى كمن اغرب
عن وطنه بحيث انقطع اثره وهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام
وقولنا برجى احتراز عن المتشابه فانه بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية
لا يعلم معناها بالكلية لا يمكن ان يعلم ان بيانه هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا
او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها
هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاولى رجي بيانها قطعا لان
العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم
معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او يفهم ذلك المعنى لكنه
لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كآتوا والصلوة والزكوة
او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لعدم
الترجيح لاحدها على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او
الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمة اعتقاد حقيقة
المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج
المجمل اليها بعد البيان حتى اذا لحقه من اقوال الامر بيان شاق لا يحتاج اليها
وهو اي بيان المجمل تفسير ان شفى وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة
ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتأويل ان افاد الظن بالمراد
كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا
في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر
جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب والا
اي وان لم يفد بيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فاه اي
اذ لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل

الجزع عند المصيبة الخفاء عند السرور

اي كونه وحشيا غير ظاهر المعنى
ولا مأنوسة الاستعمال بل تحتاج
في معرفته الى ان ينفر ويبحث عنه
في الكتب المبسوطة من كتب اللغة

هذه عبارة مستدركة

وكذا قال رضي الله عنه في قوله تعالى الى الكعبين في قوله
ولم يبين لنا ابواب الربوا في تجارة فان طلب
لضبط الاوصاف الصالحة للعلية
ثم يتأمل لتعيين البعض و
زيادة فصلوحه لذلك
تنويع

94

اي الاكواب المذكورة في الآية الكريمة

هذا توقيف توقف بالمجهول
وجوابه اجيب بانه لانه

احترازه الآية بيانها فانها مفصلة وكلها كانت معلومة فقوله
فتفصيلها قوله وفضة اشكل لاحتمال ان يكون فضة بعد ذلك فاتى قوله
وكانوا كلما نفدت اشكل لانه يوهم ان كلما نفد منها شيء يكون اسد في نفسها
اشكل الى آخره استعارة لانه شبه الكوب في نفسها لا زجاجة ولا فضة بشيء
معلوم لها جامعة للوصفين فيها شبه الفضة في بياضها ونقائها وشبه الزجاجة
في صفائها وشفافيتها وذلك كما في اطلاق الاسد على الشجاع فالفضة عليها

صوابه من ان عبارة الكتاب
اتم كيف وان في قلوبهم
زيغ فيتصورها ان يرد
منه ابتغاء الفتنة و
ابتغاء تأويله وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به
كل من عند ربنا

في استخراج المراد منها فيشكل مشكلاً ثم اذا استخرج بالعقل مأولاً كالمعربوا
فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم
في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فيبقى مشكلاً فيما وراء الستة
ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مأولاً
واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام
فربما يعلمه يا غلام الله كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان
لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور كطه وحم سميت
بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم
وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق
على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بها للتحدي لتأويل بعض
السلف اياها من غير انكار من الثانيين والاكثرون على الاول والثاني
متشابه المفهوم ان استحال ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم
من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله يد الله فوق ايديهم
وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامساك عن التأويل هذه طريقة السلف
ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام شمس الائمة
وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا
لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به

ح حكم

ح حكم اصلاً اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطراداً من ضرورة انجرار
التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة
الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة
يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً اقعد هذا على تقدير صحته لا بدنا
بعض انواع المتشابه فلينأمل بناء على لزوم الوقف على الا الله
الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله وبه صرح هذه القراءة
على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون
تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله
والراسخون في العلم برفع الراسخون الخ انها توجب تخصيص المعطوف وهو الا الله
باطل لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز
لان ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
المتشابه الرابع انه الموقوف بالنظم فانه يرجع لما ذكر ان من القرآن منه ما
جعل اسما طرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم
فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقولهم فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل
وطلب اه ياولوه على ما يشهد ولم
قاصر

ان قطعية الدلالة
على المعنى المراد محكمة
العبارة محفوظة
من الاحتمال والاشتباه
ابو السعود

ح بعد ما ذكر

ح ح

ح ح

ح ح

اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حفظ الراسخين بقولهم والراسخون
في العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه
هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مستأنفا موضحا
لحال الراسخين بحذف المبتداء اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل
واجيب عن الاول اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه
عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما
تفصيلا فبان قرآءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله
لجواز انه يكون رفع الراسخين فرقبيل العطف مع المغايرة كما في قول الشاعر
ومن جود الفياض لا تبخلن فما * اوجلف على انه قرآءة
الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معنا
ان التأويل لا يعلمه احد سوى الله تعالى لانه لا يعلم احد اصلا
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف
لا ينافي العطف اذ القرآء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع
جائز اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
فخر الاسلام ثم انما هو على راى المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا
لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقيته المراد

عند الله تعالى

وان الوقف على قوله الا الله واجب واما انك فلان حمل
الرفع على العطف مع المغايرة ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر
ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قرآءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة في زعمه لا دليل
وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلوب
بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول
يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي العطف فلزومه ينافيه
والحال في لزومه لا فيه وعلم ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس
مثل قوله تعالى ووهبنا لاسحاق ويعقوب نافلة وعلم ان انه تعالى
اذا قسمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد
الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالجهمية مثلا اوقف الذي
يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل
ويؤيده ما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلعم هذه الآية
فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله
فاحذروهم آخر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع قبنا واو ابتغاء الفتنة
الجميع وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرئيل عم

فمن قال أنا أفسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام وغيره

الرابع بأنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وما الراسخون في العلم

وعن الخامس أن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار

حذف المبتداء وأن جوزه أي تأويل المتشابه المتأخرون وهو مذهب العراقيين

وائمة التفسير واختاره المعتزلة قالوا أولا الخطاب بما لا يفهم للبليغ

بالحكيم كخطاب بما لا يفهم فيه بحث لأنه أنما لا يليق به إذا قصد به فهم المخاطب

كما إذا تعلق بالعمل وأما إذا كان الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا

للراسخين لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آمنا به كل من

عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لأنهم يقولون كذلك فيه بحث لأنه

لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه

مطلقا وهو المحذور وذلك لأنه لهم أن يستنبطوا الأحكام بطرق

دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من

آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالاجماع

على عدم وجوب التوقف في المتشابه وأجيب بأن التوقف مذهب السلف

الا انه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر

الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لما قالوه وبيانا لفساد تأويلهم

وذكر بأنه ذكر كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابه عن

غير الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول

الراسخون

الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله وقد يقال

إن التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا

في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين

وذكر بأن هذا لا يخص بالمتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه

بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فأنى للبشر الغوص على الآلئه

والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل إنه معجز بحسب المعنى أيضا

وفائدة التنزيل أي تنزيل المتشابه على الرأي الأول انما هو ابتلاء الراسخين

هذا جواب عما يرد أن الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا

فلا يليق بشأن الحكيم وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هي الابتلاء

فانه الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل

لانه العلم غاية مناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه

لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء

وللمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى

لانه البلوى في ترك الحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانعمها

جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع

في اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل

من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته

بلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين

حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه والمتكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل ان التأويل كان في القرن الاول والثاني

فيكون معناها الغائبة او المؤنثة في موضعها الاصلي والثناء على هذا
للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح التاء ليست للتأنيث لانه
صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي
المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوف لا مطلقا
فما ان لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال يسمى
حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل
عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره
فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاسد والكلبة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة وفي الجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق
ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع وقد يكون الاربع فهي الحقيقة
على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع واذا كان
مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد
يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد

قد يكون

قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا
بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة
اللغة فلا يخفى ان قيد الجيثية معتبر والمعنى من جهة هو موضوع له
فليتأمل ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في
غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع
جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله
صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل
فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع
وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى انه قال لان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه
وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء كان
عاما او خاصا امرا او نهيا نفيا او لم ينف وحكمها ايضا امتناع نفيها
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس
بأب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام
حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي
الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة

98

وحكمها ايضا تعيّنها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج
المجاز اليها وان ترجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون
مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في العقد مجاز في الوطء او
انه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لكن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولكن المجاز
اغلب من المشترك بالاستقراء فالكلام يحمل الظن القوي بالاعم الاغلب واما المجاز
وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والجواز اذا استعملت في
غير ما وضع له فقد تعدت موضعها الاصلي فالمراد باللفظ المستعمل في
غير ما وضع له ولا بد هنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الجهة
وان خرج من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالجهة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وبهذا
لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء
شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في لفظ الاذان الخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الاربع في الفرس لغة لا يكون مجازا
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع
بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب

على الارض

وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي اتصال بين
المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر الشارع في نوعها شخصها
اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجاز ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة
ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعا
الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة انما هو من طرق البلاغة وهذا
لم يدونوا المجاز ات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز
التجوز بمجرد وجوب العلاقة لجاز اطلاق نخلة للطويل غير انسان
للمشابهة وشبكة للقيد للمجاورة واب للابن للتسببة واللازم
باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون
منحصرة في ثمانية لانه المجاز الذي يحتمل فيه اما استعارة او مرسل لانه العلاقة
فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا
بان ينزل المتقابل منزلة المتناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع
على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق
الشيئ على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فهي اما ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا بالفعل وهو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان
خاصة

اولا فعلى اما ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه
وان تاخر عنه فهي الاتي اليه ان لوحظ حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة
لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا الياسي في قولك
وآتوا اليامى اموالهم مجاز وقت البناء لانه وقت البلوغ وان كانوا
يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر
في عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة
بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا
صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير وعلى الاول
ان كان حاصلا له بالقوة فهي الاستعداد وان لم يكن بينهما لزوم
واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما
حالا في الآخر اي حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او
الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وكذلك مثل استعمال اليد
في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط
الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما في محال واحد كاستعمال
الجبوة في الايمان الحاصلين في الشخص او حلولهما في محلين متقاربين كاستعمال
رضى الله ورضى رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه

بدليل قولك

بدليل قولك فيه مقام ابراهيم فهي الحلول كما ان اللام المذكورة و
اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء
الترفق او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق
على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان
فهي الجزئية والكلية والكفي بالجزئية للتضايف بينهما واما ان يكون احدهما
سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات
في الغيث وعكسه وفي السببية استعمال الدم في الدية والسببية
نحو فلان ياكل الدم اي الدية
استعمال الموت في المرض والجرح والضرر المهلكة واما بجهة الغائية
كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء وفيه قوله انهم لا ايمان لهم
فهي السببية والمسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر مشروطا به
كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في
العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن
في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية
الآلية ملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات
مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاولى والسببية

وكما في اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت
وبالعكس كقولك ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا
ومنه

وقد يطلق المشفر على ما هو كالشفة من غير تشبيه مطلق
من قبيل اطلاق الكل على الجزء كما في الانف والمشفر وفي هذا الباب
تدخل جميع ابواب المجاز المفرد على الاطلاق

وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا فيجوز المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقة المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يجوز
تصرف ان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون احدهما
سببا لمعنى الآخر وذلك لما قرر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة
ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود
العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد
يعتبر من علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالنقصان في المعنى المشروع
كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة
والبيع اركان استعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح فانه الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب
لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب
شرعا فينعقد عندنا عقد نكاح غير ان الشرع عليه السلام اكتفاه بلفظ الهبة
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وملك
الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله خالصة لك
ولان عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسب
والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة

بالآخر

فان وقف على معناه
ووجد ذلك المعنى في الآخر
آخر يجوز ان يستعار
احدهما للآخر كاظنا في
الصفة والهبة فوجد
كل واحد منهما ملكا بغير
بدل فجوز ان يستعار
احدهما للآخر كالنكاح

لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاطلاق والمتعة لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبلغه على ملك البيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب خلافة
مضافة الى ما بعد الموت واما الهبة فتوجب الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض بناخر الملك الى ان يتقوى
بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفس النكاح فيصير بمنزلة هبة عين في يد المعوض له
فتوجب الملك بنفسها

بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ
النكاح والتزويج وان بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا
عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتكليف جفت القلم
على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه
بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو
عدم وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا يحل
ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله وازواجه امهاتهم وعن
الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل الملك له عليها واتما هي
ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون

الطلاق بيده لان عزيل الملك ليس الا الملاك واذا صح بلفظين لا يبدأ
على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا
بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه
مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
اقرب بالنكاح اعلم ان هذا الاعتبار انما يقع اذا لم يجب في المجاز
باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
يكفي ان يكون المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب
ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد بالغير جنس البنات

وأما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي اطلاق
اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين
لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما يأتي ثم ان كانت الاصالة
والغلبة من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى الملزوم
ههنا التبعية في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال
فان كان اتصال الشيئين بحيث يلزم كل منهما اصالة من وجه وفرعية من وجه
جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به
فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه و
المسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية و
ان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعليته ومتقدمة عليها وهذا قالوا الاحكام علل معرفية
والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء
والملك حتى انه لو قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه منفرقا فقال
عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

صدق ديانة

وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق
في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت
فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل
والجزء المستلزم ذكر الجزء لما ان الكل اصل يبتنى عليه الجزء في
الحصول فالنطق بعض انيته انما يفهم من فهم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والعقل قاض بقبل ما توقف
فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يلزم الانتقال من الكل
الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يلزم الكل ملزوما بالمعنى المذكور قلت ليس
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فلا نسلم
لا حاجة الى قوله المستلزم لانا نقول احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان
المجموع الذي يلزم من وجوده وجود الجزء منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء قلت هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الركبة فانما هو من جهة ان الانسان يوصف

كونه رقيقا لا يوجد بدونه كالطلاق للاثناء الثلاثة والخلع و

الحال المقصود بها ربما يكون الحال فانه الحل اصلا بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه

والحال اصل من جهة كون القصد اليه والاقل تبعا فليسع عنا دية اى اهل جليه

الحال فيه والاثنان نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي

تحل فيها الرحمة والا ارواه لم يكن الاصالة والتبعية من الطرفين بل من طرف واحد

فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المخصص وهو ما يفضي الى المسبب

ولا يكون شرعيته لاجل ملك الرقبة فانه شرعيته ليست لاجل خصوص

ملك المتعة بكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت

من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب

بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق

كما يقع العتق بلفظ الطلاق

بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك

المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة

منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان المعتبر في المجاز هو السببية

والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا

للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض

من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ

الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين

لغرض اثبات

لغرض اثبات ملك المتعة قال ان نافي يقع العكس ايضا اى كما يقع الاصل

لكن لا بطريق المسببية على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما

اذ كل منهما امر من الطلاق والعتاق اسقاط بني على الشرارة والزوم اعلم

ان التصرفات اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط

كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق بازالة

والمراد بالشرارة ثبوت الحكم في المحل بسبب ثبوته في البعض فبالنظر الى عدم

قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد

التي هي الطلاق فلا يلزم من ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة

اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف

في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض

صاحب التلويح بانه استعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر

وجعل اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام

التشبيه على ما تقرر في علم البيان اضعف قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه

يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في استعارة المصرح بها التحقيقية

هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزوم بين مختلفين في الحقيقة هو

في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى

على وجه التسوية بينهما ان تدعى ما يلزم الاضعف من جنس ما يلزم الاقوى
بالطلاق عليه وأورد هذا المعترض على ما قاله صاحب التلخيص اذ الجامع
انما دخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى
واشد وجزئياته لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب عما ذكر
بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل
داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لها والمفهوم قد يكون
ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة
والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين
اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط
قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة
والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة
وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى
لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة وكو ترك
واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا
فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية
فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار بالعكس لان ملك الرقبة
سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز

بعت عبدي منك بكذا فان لم يذكر مدة ينعقد

من طرف السبب

تقرير بعض ذلك ان يقال ان المجاز لما يتم حتى ان
بعض المجاز لا يدخل تحت الحد كما سيتضح وجب
ان المجاز لا يدخل مع القيد في حد الحقيقة
الا شذوذا وحاصل الاستدراك ان
يقال على ما ذكرتم من اشتمال الحقيقة
الحد الحقيقة ضرورة لشمول ما لزم الحد
فقد الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي
فانه لا يلزم عقلي غير ملفوظ فيشترط
يجب الحد في الحقيقة ويجب
الحد في المجاز ضرورة ان ما لم تحد
الحقيقة والاضطرار الى حمل اللفظ على معناه المجازي
الحقيقة ولا يخفى ما فيه

ان لفظ البيع لا يخلو
وصف الى المنفعة فاقبل
ف الى الاعيان فلا يخلو
ان يكون العين تبعا
صح تخلا البيع اولا
صح فان لم يصح
صول الخ وعت نفسي
ع شهرا بكذا
عل كذا انعقد
اره

من طرف السبب لان المسبب وهو ما ورد ان اطلاق البيع واراده الاجارة
اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اذا اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها
اي الاجارة في صورة اضافة العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل
لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لانها اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
وحكم المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل
فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حنث بتناول
الملك والعارية والاجارة اولا تحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين ليس المراد عين الصاع بل المراد مظروفهم
فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتنا ول الاعيان المخصوصة على انه لما
لم يتصور في احد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسد الرماة الا زيدا
ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح
لم اتعرض لذلك البحث وحكم ايضا جواز نفيها الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
عن المسمى وهو المعنى المجازي حتى يقال للجدلي ليس بباب كما يقال للرجل
الشجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ
مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد وا بنفس الامر لان النفي
ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس بانسان واعترض عليه

لو حلف ان لا يدخل دار فلان ولم ينو شيأ
فدخل دارا لا يسكنها باجارة او عارية
يحنث في يمينه وان دخل علو كه لفلان
لا يسكنها حنث ايضا فالمرئي

اعلم ان الفقه بعدم عموم المجاز مما لم يجزه في كتب
الشافعية وكما يتصور من احد نزاع في
صحة قولنا جاء في الاسد الرماة الا زيدا
وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم
من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
وبيع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما
هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز
ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده مرادة بالحقيقة
فيضطر الى المجاز فما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
العموم الخاص هكذا لاجل العموم العام وانما يلائمه بعض
الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام
على ما مر
تلويح

بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المجوزين كالانسان في
الناطق مجازا والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حتى يصح الحمل من
المجانبين والحقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما
وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيهما
عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به المثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب ان ارادة استعماله في مفهوم
الناطق والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي
متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق
عليه الناطق والكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول
ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما ذا استعمل اللفظ
الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي
عن الخاص ويخلفها ان المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق المتكلم
او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق المتكلم لا الحكم لانهما الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف
فكفى صحتها الحقيقة لفظا اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد
من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع

الاصل بالذات

الاصل ان المجاز لا يخلف خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس
حيث لم يجب الكفارة وقالا ابو يوسف ومحمد ان المجاز يخلف الحقيقة في حق الحكم
لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة
اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض قلنا في الجواب
عن قولها التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله
كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه
فان من قال لامرأته انت طالق الا ثلاثة او تسعة او تسعين
ان يقع واحدة ذكره في المنتقى واجاب بانا ندعي الشك باطل حكما
وان صح تكلما والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع عن الدخول لا في الحكم
وان لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات
المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى للاكبر ان لعبده الاكبر
سنا منه هذا ابني مراده به البنوة اصل وهذا ابني مراده به الحرية
خلف والاصل صحيح فرجحت العربية غير صحيح بعارض الكبر فجاز به لازم
البنوة وهو الحرية من حيث الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول
من المولى اقرارا بالحرية من حيث الملك وللاستحالة فيه انما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق علي من حيث ملكه كان صحيحا و
يعتق العبد عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا و

فقال الكبير لعبده الاكبر سنا هذا ابني

105

وامّا المخصوص منهم فعلى انه سبب بليغ للاستعارة كما

[illegible]

اعلم ان لثبوت العتق عند اليمين طريقين الاول استعارة كما ذهب اليه بعض علمائنا بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو الحرية مزجرين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يتوقف الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنية تمسك بالثاني بخلاف قول الاعلى لعبده يا ابني حيث لا يقع به العتق لانه ان النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن العتق مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح الكلام لان تصحيح غير المطلوب استقلالا بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقد توهم ان وقوع العتق بيا حرويا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه ان لكل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اي في الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك وللقرينة صارفة عن ما عداه واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك اذا اقترن بالقرينة المعينة حكم حكم الصريح ولذا اي ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم

الاصل

تمسك بالثاني اقول ما وجه تمسكه بالطريق الاول ايضا فافهم

الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة حيث جعل مجازا عن قوله احرّ

[illegible]

الاصل ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة او بحرج بان يتركه الرئيس و ان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقبل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا مما قرار المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة او الكرم او البلد فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة المتعذرة اعني وضع القدم سعيا مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث بذكره قاضيخان

بل المراد معناه المجازي وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كما بحثت والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلت المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذ المراد بالمجادلة

اذ لو اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يعد باقيا في جسده خارج الدار لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار فاذا اجرت الحقيقة اريد معنى مجازي وهو الدخول مطلقا بقرينة العرف

بطريق اطلاق العام الخاص وهو الخصومة الاقرار والانكار لانه يتناول

ابن ملك

وان اريد به الشخص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
لم تجعل مجازاً عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو
الواجب لا اذا تعارف المجاز اما غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي
المتفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير بما يدل على ان الثاني هو الاظهر
والاقل قولها حيث قال اذا حلف لا يأكل لحماً فاكل لحم آدمي او خنزير حنث
عنده لان المتفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه
لان لحمها لا يؤكل واستعملت الحقيقة في الجملة خلافاً لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً وان لم يصر المجاز متعارفاً فالعمل بالحقيقة
اتفاقاً وان صار متعارفاً مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة
لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز
لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة
لا ترجح بالزيادة من جنسها فيلزم الاستعمال في حد التعارض كذا في
شرح الجامع الكبير للصدر الشهيد وهو مشعر بترجيح المجاز المتعارف
عندهما سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في
مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في

جهة خليفة

جهة الحقيقة

جهة خليفة المجاز فعندهما لما كانت الخليفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه
حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في الكلام كان جعل الكلام عاملاً في
معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معاً الحقيقة والمجاز والمراد معناها
اذ الحكم ممتنعاً فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات
الموضوع له يجعل مجازاً او كناية تصحيحاً له فاذا تعذر اثباته ايضاً
يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقاً سواء كانت
اكبر سناً منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي
وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت
مطلقاً بان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر فالغير
لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
تأكيده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في
الاسرار والاشارات والمبسوط وكلام فخر الاسلام وضع المسئلة في
المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي

107

وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يثبت الحرمة التي هي من لوازم البنوة
او البنوة التي يقطع اهل النسب بالنكاح والاول باطل لانه منافٍ للنكاح
فالزوج لا يملك ابنته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا البنت لانه ليس من
لوازم هذا الكلام بل هو منافيه فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم
الذي في وسعه لا يصح اللفظ له والذي يصح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه انشاء التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر
او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كانشاء العتق ولهذا يقع عنه الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافٍ
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازاً منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز
عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي
بجنسه كما سبق فليتأمل وللاجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مرادين
بلفظٍ واحدٍ لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي بلوازم المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض ووضع القدم
في الخف ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يلوح اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً معاً وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن
وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاقٍ واحدٍ معناه الحقيقي والمجازي

معاً بان يلوح

معاً بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقطع لانفسل اسداً
ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه الموضوع له و
الآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان يكاد اللفظ بالنظر الى
هذا الاستعمال مجازاً والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوّز ذلك جوّز هذا كما في من لا فلا وان امتناعه انما هو
من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والفهم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوهٍ ضعيفةٍ لا حاجة الى ايرادها
وردّها فلا براد المس باليد وغير الخمر او ورد للاصل المذكور فرعان

كانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في
قوله او لامستم النساء حيث اريد به الوطء مجازاً حتى حل للجنب
التيمم فلا براد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة
المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها
فلا براد غيرها من الميسرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الحد في السكر منها بدليلٍ آخر من اجماعٍ او سنةٍ فان قيل
لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا

108

لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
ولا قرينة ولعدم خارج عن المحل ثم تمام الكلام مسائل تتراءى في طي هذه السطور
بين الحقيقة والمجاز او ردها وحقها فقال واذا قال حالفا لا اضع
قدمي في دار فلان اثما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي
هو من معناه الحقيقي والدخول منتعلا وماشيا وراكبا الذي هو
معناه المجازي واثما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي
وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز اي اثما
وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا بطريق الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو المعنى المجازي العام في الصورة
الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فحنث بكيف دخل
وذكر المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى كانسبة الملك حقيقة
ولا يغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعار ولا تؤجر لذاتها
بل لبعض سكناها اذ السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له او يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري
كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها
لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم
النسبة السكنى

يقدم فلان

يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله
ابن مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت
مطلقا كقولك ومن يولهم يومئذ دبره فان النفي عن الزحف حرام
ليلا كان او نهارا وذلك لانه اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار
وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في بغير ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع اجزائه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله اليوم
على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح
حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا باعتبار امتداده عرفا
سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليوم
والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر
مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي
النذر واليمين معا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق
وفي الاخيرين خلاف وايهما اتى بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر

اي تنظر

اي لا ينوي شيئا او ينوي النفي مع نفي اليمين او بدونه

يصح النذر ان وجد في النوع

اي مكتوبة

اي بالقدر

سواء كانت الدار

اي الاجارة

اي العارية

اي الدخول

اي الدار ملكا له

اي الدار

اي العادة

اي النسبة

اي السكنى

اي مكتوبة

اي الدار ملكا له

اي الدار

اي الدار

اي الدار

وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني الحافظة على البر
والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما
لزم ظهورا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله
انما لزم النذر واليمين لانه ان هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك
يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذي
هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع من ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى
تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان قوله ان اليمين
للحالفة الواقعة فانه واجه بسبب اكل العسل في بيت واحد
ان كان موجبه يثبت وان لم يقع كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم يقع لليمين
وان لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع
ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز
واجيب عن الاول بوجهين الاول انا لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت الحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية
بخلاف استعمال
لان النذر يم
وان

وان ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد واجيب
عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح
والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو مسلم بل ظاهر عبارة السلف يشير
الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان ينوي يمينا عند النية
فلا يلزم الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة
بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيعا باعتبار
المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكما قاله فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا
الى المعنى حتى تراعى فيها احكامها فكذلك ههنا تراعى احكامها حتى لو لم يصم
وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان
لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي
ارادة الحقيقة وكما يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي لا الحقيقي والمكني عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية
كيف لا يعتبرون
بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال
لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان ينوي

الكناية عند الاصوليين
ما استتر المراد به حقيقة
كان او مجازا

ان نذر فی الکعبۃ او خارجا منہا لان ہذا اللفظ صار کنایۃ عن التزام
الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسکین لا یقوم بلا مشی فکان من لوازم الاحرام
وذکر الملازم وارادۃ الملزوم کنایۃ ثم شرط صحتہ ان یجاز قرینۃ تمنعہا
ان الحقیقۃ وانما اراد المعنی الحقیقی وفیہ اشارۃ الی ان القرینۃ خارجۃ عن مفہوم المجاز
بل شرط لصحتہ عند ائمتنا الاصولیین ان جعلت داخلۃ فی مفہوم المجاز
علی رای علماء البیان حتی لو لا یاکل من ہذا النخل او عقلا نحو واستفزز
من استطعت منہم فان العقل یدرک ان الحکیم لا یرید ظاہرہ او عادۃ
کما فی یمین الفعود فان المراۃ اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت
فانت طالق یحمل علی القعود عرفا وان کان المعنی الحقیقی الخروج مطلقا او شرعا
کما فی النوکیل بالخصومۃ وقد سبق وہی ایضا ہذا تقسیم القرینۃ بوجہ آخر
اما خارجۃ عن المتکلم والکلام ای لا یکون امرا فی المتکلم وصفۃ لہ ولا من جنس الکلام
کدلالۃ الحال فی یمین القعود فانہا لیست صفۃ للمتکلم ولا من جنس الکلام
او امرا فی المتکلم کقولک واستفزز ای حرک من استطعت منہم بوسوسک
ودعائک الی الشر فان کون الآمر لک وتقدیسہ حکیما یدل علی انہ لا یامر ابلیس
باغواء عبادہ فہو مجاز عن تمکینہ عن ذلک واقدارہ علیہ لعلاقۃ ان
الایجاب یقتضی تمکن المامور من الفعل وقدرتہ علیہ او امرا فی الکلام فاما
ذلک الامر زیادۃ معناہ او معنی ذلک الکلام فی بعض الافراد فان بعض الافراد

قصد المراۃ الخروج فی الحال
مناسبتی

قد یکون اولی بالارادۃ من الآخر لاختصاص الآخر بزیادۃ لیست فی الباقی
کما اذا حلف لا یاکل فاکلہ لا یقع علی العنب لزیادۃ خصوصیۃ فیہ او نقصان
ان نقض معنی ذلک الکلام فیہ ای فی بعض الافراد فان بعض الافراد قد یکون اولی
بالارادۃ من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان لیس فی الباقی کما اذا قال کل مملوکی
فی کذا حنث لا یقع علی المکاتب فان الملک فیہ ناقص واما محل الکلام ای مضمونہ
ونحواہ عطف علی قولہ فاما زیادۃ معناہ کقولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات
ورفع عن امتی الخطاء والنسیان فان مضمون ہذین الکلامین یدرک عقلا
علی عدم ارادۃ الحقیقۃ اذ یحصل العمل بلا نیۃ والخطاء والنسیان یقعان
عنا والنبی علیہ السلام معصوم عن الکذب بل المراد واللہ اعلم حکم الاعمال وحکم
الخطاء والنسیان من قبیل فعلت وسئل القریۃ والحکم وما فی معناہ کالاثر
واللازم مشترک لفظا بین ما یتعلق بالآخرۃ وہو الثواب فی الاعمال المفترضۃ
الی النیۃ والاثم فی الافعال المحرمۃ وبین ما یتعلق بالدنیا وہو الجواز
والفساد والکراہۃ والاساءۃ ونحو ذلک وما یتعلق بالآخرۃ لیس حکما
للاعمال وانما لہ علی مذہب اہل الحق خلافا للمعتزلۃ بل ہی علامات محضۃ
کما تقرر فی موضعہ فاطلاق الحکم وما فی معناہ علیہ یکون بعض آخر بالضرورۃ
وکلا معنی للاشتراک اللفظی اللازم ذلک فانہ لا یجوز ارادتہما جمیعا اما عندنا
فلان المشترک لا عموم لہ واما عندالشافعی فلان مثل ہذا المجاز عنده وقبیل
المقتضی لا عموم لہ بالاتفاق صرح بہ فی الاحکام وغیرہ بل یحمل علی احدہما

فتدبر

فحملة الشافعي على الشئ لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ
على النفي انه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة
المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني انا اذا
كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله
على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح
وللكامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الآخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة على الاقل لوجهين الاول
ان الثواب ثابت اتفاقا فكان في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كامل فعل كان
محقق الوجود انما هو نفي فائدته وجوده ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او الجمع بين المعنيين المشترك وهو غير جائز عندنا
الثاني انا لو حملنا على الثواب
بقينا باقيا على عمومه اذ للثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب
الاعمال بالنيات بخلاف ما اذا اريد نفي جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل
البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث اثم وما في معناه مشترك بين المؤاخذة
الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا عملا بعموم والاقل
مراد بالاتفاق فلا يراد الاثم والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاقل

على اشتراط النية في الوضوء والباقي على عدم فساد الصلوة بالكلام
ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خطأ كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل
من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف اليه الحرمة الى العين كحرمة
الاقربات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من
باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام
يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الاكل والحرمة من عوارض الافعال
لا الذوات والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يثبت
منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر وتسمى حراما لعينه
ونوع يثبت منشأ حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة
بان يأكل مالكه او بإذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل
وكزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل
والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا عن قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا
واخرج عنه الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه
غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولم يكون ذلك عند اطلاق المحل
واراده الفعل اي فيه بان يراد باسمه اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل

فان الحقيقة حقيقة في الموت والمصيبة والداهية مجاز فيهما مع ان ركيك من الداهية المجاز وهي اغرب منه

غرض صاحبه الفضل تحقيقا الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يلزم الحذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان اكله حرام نظر الاول فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم لما كان اصيلا لا يعدل عنه الداعي الا لداع اراد ان يبينه الحقيقة فقال الداعي اليه اي الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة قد يلزم وحشيا يشقر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب ولا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فالفظ الحقيقة قد يلزم بحيث ان استعمل لا يلزم الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغيرذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهيم وهو الزاب الصغير لجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات لينتفر السامع او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم ابين على وجود اللازم شجاعا وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم واستعمال المجاز يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر

من المسك موجة الذهب بفم فيه جمر متوقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد المراد هو الخاصة والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء في انه لا يمكن بالدلالات العضية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب اي ما به تذنيب على غيره مجاز قد جرت العادة بالبحث عن بعض معاني الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة من حروف المعاني اي الحروف العاطفة سميت بها لانه وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي يتبين الكلمة عليها وتركيبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والالف من حروف المباني فالواو مطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثلا قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في زمان نحو

التغليب مجاز
المغلب والمغلب عليه
الحرف الظروف

اللف

تذنيب اي ما به تذنيب على غيره مجاز

تحقيق

113

نحو قام وقعد بيد بلا دلالة على مقارنة اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه
في الزمان كما نقل عن مالك وشب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اى تأخر
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن ابي حنيفة رح واستدلوا
على ذلك لوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة
حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا وذكر به
واشير الى الثاني بقوله والاستقراء اى استقراء موارد استعمال فانا نجدها مستعملة
في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة نحو الاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يلزم ذلك معدولا عن الاصل وانما ذهب
بعضهم الى ان للمقارنة عند هما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه
فقال توقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس دلالة على المقارنة بل لان زمان
وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في
ازمنة التعليق لان ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة
التطليق فان الترتيب انما هو في الكلام لافي ضرورة اللفظ تطليقا كما اذا
كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا هكذا ههنا او قدم الجزية بان يقال لغير الموطوءة
انت طالق

انت طالق طالق طالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه
اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الجزية المتوقفة دفعة واحدة
بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال وبوقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة ليس لدلالة على الترتيب بل لان الموقوع اى وقوع الجزية انما هو
على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك كان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل
بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة منقطعة في الافادة الى
الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد هما واذا
كان تعليق الجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة
التكرار التي اوردناها عليها فان كل واحدة الجزية يتعلق
بالشرط بلا واسطة الاخرى في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق
الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانية كما عرف فافترقا
وبخلاف صورة التقديم ايضا فان المحل يتعلق بالشرط دفعة واحدة لانه اذا لم
في آخر الكلام بما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يلزم فيه تعاقب في التعليق

حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي الواو اذا دخلت بين الشيئين
فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبراً لمبتداء او جزاء لشرط
او صفة لموصوف او نحو ذلك لتفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق
فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق بيمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً لاتكرار
الشرط ليكون حلفتين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت
هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق
المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اي
حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية السابق في الثاني
او العكس وانما افادت ذلك لانها لو لاها لاحتمل الرجوع والاضراب
عن السابق نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق
حيث يقع ثنتان ان دخلتهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود
السابق في اللاحق والعكس في القرائن ولا يدل عليها الواو اصلاً مثلاً اذا قيل
هذه طالق ثلثاً وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد
الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس وتستعار الواو للحال
لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من المختملات فيجوز
استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كما في الفا وانت حر فلا يعتق قبل

الاداء

الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى
فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق. تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول حتى لا يقع قبل الاداء
فصار كانه قال ان ادیت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما
يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حرا اقتضت ان يكون
الحرية شرطاً للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط
فلا يكون معلقاً بل يقع الحرية في الحال قلنا اولاً انه من باب القلب والتقدير
كن حراً وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعلق الاداء بما دخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه وكلام يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضاً حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانياً ان
الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت
حكمه فمعنى الكلام اد الي الفا تصر حراً فيقوم الحرية متعلقة بالاداء ضرورة
والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال
الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى
انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يعرى العطف عن الاتباع مجرداً

وانت تعلم ان الاصل في الفاء ان توضع على الاحكام
لتنجزها عن العلل لا على العلل لتنجزها عن الاحكام
فالاصل ان يقال ان دخلت الدار فانت طالق فطلقت
ولكن لما كانت العلل مقدمة على الاحكام
وضعا قدمت على الاحكام لفظا
ولكن لما كانت الاحكام متأخرة عن العلل
وضعا اخرت عنها لفظا
فوضعت الفاء بين الشرط والجزاء
لتفيد ان الجزاء متأخر عن الشرط
وضعا ولفظا

وقد يعكس هذا الاصل فيوضع الفاء على الاحكام
لتنجزها عن العلل لا على العلل لتنجزها عن الاحكام
فالاصل ان يقال ان دخلت الدار فانت طالق فطلقت
ولكن لما كانت العلل مقدمة على الاحكام
وضعا قدمت على الاحكام لفظا
ولكن لما كانت الاحكام متأخرة عن العلل
وضعا اخرت عنها لفظا
فوضعت الفاء بين الشرط والجزاء
لتفيد ان الجزاء متأخر عن الشرط
وضعا ولفظا

وقد يعكس هذا الاصل فيوضع الفاء على الاحكام
لتنجزها عن العلل لا على العلل لتنجزها عن الاحكام
فالاصل ان يقال ان دخلت الدار فانت طالق فطلقت
ولكن لما كانت العلل مقدمة على الاحكام
وضعا قدمت على الاحكام لفظا
ولكن لما كانت الاحكام متأخرة عن العلل
وضعا اخرت عنها لفظا
فوضعت الفاء بين الشرط والجزاء
لتفيد ان الجزاء متأخر عن الشرط
وضعا ولفظا

ولا نزاع في اعتباره حتى تم الكلام بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال
الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق
الثاني بما يتعلق به الاول فاذا قال لزوجته غير الموطوءة انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الآتي لانه
كالمنفصل عنه صورة ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو
قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا وجد الشرط يقع الطلاق
ونزل الكل في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
فسكت ثم قال انت طالق ولغا الثاني لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الكل
ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيقع خبرا
بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو لما عرف ان صحة العطف بمنزلة
على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الكل بما تم به الاول
وفي جمع الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والكل في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وهما كانت موطوءة
كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الكل والثالث لوجود المحل وحالا الجمل
المذكورة تتعلق جميعا بالشرط وينزل بالترتيب بعد وجود الشرط في الصور
كلها لان ثم للعطف التراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط

ولوجود

وفي جمع الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والكل في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وهما كانت موطوءة
كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الكل والثالث لوجود المحل وحالا الجمل
المذكورة تتعلق جميعا بالشرط وينزل بالترتيب بعد وجود الشرط في الصور
كلها لان ثم للعطف التراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط

ولو جود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة
يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ويستعار ثم للواو
بجامع كونها للعطف كقوله عليه السلام اللهم اغفر للمحلقين والمقصرين
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها
الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت فكما ثم بمعنى الواو
مجازا كذا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع فتعين الحجاب في ثم دون الامر تحقيقا بالمقصود
وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وقيل للاضراب عما قبله اي جعله
في حكم السكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه بل لا يصار نصا في
نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكر المحققون فعلى هذا لا يلزم عدم التدارك
في قوله واتباع ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط
بل ان المتكلم به بالكان ينبغي ان يقع وقيل هو راجع الى الاول والبطلان
واثبات الحنث تداركا بما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى
الا حكاية او بتاويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الترك
الرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدارك للكذب

ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه تدارك الغلط وهو عجيب
من الكذب بك لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما ينتفي
بوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة بك نشأت
تطلق الموطوءة ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع
الا خيران لبقاء المحل بخلاف قوله لعلي درهم بك رهمان فانه يلزمه درهم
استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا
لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع
النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك
فقال بل معه درهم آخر كما يقال سبني فلان بل سبعون بل لكن للاستدراك
اي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق كما جاء في زيد لكن عمرو
اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لمخالفة بينهما بعد النفي ان دخلت
المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يتوهم ما قبلها منفيا ليحصل
المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجئ
او معنى نحو ما في زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين
النفي والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كون ما للاستدراك ليس على الاطلاق
بل بشرط اتساق الكلام بانتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

وذلك

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي
ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
كذلك اي كقولك لك علي الف فرض فقال المقر له لكن غصب فان الكلام
لما اتسق صح الموصول بذلك وحمل على الخطاء في السبب الواجب فنفى الفرض
واثبت الغصب فلو لاه اي لو لا الكلام على وجه يقوت احد الامرين المذكورين
لا يصح لانه مستقيم لكن غصب وان يكون الكلام مرتبطا وبالجملة على نفي
الحكم مرتبط
ولا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
لا تعلق له لما قبله كقولك لعبدك لا امة تزوجت بغير اذني لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين لان نفي اجازة النكاح غير اصله فلا منافاة
بمائة او مائتين لان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز
النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل
واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام
المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذلك القيد اجاب بالمنع بل هو
راجع الى الكلام المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الا الحصر
عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد
في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر
في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه

وامّا ثانياً فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار
القيد بمعنى انه لا بدّ على نفي اصله على الاطلاق ولا بدّ على احد رجوعه
الى مجرّد القيد بلا يدّعى دلالة على ثبوت الاصل مقيّداً آخر واما ثالثاً
فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيّد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت
فيما نحن فيه وقد قال مما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض
ان يقال ابتداءً لانسلم ان قوله لا اجيزه بمأبينٍ يفيد
نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متنٍ بل يفيد نفي مقيّدٍ واثبات
مقيّدٍ آخر واوٍ لاحد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان
فصاعداً آخر هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار
لا بمعنى انه موضوع له لكان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام
بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء
احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لشك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لجرّد
ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدًى او في ضلال مبين
وبالجملة الاخبار بالمبهم للايخ عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن جعلها ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام

على تقدير تمامية اتمامه بدّ على ان او لم يوضع للشك والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاكّ في تعيين احد الامرين
بخلاف الالتباس فانه لا يحتمل الشك او الشك لكونه لاثبات الحكم ابتداءً وهذا
توجب او التخيير في الاثناء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك
مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية
فانه بمعنى الامر اي ليكفّر باحد هذه الامور ويجيء الفرق بينه وبين الاباحة
في قوله هذا حرٌّ او هذا حرٌّ جمعه اي لجمع هذا الفعل وهو علة لقوله
لا يعتق ويوجب قدّم عليها جزئيتها اي جزئية الاخبار والاثناء
فانه اخبار لغة وهو ظاهر واثناء شرعاً وعرفاً لانه لم يتحقق الحرية بغير
هذا اللفظ فلو كان خبراً محضاً لكان كاذباً فوجب ان يجعل الحرية نائبة فيقبل
هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحاً لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاءً
شرعاً وعرفاً واخباراً حقيقةً ولغةً فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد
في الحال بالاشارة اليه والى الحرّ لرجحان احتمال الخبرية هنا ولجهة الانشائية
يوجب ولاية تعيين يعبّر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق
بجمع ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين
فشرط لجهة الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
قبل ان يبيّن لا يصدق ولجهة الاخبارية صحّ الجبر عليه اي على

ولا شاهد بين فولا الطلاق في
منزله وعند الاطلاق في
الاخبار صدق الشك في قوله
لم يوضع او لنشك
فلا نزاع ٭

كانه قال ازلت رقبة من قبل
فاقرّ الآن بالحرية بقولي هذا حرّ
نسخة الشيخ

ذلك البتة فانه لا خبر في الان اصلا بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالجهول

فانه يجبر على البيان وهذا ما قبل ان البيان من وجه اخبار من وجه

ولذا امر للكفر او لاحد الشيئين فصار عدا الصلاح كل منهما للاتصاف بالحكم

على السوية اذ من جهة الشك في الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اي

ابو يوسف ومحمد قول المولى هذا حر او هذا لعبده وابنه وجعلاه

لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الرابنة للاتصاف بالحرية هذا

هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما

الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان

ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام

اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صح ان جنيفة هذا القول

بان جعله مجازا عن العينين لان خليفة المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي

تحتمل التعيين حتى لزمه في العينين وبتعيين بموت احدهما او بيعه

والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت

وفي قوله لعبيده الثلثة هذا حر او هذا عطفا للثاني بأو وللثالث

بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام

لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام

كاحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين

بالتعيين

بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويجوز له الخيار بين الاولين والاخيرين

لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية

فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا

فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده

والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر

وهذا حر وعلى الثاني هذا حر وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه

لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول

من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك

فتقتضي وجوده الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث

فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل

من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر ورد بان التشريك

لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه هنا اذ يجب جمع الاخيرين

في الاختيار ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير

الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر

وهذا حر فالظاهر قصد المتكلم في الثالث في الحال لان ايراد الخبر بالذكر

وتقديرا امارة ايراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية

الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة

بخلاف الكف فانه معطوف على الناطف ومغير له قطعاً وتقييداً او العموم
ان استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظاً نحو ما جاءني زيد او عمرو
اي لا هذا ولا ذاك ونحو ولا تطع منهم آثماً او كفوراً اي لا هذا ولا ذاك
فيحتمل بان لا يطيعهما اصلاً لا بان يطيع واحداً منهما فقط او معه
بان تقع في اليمين اكثر نحو ان فعلت هذا او هذا بعض لا افعل شيئاً
منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بعض ما فعلت
شيئاً منهما والكل في افادتها العموم هنا انها لاحد الامرين مع تغيير ثبوتي
وانتفاء ايهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع فقوله لا تطع منهم آثماً
او كفوراً معناه لا تطع احداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو
فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا بحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا وهذا بحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين
فلا بحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كالنية او غرض حمل على
العموم وتدل على انها لا بد من احد النفيين فحيث تقيد عدم الشمول قال
صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة

وبين كسب

وبين كسب الخير في الايمان ولم يحملوا على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن
لم يعمل للايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير
في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان او في الآية
في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت
على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت
او لم تكن كسبت وذلك لانه قال فقد كسبت في ايمانها خيراً عطف على آمنت
فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد
حتى ان النفي استفيد منه لم تكن في لم تكن آمنت متوجهة الى كسبت ايضاً
قطعاً وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت و
لم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيده
ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر
بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لانه اذا عطف بأو نفي الامر
على الامر كما تقدم لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول
للزوم التكرار فتعين الثاني تخصيصه العموم انما هو في نفي العطف بأو
لا في عطف النفي بأو وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر
واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على ما مر لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
هذا كلامه واذا امعنت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكره في التلويح

ثناءً فيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وتحقيق
لي في كلام الفاضل تحسان الاقول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت
عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت
بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فالتقدير
تشويه الكلام لا توجيهه لمرامه والحق ان عطف كسبت على آمنت
لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يلزم الفاء بناءً على الظاهر
والحق بناءً على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
معطوف على آمنت فتأمل وحكم او لعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول
لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يلزم بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او
مقالية على انها لشمول النفي نحو لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا
اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والقرينة هنا لفظية
ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي
والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة كما يكون
للتخيير على ما يجيء اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او
المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييراً كقولك تعلم
هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان

الى كلمة او

قال السيد عبد الحكيم في حاشيته

الى كلمة او وقد عرفت انه لا حد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو
بحسب القرائن فان قيل فلا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد
امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر المتعلق بامر المطلوب لا يتصور الامتثال الا
باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى
لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في
التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال
بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لان المأمور به
وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون
او للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى الا ان اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام
في كل زمان وينصرف انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف
اما لفظي او معنوي الاول كقولك لا يسلك من الامر شيء او يتوب عليهم
على احد الامرين بل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو
عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد تحمل على الغاية والثاني نحو لا تزال تشتكي او تعطيني حقي

122

فان المقصود وجوب الالتزام لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف
فسقط حقيقته او استعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان
تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمالي كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه
ويحتمل الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان
اما طرف اخر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت الخرج عن الاوقات
المشمولة لصدره وصح قول امرئ القيس بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول
ملكا او نموت فنعذرا او يزيد او بمعنى بل كقوله تعالى كالحجارة او
اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه قوله ان يقتلوا او
يصلبوا الآية قال مالك انها او في الكلام للتخيير بيد الخيار في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاحاب بعض ائمتنا بان نوع ذكر الاخرية
معا مثلا لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوجب رد الجملة المذكورة
في معرض الجزاء على انواع الجناية المعلومة عادة حسب ما
يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب

والاخذ

وصف فوقها ان يقتلوا الآية

والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بمعنى الحتم
قال ثم الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل
فيخير الامام بل يصلبوا اذا اقتضى الحال بقتل النفس واخذ المال
بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق
فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس
كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم نذكرها كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها
هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان نذكرها في حروف الجارة ومنها اي
من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان
يلابس زيدا فلا تخرج اي اذكروا الباء للالصاق فتعلق الاولى بعينه لا تخرج الا
باذني يوجب لكل خروج اذنا لان استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا
خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه
على العدم الاصلي لا تخرج الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا لامكان
حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية
بينهما فان الغاية قصر للشيء على الانتهاء وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله

123

القصدُ فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت
وجود الاذن فاذا وُجد مرّة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حيناً
لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره
لا تخرج وقتاً الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان لو خرج مرّة اخرى بلا اذن والتقدير الاوّل يوجب ان لا يحنث
فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك دليلاً آخر يقتضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة
الا باذني وحذف حرف الجر مع ان واَنّ شائع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض وردّ بان قولنا الا خرج الا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجاً ان آذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال والجواب
ان احتماله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدّرات وهو الباء و
ذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قُدّر هكذا لا تخرج الا خروجاً متصفاً
بان آذن لك لا يبقى احتمال اصلاً فالصواب في الردّ ان يقال انهم صرّحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي آخر
آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث
الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض
وكذا الحال في الحديث والاستعانة ان طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم

وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فدخل
اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك
وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط
وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء
في الاثمان فبعت اى قول البائع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلاً بيع
والعبد مبيع والكر ثمن ثبت في الذمة حالاً وقوله بعت كر الحنطة
بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه فالمأجيل
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما
يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه كعدم
جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا تفريع بان
على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اى استيعاب المحل بالفعل كالآلة اى كما يجب
استيعاب الآلة بالفعل بخلاف لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والآلات
نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط استيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل
وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود
شبه المحل الذي من شانه استيعابه اذا دخلته الباء بالآلة التي من شانها عدم الاستيعاب
جواب لما وهي حروف مخصوصة بالاكثر هي

فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت الحال
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكما ورد عطفه واذا دخلت الحال لم يجب استيعابه
ان الباء في التيمم قد دخلت الحال وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما
وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب
مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولكان
مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فالحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض
ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه
في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا
ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما
نصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما
كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد
وكذلك على للاستعلاء صعدت على الفرس او معنى نحو ولهم علينا
ذنب اي صار الامير عليا وكان الواجب مستعلٍ على من عليه كما يقال ركبه دين ثم استعمل على للوجوب
بالوضع الشرعي فعلى الف اي اذا انكر على للوجوب شرعا فقول الكفر
لفظ على الف دين لا وديعة الا ان اوصل به اي بقوله على الف قوله

وديعة فتحمل

وديعة فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على المعجب بكون اللفظ
محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب
لمن عليه يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها
نحو قوله بايعتك على ان لا تشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك
فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعته على كذا فكيف يكون
للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها
عليه ثم لما بين العوض والمعوض من التلازم والوجوب يستعمل في
العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط بمنزلة يتعقب
اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر
بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط
بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
كما في معاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر ليثبتا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض
بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط
كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي يحمل على
العوض فيه ايضا كان الطلاق على اموال معاوضة من جانب المرأة وهذا
كان لها الرجوع وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وللشرط

فعلى الف درهم
فعلى الف درهم
فعلى الف درهم

عنده عملاً بالحقيقة ففي قولها لزوجها طلقني ثلثاً على الف فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء
المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك
لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل
جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر
كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط
على الشرط بالعكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء
من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد
بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً لاسم الجزء
على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض
وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض
دفعاً للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
وكونها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد والبيان نحو لفلان علي عشرة فما فوقها وبعض الباء كما في قولهم
يحفظون من امر الله اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني
من احد اي احد وحتى للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه اولا والاول

نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها
لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة
فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءاً
من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخسها الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال
حتى هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئاً فشيئاً اي انقضاء متدرجاً
بان ينقضي من الجزء الاول الى الآخر ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى
المعطوف الذي هو الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل بالاعتبار
اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولاً
كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم عليه السلام او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام وقد يلحظ ابتداءً منتهاه اي مع رعاية
معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت فاذا الناس حتى هند
خارجة وهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرأ القيس
مطوي بهم حتى يكل عزيزهم ٠ وحتى الجياد ما يقدن بارسان ٠ او
مقدرة اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى
رأسها بالرفع اي كأنك قلت هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت
الافعال صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم لكن هذه الافعال

مضمونة باضمار ان فللغاية فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن ان
احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اى كونه منتهى للصدر
نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصح
منتهى له والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى كى
ان صلح الصدر سببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء وسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها كما في
حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لان ان اريد بالاسلام احداثه فهو
لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له
اذ الاسلام يزداد في الجنة وقد يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء
والا اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام
العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق
عنه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف
تدل على الترتيب مثل الفاء ثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه
لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلواتى وتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نور الفور والاتصال والا فحتى

للترتيب

للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه
مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب
واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية
وجودها اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية
وجود ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة
العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك
وكذا في نحو اضربك حتى تضربني بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني فحتى للغاية
لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح
منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب
الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغدي بغير
فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون
الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء القصد اليه

والتقطاعه به كالضياح للضرب وظاهر ان التقديم مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى برّ والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحنث والمعنى
عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغدّى عندك كان هذا للعطف المحض
لان هذا الفعل احنث فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سبباً لفعله
ولا فعله جزاء لاتيانه نفسه واذا كذلك حُمل على العطف المحض
فصار كانه قال ان لم آتك فاتغدّ عندك حتى اذا اتاه فلم يتغدّ ثم تغدّى
من بعدُ غير مزاخ فقد برّ وان لم يتغدّ اصلاً حنث قال في الكلام
واورد عليه انه اذا لم يتغدّ عقيب الاتيان ثم تغدّى بعد ذلك كان مزاحياً
بالضرورة فلا معنى لقوله غير مزاخ واجيب بان المراد ثم تغدّى من بعد ذلك
غير مزاخ من الاتيان بان يأتيه وقتاً آخر فتغدى عقيب الاتيان من
غير تزاخٍ والاشكال انما نشأ من حمل التزاخي على التراخي عن الاتيان الاول
استدل عليه بقوله اذا اتاه ورُدّ بانه كلام لا يثبت به المقبول لانه التنبيه
على عدم وجوب الفصل الحسي وجواز التأخير بعذرٍ لا يعدّ تزاخياً
عُرفاً كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه والى لانتهاء الغاية
وقد قرّ معناه فحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمل الصدر اي
احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كما جعلت مالي عليك الى شهر
فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء

مالي نسخه

اليها

ايها تعلق الى المحذوف ولا الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف
كبعت الى شهر فانه صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية
وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى
بعتُ مؤجلاً الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل
الى على تأخيره اي تأخير صدر الكلام ان احتمل الصدر التأخير كانت طالق
الى شهر ولا ينوي التخيير والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع
بعد مضي شهر صرفاً للاجل الى الايقاع احترازاً عن الالغاء وقال زفر يقع
في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الموجود في
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق يقبله ثم ان تنا ولها اي صدر الكلام
الغاية تدخل اي الغاية في المغيا سواء قامت الغاية بنفسها اي كانت
الغاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمك فانه غاية وطرف لها في نفس الامر
او لا اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق
في قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد اي اذا كان
ما قبلها متناولاً للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل
التكلم تدخل في المغيا قطعاً فاذا دخلها التي جاء الشك في خروجها عنه

هذا شروع في بيان الضابطة في
ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا و
قد لا تدخل فيه ليظهر بها موارد
استعمالها

قبل التكلم غير متفقة في
الوجود الى المغيا

الابط قولنا

ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك
والا اى وان لم يتناول القصد فلا يدخل الغاية تحت المغيا. سواء
قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم اولا كالليل فى قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحالف وقد جعل الليل غاية
له فى التكلم فتفيد انى كنت اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية امتد الحكم الى الغاية
لا دخولها فى المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا
فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو
ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا
قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا
وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقولهم رفع الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء
لا يتناوله وقد دخل فى المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به
عن الاول بقرينة التحرى فى ذكر الغاية او الافتخار بعد ذكر المغيا لان معنى
الافتخار يقتضى عدوه من المغيا لو قرئ وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت
بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد هيهنا بحث وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد

بل يعتبر

بل يعتبر التقييد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب
بان ما يذكر تحقيقا لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى
مفرداته لا باعتبار كل منها منفردا وفى الظرف بان يشمل الحكم ورد على
ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات
حقيقتين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد او جلوسى فى الدار او مجازيتين
نحو طاب الحال فى قوله فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب
او زيد فى نعمة وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الاولين
المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة
فالاول من العاشر وسقوطا اى الامامان بين اثباتها وحذفها اى فى عدم
اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط
الاستيعاب مع وجوده فى لم يشترط بدونه ايضا فى ظروف الزمان فيتدبه
لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها بصحة
نية الآخر من الوقت فى صورة الاثبات اى اثبات فى نحو صمت هذه السنة
يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه
بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجميعه الا
بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان
الزمان ينوى الصوم الى الليل
ثم يفطر

الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غداً آخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في الغد يصدق قضاء أيضا لكن
اذا لم ينو شيئاً كان الجزاء الحال أو الى السبقة مع عدم المزاحم فان قيل
ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال أمرك بيدك رمضان
او في رمضان فهما سواء في الاستعمال وكذا غداً او في غد قلنا كون الاصل
عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب به بعارض فان التفويض
لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر فهو المفوض اليها
اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها
على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت
كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتفيد في اذا دخلت
في الحال التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلاً الى الحال لا تفيد بل يقع في الحال
لان نسبته الى الامكنة سواء ولا يتوجد فالتعليق به تنجيز بخلاف
الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالاً الا بتقدير فعل
كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بخلاف وقت دخولك
فانه وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع فيصير الفعل الذي يقع
الوقت شرطاً حقيقة لان كلاً منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلاً به
وقيل لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط

هو الاصح

هو الاصح ان المشروط يجب ان يكون معاقباً للشرط لا مقارناً له كما سبق
ان لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء
على المظروف بجوانبه وكذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو
ينافي الشرطية وان الا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك
فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق
في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي يقع الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشية الله لان التعليق به
متعارف وهي مما يصح وصفه بها بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعاً
كما في العباد وتطلق بقي اي بقوله انت طالق في علم الله اما لانه المشهور
استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز لانه معلومه واقع
او لان اضافة نفع بضده محال فيكون تنجيزاً كما سيأتي وفي القدرة
روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى
انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال
صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته
لا يقع الطلاق اصلاً الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال
فان كانه في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الا فعال

لانه الطلاق لا يقع الا متأخراً عن النكاح بالضرورة

لانه يذكر ويراد به المعلوم وهو واقع

فتحمل على التعليق لمشابهة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة بخلاف انه انما يصح
حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير
في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح
وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال ان شاء الله تعالى ولم يشأ
كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط بطل
للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى به بضده لان علمه
محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في
الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
وتارة بمعنى التقدير وكذا قوله تع قدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تع قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول
لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده
فبالنظر الى المعنى الاول يلزم التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو
وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة
سواء وصف بما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها اولا
وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل

واحدة

اذا قال نويت ذلك ينبغي
ان لا يصدق قضاء لانه تخفيف
وخلاف الظاهر ه

تكلم مع مرضعاء المنبع كذلك
جاء الموت بعد الامر وقد قصد
بجرد المصاحبة كبير

واحدة اذا قبل هذا الكلام لغيرها اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالوحدة التي بقيت لكان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق
محل للآخر ويقع ثنتان بقبلها اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي
المتصفة بالقبلية وما وصف الثانية بانها قبل التي بقيت وليس في
وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال فثبت تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت
طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس
اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة
لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند زفر رح الحقيقة
قبل على الحفظ لا التزوم في الذمة فعندي الف وديعة لا يلزم الا
اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او الحكمية نحو ان
الدين عند الله الاسلام اى في حكمه ومن كلمات الشرط ثمة لان بعضها
اسماء ان وهو اصل فيه اى في الشرط لانه لمحض الشرط فيتجرد ظرفية
ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى
وتدخل ان امرأ معدوما لكنه على خطر الوجود اى مترددا بين ان يلزم

اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها
كما في اذا ومتى ه

لان الموطوءة لا تبين بواحدة فيها
فلا وصف بالقبلية ه

نسخة فلا وصف بالقبلية

نسخة تحمل ذلك

وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا
على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة اذا المنع او الحمل المقصود ان في اليمين
لا تحقق في شيء منها فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك فانت طالق
لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لان حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج
للموطوءة الميراث للفراش ولغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له
لان الفرقة منه قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي
فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط
حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قبل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي
ان لا يقع بموتها لان المطلوب ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت
وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت
لان فرجكي ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة
لانه لانتفاء الشرط لانتفاء الاول نفي لو دخلت الدار لعتقت و
لم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان
كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كعكسه في قوله تعالى ان كنت
قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى يدخل
هو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف والنص عنهما وقد دخل

اللام

اللام في جوابه نحو لئن رجعنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لالفاء اصلا
حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع
في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا في المنع كالاستثناء
بغير لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما
يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد لا تطلق المرأة في قول الزوج
لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
لوجود دخولك الدار ذكر الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك
بين الشرط والظرف لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازا ولا جزما للمضارع ويستعمل
في القطعي كقوله واذا يكون كربهة ادعي لها واذا يجانس الجنس يدعى
جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط فيغير ما حظه ظرفية اصلا
ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختار ابي
ابي حنيفة قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى زيك اهل الكوفة وقد احتج القراء
لزيك بقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى اثبت وجه الاحتجاج
ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على
اجر مترد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون

بمعنى ان وإليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا
هو وجه الاستدلال ولا يحتج بجرد دخولها على امر مترتب حتى يرد عليه
ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد
المعاهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة المكاره لبوطن
النفوس عليها وجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يظهر اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان اختلف يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان و
اذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكنها قد تستعمل مجردة اي مجردة الظرفية عن غير اعتبار شرط وتعليق
كقولك والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل
وتستعمل ايضا للشرط بلا سقوط معنى الظرف مثل اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة
تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجز سوا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر
بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج

غدا اخرج

اي جليسه

اي حال الزمان وشانه

اي وقت

اي وقت

اي وقت

للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الطلاق
لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط حين الاجازة اى
اذا لزم معنى الوقف لمتى لا يسقط معنى الوقف عنه حين قصد الشرطية
وفرع على كونه مبهما بقوله ولا تدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود
والعدم ويجزم الفعل فان كلا منها اثر الابهام نحو فعلة متى ما تأته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق
متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما
فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام
خاتمة سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخلة
فى نوع مما سبق لكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية
كسائر الكلمات فختم به كيف للسؤال عن الحال بعد باعتبار اصل الوضع
فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل
لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال عن الحال
بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف جوابا ان محذوفا
والا اى وان لم يستقم السؤال لعدم ذكر كيف فيعتبر العبد عندنا حينئذ
فى قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه
تفويض حال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو

واما لان

وانما كان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى
العتق وقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا
ومنجزا أو على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى
من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف
الزوجية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلثا فانها امور لا مجال
للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة
فى قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية كالبينونة
والغلظة والتعدد الى مشيتها فى المجلس لا مساغ لتفويض حال الطلاق
بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة و
تفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان
اتفقتا اى نيتاهما فذاك والا اى وان لم يتفق النيتان فرجعية لان
الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار احدى النيتين اما نيتها فللتفويض
اليها واما نيته فلان الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى
اصل الطلاق وهو الرجعى وقالا يقع ما نوى الزوج لانه اشارة اليه بان لم يكن
عينا ترجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض
الاوصاف بالضرورة لان حمل السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل

وجود الاصل وكم يرجع اليه اجنح الى الغاية وكاعمالك وجه
من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع
شئ من مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس
فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة واذا شاء العبد عتق على كل مال الى اجل
او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعندهما
فعلها ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وبارادته في
كتب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف الذي معناه الوصف
لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك
بعدنا فقلت فهل صبرت فاخبر كيف وانما الاستيصاف يستدعي
وجود الموجود فيقع اصل الطلاق قبل المشية فضية الاستيصاف
لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قبل كيف
قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير
تفويضا الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت
وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه قبل انا نقول العرف باطل
بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل
وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف
عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال

ولا يتغير

ولا يتغير بدخول كيف فما قالوا ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا مقتضى
الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو
ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطي لما قبله
حكم قبله ولعل هذا هو المراد لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي
الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم اسم موضوع
للعدد المبهم لم يقبل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق
فقط انما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات فقولك
انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق
انما مقتضى كما في قولك انت طالق طلقة او طلقتين
واحدة وانما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او اثنين او واحدة
فكما كذلك وقد دخل المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بلا
خلاف كما قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة
على الوقوع تقييد المشية بالمجلس ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم
صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا
بل ان طابق فعلها ارادته اي الزوج وبغير بمعنى لفظ غير يستعمل صفة للنكرة نحو
لا يتعرف لا يتصرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لما بعد بينه وبين الا
من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كلمتي الاستثناء بغير

كم شئت تفويض لما هو الواقع
الى مشيتها وهو عام
فلها ان تطلق ما شاءت
من العدد بشرط بقية الزوج
ابن ملك

كم هذه ليست استفهامية ولا خبرية
بل هي بمعنى الشرط فكانه قال ان انت طالق
عددا اي عدد شئت فتقوم مقام ان الشرط
فكذا في معناها
رومي

الا قال انه استعمال صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الا انه لو قال جاءني
رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال
جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا
ففي قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزمه درهم
تام لانه ع صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة ارباع
من الدرهم لانه ع استثناء فالكل ما عدا الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم

واما الصريح فالمراد لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة ان كلا منها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد
اعتمادا على النفس وقبل الحاجة اليه لان ما بعد الظاهر هو النص والمفسر والمحكم
فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس تاما والاول
اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته
يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا وحكم ثبوت موجبه بلا توقف على نيته لانه
لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما اقيم السبب مقام المسبب في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم
باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء فقد به
لانه ان اريد صرف الكلام من موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى
بانت طالق رفع القيد حتى يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية فما

اي لفظ

اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار ما يجب الاستعمال بان
يستعمل على قصده فانه قد يقصد به اغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا
في اللغة كما ان الكناية تحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة
ومن لا يشترط في الصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة
والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ مثل
الكناية بائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي لانها كناية عن الطلاق
فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما تفيده
الملكني عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها
غير مستترة لكنها بسبب الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ
وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي
مستورة بكونها وصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتيج الى البينة
ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى
يلزم كون الواقع به رجعيا وكما ورد عليه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات

وان أريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فلم كيف ولا يمكن الوصول
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة
الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان
كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما قرره
ان ماذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن التصريح الطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة
النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال
فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها
لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقة الامر بالجمع ويحتمل
ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي عليك او اعتدي في النكاح فاذا نوى الاعداد
من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الرجوع
اقتضاء كانه طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الرجوع جعل مستعارا
عن الطلاق لانه سبب في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
والطلاق معقب للرجعة واما الثلث فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة

اعني طلب

اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد
وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
وما يقع في اعتدي بائني هنا واما اثنتان في فلان فانهما انت واحدة
سواء قرئ مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة
في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك
او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها
اما الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة الحال كحال مذاكرة
الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان عدم
اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بنحو جا معت فلانة
او واقعتها او وطئتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد
بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه
كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه
ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاقرار فلما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث
شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لا بد
قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر

اعني طلب

وان لا غيرة باجواب واحدة عندنا
المشائخ لان الاجوبة الاجوبة لا يتفاوت
بين وجوه الاجوبة

في مقام الاستدلال إما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه والملازم
إما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او
مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في
المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية
ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما
المتقدم فقد يتوقف عليه صحة سرطا كالتمليك لصحة وقوع العتاق عن
الآمر في اعتق عبدك عني بالف او عقلا كالعلل لصحة تعلق الاستيمان في
استئمر الحربي او صحة صدقا كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء
والنسيان والاول مقتض بالانتفاء وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين
وعند بعض المتأخرين يستمران محذوفا ومضمرا ولذا قالوا برفعهما الا
ابا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض الالفاظ
على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني لان البينة ان اللازم
المتأخر للحكم قد لا يكون بوسط مناط ذلك الحكم ونسميه ذاتيا وقد يكون
بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهم على مقدمة شرعية نحو قولك وعلى
المولود له الآية
او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الآتي الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهم منه متى
اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان
او غير بين عند الاصوليين

او غيره وهنا

او غيره وهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية
وانما فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما
الدلالة بعبارة النص اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين
الى ان معنى المسوق له هو ما كون مقصودا في الجملة سواء كان اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كالاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق في النظم العاري للظاهر من كونه مقصودا
اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله
واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى وافق هذا هو الصواب
كما صرح به في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به
وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به
قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي
بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت و
لا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين
فانه عبارة في ايجاب التسليم من الغنيمة لهم وهو معنى المطابقي له ومثال

تنبيه الاشارة الى ما ذكره في الكشف حسن

معنى آخر كالاباحة النكاح فيها صاح حتى لو انقرض عن القرينة تمام الكلام مقصودا اصليا تلويح

فانه ما يلزم من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت حرام عن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والنفقة بينها كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا تلويح

الربوا اشارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا او جزئه حل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع التفاضل مفاضلة والى لوازمه كانشغال الملك وجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع وجوب رد الزائد في الربوا تلويح

الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي كذا حال كون هذا الكلام من الزوج جواب ارضاء
لقولها نكحت علي امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء
مدلول كل امرأة لي كذا وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو
احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة
بطريق اللمعة المطابق وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقولهم انما البيع مثل الربوا
واما الدال بالاشارة فما دل بما ابتني الكلام الملتفت على ما ليس بالسياق
ولا بد من كونه مقصودا اصليا فلا بد في كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط
كون اللازم ذاتيا ارتفاعا لا يكون بوسطة الا بالعلة حتى لو كان بوسطة لا يلزم
ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او مستفتيا محتاجا اليه لصحة الاطلاق
اي اطلاق بعض المعزات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون
مقتضى او محذوفا كما سبق ومثال الدال بالمطابقة كآية الربوا فانها اشارة
في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي
كذا فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث قالت
نكحت علي امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه
لصحة الاطلاق اورد الدال بالالتزام مثالين نحو قوله تعالى وعلى المولود له
الآية فانها اشارة في ان النسب الى الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب
ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزء للموضوع له كما زعم

صاحب التنقيح





صاحب التنقيح وان نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم
شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يحرز فوات ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر
وعدم ملك شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقر عليهم
بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن
اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم
وهي تفيد الملك فلا بد الاصيل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس
المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسترقاق لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة
لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم
وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب و
حكم الدال اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية يفيد القطع حتى ان كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع
وكذا الدال اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاقل مطلقا اي
من غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة
قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له بمنزلة
اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة

واختاره صاحب الكشف حتى جعل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين
الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما قطعية وهي
تفيد القطع وما ذكروه في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح
في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاقل ايضا انه يرجح لانضمامه بالسوء
على الكل لا نفكاكه عنه السوء اذا تعارضا فان قوله عليه السلام في حق النساء
تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام وليالها
واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون سنة
ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم
والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة
ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن والمراد
للدال بالاشارة عموم كالعام في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال الشمس الائمة انما الثابت
بالاشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لانه من العموم فيما يتوسبانه

الكلام

الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة اليه فيه غير ان يتوسبانه الكلام لم يرد
زيادة على المطلوب بالنص وعلى هذا لا يسع فيه من العموم حتى يكون محتملا
للتخصيص قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت
بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة وهذا فيما في اشارته قوة الوضع
وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام
يستلزم ان يكون الولد وماله ملكا للاب بالاشارة واما الدال بالاقتضاء
فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط اي بواسطة علة حكم وقوله المفهوم صفة لمناط
اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد كما في
القياس المستنبط العلة فقوله بمناط حكم اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف
ان قوله كف مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالة فان الكف
اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار الاهانة باللفظ بكلمة اف
او مع مقصود وهو الايذاء ولكن في كف حكم هو الحرمة فاظهار الاهانة اي غير
بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة الحرمة
ثم ان الضرب والشتم وغيرهما معنى الكف في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا

والصحيح في الاداء

بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف ويجتمع معناه
حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي يثبت بها ادنى دلالة
النص للحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وزجرا على الجنايات
اي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات
شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ومدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم
وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وبما يحصل بها ازالة آثامها
ومقاديرها فلم لا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها
على المعنى الذي تتضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والفرق الذي قاله بعض اصحابنا
وبعض اصحابنا انه في دلالة النص قياس جلي لما فيه من الالحاق بأصل
بعلة جامعة بينهما فانه المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به
الضرب والشتم بجامع الايذاء الذي هو قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله لانه المنصوص فيها قد يكون جزء من الفرع كما قال العبد
لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه
بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع اجماعا لان الاصل
هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزء مما فوقه الا بصفة الاجتماع

لانه ممنوع

ماحية اي زالة

حدود

اي ازالة

لانه ممنوع

لانه ممنوع كيف والظاهر العموم وكوسلم فمثله ايضا ممتنع في القياس
بالاجماع واشار الى الثاني بقوله وتبعتها آلة الدلالة فجعله امر القياس الشرعي
فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس
اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله وانفهام مناطها
لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية فتأثير
نوع المعنى اوجنسه في نوع الحكم اوجنسه وتخريجه كما سيأتي في باب القياس
ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي في القياس ادنى من الاصل
وفيها ما هو للاصل اولى منه رتبة وقوله كل الى آخره ابتداء الكلام
لا تعلق له بالدليل اي كل من الماوي والجاني قسمان احدهما جلي ان تفوق
على تبيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة
بمثال فمثال الماوي الجلي كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص
في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلعم
قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا
انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا وكذلك بل الجناية
على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
ومثال الماوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق

اي جماع

هذه الجناية على الصوم ثابتة بالنص ومعنى الجناية ثابت لغة
وهو المشترك فيه قرابته على البعض بناء على ان
تعلق الحكم بنفس معنى الجناية مطلقا او بالجناية
المقيدة بالاداء المعتبرة وهو الوقاع
لا الخفاء في الجناية فظاهر

وهو مفهوم لاهل اللغة بلا شك فيتكون من باب الدلالة
آلة ان الكاتب بذلك وهو الكفارة في غير موضع النص

ذكر في كون من الدلالة

بوقاعه اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل
كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع القصاص فاندفع ما قيل لا نم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة
بالرجال ومثال الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص
فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى
بخلاف الآخر بفتح عدوه لانقل لاف واقتله فمدار الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيها
اقوى وكذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر
فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما
فى لا يؤذيه ومثال الاعلى الخفى نحو الاكل والشرب فى نهار رمضان الملحقين
بالوقاع المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة
فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الم ك عن المفطر بالشبق
بل ايجابها الاولى من ايجاب الوقاع لانها اقوى الى الزاجر منه لقلة الصبر
عنها وكثرة الرغبة فيها سيما فى النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها
مخافة الاطناب وحكم الدارقطنى انه من حيث هو هو مع قطع النظر

عن العوارض

عن العوارض الخارجية بقيد القطع لاستناد الثابت بها الى امر اخر مفهوم
من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لما قيل ان مقصود
المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كالآية
التأفيف والالفاظ الظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها مع العقوبة
قال بعض الافاضل حكم الدارقطنى بالدلالة ايجاب الحكم قطعا مشكل ثم قال
وحاصله اقران التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على ما يساويه اما
الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى
ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتباه الفهم فى هذه المسائل على فقيه مبرز
فى طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا
قطعيا صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى
لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد
ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من
سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى
الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان
نقسمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرف ان عدم القطعية يخرجها
الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدارقطنى بالدلالة ايجاب الحكم

قطعاً مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع
وآما ثالثاً فلان دليل الخاطئة اذا لم يكن قطعياً لا يكون الخاط قطعيا
فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالخاط ليس
نفس العلة بل مع وصف الخاطئة وآما رابعاً فان تعدى الحكم الى الملحق
اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله اولاً وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان
المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن منه اختلافهم في ان طريق فهم الخاط
الى اى شيء يفضي مثلاً الظن في مورد حديث الاعرابي فالاختلاف
في ان طريق فهم الخاط يفضي الى اية الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول
الظن الناشي من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس
الكلام فيه وآنما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداءً اثبتنا
الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اثباته في الاصل
لا ينافيها ايضاً فان الشافعي قد استدل عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص قطعية عنده
قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي
القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون

اعلم ان حرمة الشتم ثابت بعبارة النص وهي قوله ولا تقل لهما اف الآية علة حرمته وهي الاذى ثابتة
بدلالة النص لان الاذى معنى النص لغة وهي شيء واحد وان تعدد محاله فبعد ما كان علة لا يجوز ان يكون غير علة للتناقض
وفي التخصيص نظر لانه بناء ان الكلام لا يتناول الخصوص بعد ما كان متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة

الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لكان في
الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالماً عن المعارض

مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ فيتعارضه
قوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجح على الدلالة فان قيل المراد جزاء
الآخرة وآلا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء
للمحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله فمن كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص المعارضة فيه ويمنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل
العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضاً فامتناع تخصيص الدلالة
ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون
ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلاً
فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم
وغير علة له وهو محال واما الدال باقتضائه الآية فاقتضاء الطلب يقال
اقتضيت الدين اى طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما يظهر
فما دل على اللازم هذا بتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة

المحتاج اليه خرج بالدلالة وبعض صور العبارة والاشارة شرعا خرج به
الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين فاصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وقسروه بدلالة
اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فان
هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له
بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني
بالف وكذا وكلني في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني
واما مورجين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من وجه انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل ومتعلق بالعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح

اقول في

خلافاً لزفر فلانه لا يصلح بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت
اي ملتبساً ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول
بمعنى ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام لتصحيحه اذا كان تحتية ازاد
لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافاً للشافعي فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عنده يتوقف صدقه او صحته شرعاً او عقلاً او لغة على تقدير وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد تقدير متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده ايضاً بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
كما عند الحنفية
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة العموم فان كان من صيغ
الا المقدر
العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته
ضرورياً لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي
اي قطعي
المقتضى اسم مفعول ضروري صير اليه تصحيحاً للمنظوم والضرورة ترتفع باثبات
قدر فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى
اللفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اعتق عبدك عني بكذا يثبت بيع
كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت بنفس المقتضى وفرق ما بين العموم
المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وبك ان تصرف الدليل الاول الى

الدعوى الاولى والثانية فتبطل نية الثلث في عدتي الموطوءة

هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى
الامر بالاعتداد فيكون ضرورياً ولذا كان رجعياً اذ الضرورة تندفع به
والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق
بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضاً نية الثلث في انت طالق فانه يدل
بحسب اللفظ على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محللاً لنية الثلث لا على
ثبوت الطلاق عن الزوج بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذلك
امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعاً
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلاً للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة
بل اقتضاء بناء في العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان دل
لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال
فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت لتصحيح
هذا الكلام طلاقاً من قبل المتكلم في الحال وجعل انشاء للتطليق فصار
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها
الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلاً وان لم يعمل حال انشائيتها

باخبار بينونتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لايقع
شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح مع الاقتضاء وليس مع بقائها كون
تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لايقصد بهذه الصيغ الحكم
بنسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وكلامنا
الان فى الاول هذا وثانيا ان خاصة الاخبار انما احتمال الصدق والكذب
لايوجد فيها للقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر
ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق الثابت بخلاف
طلقتك نفسك فانه مختص فما انشئ طلاقا فمن غير ان يتوقف على مصدر طلاق مغاير
لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا
على تصوره وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل
فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى
الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما
وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ولم يجز
نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى

ايضا والبائن كالطلاق فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء
الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهى التى تفيد
انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة واثنين وغليظة وهى التى تفيد
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصح نية الثلث فى اذا تنوعت البينونة
الى النوعين صحت فيها نية الثلث لانه اللفظ لما احتملها كانت النية
لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين
الاقل المتيقن وان نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك
المغصوب يثبت فى ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل
بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل هو فى نفسه انعدام العلة فقط والافعال قبل المحال
فى المحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه
هنا كيف وتنوعه بالعدد فيهم اصلا فى التنوع فلا يثبت
مقتضى والبائن ثبت تبعا ولكن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق
فانه يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل
بكمال العدد وليس شئ منها محتملا لنفسه وتبطل كما تبطل
نية الثلث فى اعندى وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل

كما اذا قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص
الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال
ان اكلت او لا آكل فنوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة
فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل فنوى حال
قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في
اليمين متعلق بالتخصيص فان قبل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء
اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
فلما انه يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار اما كون كمكان كما اذا قال
لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في اسم
المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق
بيننا وبين ابي حنيفة وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق
وكذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لانه نفي الحقيقة يستلزم نفي

كل فاعل

ولا بد من فاعل

لانه ثبت بالاقتضاء

لانه الفعل وصف فلا يتناول الزمان والمكان فان حقيقة الاكل
لم يقبل تخصيص لفظ الفعل ولا وصف فالمراد ما هو متعارف
بعض مدلولاته لانه التخصيص هنا بعض مدلول اللفظ

كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل
من الصور وذلك مع العموم فوجب قبوله التخصيص قلنا منقوض
بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والخلل بأي
على ان دليل لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو
من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت
لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى
لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حتى قال لو قال ان خرجت
فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف
بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح بنية نوع دون نوع خلافا للقاضي
ابي حنيفة كالمكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة
صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع
الى مديد ومرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في
الاول المكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه
حيث لم تعمل نيته اصلا هو الصحيح لما ذهب اليه صاحب الكشف

لانه انما ثبت اقتضاء

وذلك لان المكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث
في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل
يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه
وكذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار
انما يكون الاتصال في توابع السكنى من افنية الدار و
غسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا وكم
استهرت المكنة عرفا في دار واحدة سواء كانا
في بيت واحد منها او لا وكذا محمل عليه عند عدم البينة
لانه يؤدي الى عموم المقتضى

بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك

احد محتملي اللفظ المشترك

بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك

ولما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سبأتي ان نفي الحقيقة
ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة
بل نوع منه فان الخروج لما تنوع من النوعين صح نيته أخفهما ديانة
وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما
تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا اظهر استثناء
مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا
اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
كالمذكور ان من الفاعل والمفعول وغيرذلك فانها اذا اظهرت تعم
ايضا فيصح تخصيصها وما ورد ههنا ان في هذه المسائل يخص بالنظر
الى كل فاعل ومفعول وغيرذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه
بقوله والحنث بكل اى بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل
والمفعول ونحوذلك في كل من الصور المذكورة ممنوع لوجود المحلوف عليه
في ذلك الجزئي للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت
لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت
الا من جنابة ولا اكلم فلانا الا احاد فيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا
اخرج الا مكانا كذا او زمانا كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم

لما صح

لما صح الاستثناء قلت هذه المسائل من قبيل المحذوف لان المقتضى
والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل
مثلا لنفي جنس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة
بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كولا دون ما كول او اكلا دون اكل
فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم
عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد
محتملاته وتظهر الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر
من الفرق بين نفي الجنس ونفي الوجود المبهم ولهذا صح ان يقال بالرفع لا رجل
في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال
فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد وفي
التأكيد تقوية الاقل من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
وعلامة اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام
ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحة عقلا وما اضمر لصحة شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحة لفظا كحذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة

نفس ٥

(اى المقتضى)

(اى تقديره ان قام زيد قام)

(مثل رفع عن امتي الخطاء ونسيان)

(من باب الحذف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاصل بل هو ثابت عقلا شرح)

وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر
لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً ومضمراً ولما اختير
ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل
وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور اى يتوقف على اعتباره
صحة الكلام المذكور شرعاً اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمر قال شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون
شرعاً لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول
اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرطه
ان المقتضى ان لا يبقى المذكور عند ظهور المقتضى اى ظهور ذكر هذه العبارة
فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبل
اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
لا يستلزم ان يكون المذكور لغواً غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير
الذى وقف وهو لا يستلزم الابقاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون
المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيداً اصلاً كما اذا قال

المولى

المعلى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يملك اجازة اقتضاء
باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت
الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيداً محضاً بالطلاق
وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجاً عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده
فى غيره جعلته شرطاً لا علامة وشرط ايضاً ان يصلح تابعاً للمذكور
بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساوياً له فانه الشئ قد يتبع
مثله لا ان يكون اعلا منه واصلاً له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته
يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار
لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا
اذا قال لعبده كفر عنى بمالك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك
من الفروع وهو ان اقتضاء النص كالدلالة فى افادة الحكم قطعاً
واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص والعبد بواسطة فان المقتضى
مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب
العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت
كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة فان

دلالة النص حتى ترجح عليه لشبهة بناء على الحاجة والضرورة

بخلافها **فصل** لما فرغ عن احوال الادلة الصحيحة اراد ان يبين فاسد

وجوه استدل بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر

فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يثبت للمسكوت عنه مخالفا

للمذكور في الاحكام اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا

له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه

والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة

لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل ربائبكم

اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور والتقييد به لذلك

لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل

عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم

السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض

بيانا لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب

بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة

فيقول الم اعهد في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون

لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يظهر لرفع توهم التخصيص

بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة

يحتمل ان يخرج

يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص وجوب الزكوة

لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص

قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى

نفي الحكم في محل الشك فهل يجب القول بنفي الحكم في محل الشك

تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد

فانه لو ثبت فبنقل يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فانما ان يثبت

بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة

فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق

الآحاد اذ الآحاد معارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت

عن المعارضة بمثلها وقد اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع

المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا

او شبهه يحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك

الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال

بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا بد من احدهما

عليه اي على الآخر اقول فيه بحث لانه الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد

عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه لم يكن من

قبيل المنطوق وهو ان مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب

وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل
الذي سيأتي إن شاء الله تعالى خلق الماء طهور لا ينجسه شيء ومنطوقه الجمهور وقال به
ابو بكر الدقاق من الحنابلة وبعض الحنفية والاشعرية لفهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالانزال وهو ان يجامع بلا انزال فقوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان
التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا
بطريق الفهم بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم
بل من ارادة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد
غسل الجنابة ثابت من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة
بل قد يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في الالقاء الخاتن
فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر
والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد
في الذات كخوف سائمة الغنم وفي الواجد وظرف في الزمان والمكان
وغيرها منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري في زمان واذا
كان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان

يجب الزكوة سائمة الغنم وغيره لا يجب عند الشافعي

ولي الواجد يجب ان يعطيه دينه اذا كان الواجد
اذا لم يكن الواجد لا يجب عند الشافعي

التقييد

التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تقرر واقول
قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن
ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر
الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك
وانما الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار
قلنا لا نم الملازمة بل التنفرة اما لزكهم على الاحتمال وتصريح غيرهم
باتصافه بالفضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقدين لافادته
النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر
عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لانها مما في الجملة ولو
من القرائن وفي المقام الخطابي بالمحض والنوع الثالث مفهوم الشرط
وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة
لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابو الحسين وعبد الجبار
من المعتزلة وابن سريج من الشافعية لانه عدمه اي عدم الشرط يوجب
عدم المشروط والا لما يكون شرطا قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي
وهذا الشرط الذي خص بصدره لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط
وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة
وانتفاء شيء منها لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل

والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليله
بخصوصه ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به
كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اذا الغاية آخرا والا لما تكون غاية
فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها
لما تكون الغاية آخرا وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام في
الآخر نفسه لا فيما بعده بعد سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم
ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول
ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان مغيبوبة
الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بانه النزاع اذا كان
في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اذ هو كونه مذكورا لا ينافي عدم حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر وهذا اي مفهوم الغاية
قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل الكلام المليح في بحث المعارضة
والاترجح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم
الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور
الامة وفيه واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد

كل في الحرارة لان لها سبب ثلث الاول اي سبب
الاول النار وسبب الثاني الشمس وسبب الثالث
الحركة هذا الحكم يوجد في العلل بطريق اخر
منه سري

اذا الشيء مذكور يريد به ما في منطوقه
ويريد بما في مفهومه

على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو
اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام
المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام
تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس من مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر
والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد
لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق
قلنا هو اي الحصر لم نسلم الا من عموم الولاء والاعمال (اللام لاستغراق) اذ معناه
كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي معارضة الجزئي
السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل
بغير نية فان قيل لانسلم ان المجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا يدل
انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه
بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد (اي علم)
(اي الى المعتق وغير المعتق)
نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة (حالة واحدة) بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق (اي الولاء) وقد كان
كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود
(بحسب) وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد

قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد
وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجود ما
لان الكلام للاختصاص والاشتراك ويمتنع اجتماع الاشتراك قيد
كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو وغيرها
لغيره على تقدير الاشتراك والنوع الرابع مفهوم العدد وانما
افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم العدد وغيره يبطل نص العدد
فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة فروع قلنا التعميم الذي
نقول بجوازه انما هو بقرينة لا سيما اذا كان مفهوما لغة اذ الثابت
بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق لانه اي لا بالعدد نفسه
حتى يلزم ابطال الخاص وكما شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا
لعدمه والمذهبان اي التعلق بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان
عن ائمتنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الغوالي غير مستثنى
كان الذئب في معنى الكلب المعقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا القطع
العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف
مع قوله في جواب قياس الشافعي التبليغ على الغواسق والباشق
ممنوع لما فيه من ابطال العدد ناظرا الى المذهبين والنوع الثامن
مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب

كتقديم ما حقه التأخير منه متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر
وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف
المبتداء بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد او الرجل بكر او الكرم في العرب وصديق خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولان عكسه ايضا
مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول
غير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث افادتها
خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبار لم يختاروا ما اختاروه
وان اختاره بعض فائلا ان لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بما صدق
عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم
لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبر عنه بزيد واما بطلان اللازم
فلان الخبر الثابت للعالم ثابت بالجزئية فيلزم ثبوت زيد لبكر
واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس وكما صدق عليه مع بقائه

على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه
زيد من معين وما ذكرنا لا يجعله لمعهود ذهني بمعنى الكلام المنتهى
في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور المعلوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم
هو المبالغة وهي غير مطلوبة لما الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي
من الوجوه الفاسدة ما قيل القرآن في النظم يوجب المساواة في
الحكم بعد ان بدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على
تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا فالآية بعض
اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين
او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر
يثبت الشركة في الحكم بالمجيء ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في
قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل
ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تخفيفا للمساواة
في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة
في الحكم فلنا المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار

المعطوف

الكامل نسخ

القرآن

اعلم ان الحكم بالزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لعدم العقل للان القرآن يقتضي عدم الوجوب

المعطوف ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه
ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا
وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها
الى ما تتم به في الافادة فقد عدم الضرورة في التامة لعدم افتقارها
فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة باعتبار آخر فلا يشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار آخر
فيحتاج اليه وهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق
التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط
لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصا فرجب الجمع والدليل
كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدي
فبدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده
التنجيز او العطف على الجزاء مع الشرط وهذا قلنا في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا وعبدي حر طالق يتعلق طلاق عبده بالدخول كطلاق
المخاطبة الا ان عبده تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان
قوله وعبده كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مرادا فوجب وجد الخبر

كتب الانتقاد تارة يجعل لعدم الخبر كما في الجملة الناقصة وتارة يجعل لعدم المخبر كما في الجملة التامة

في الآية الى دل على انه مراده دون خبر الواقف فخبر الواقف لما لم يصلح للاستثناء تعلق
ايضاً للشرط المتعقب عند واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحيث لو كان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده
ما ذكرنا وقف الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما
في الحكم انما ذلك في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص
العام بسبب ان قصر العام اصطلاحاً كان او لغوياً على سبب وروده
او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه
على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر في الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات العارية في حوادث وسباب خاصة
بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وقال الشافعي وبابك بخصاصه به وبعض اصحاب الشافعي
وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص
من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي
السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز
تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب

ايضاً لانه من الافراد وايضاً لو لاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فائدة
فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة
وايضاً لو لاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص
وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع فكشف عن الواقف بجواز دخول البعض من
الافراد في الحكم قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب
من تلك الافراد وكشف عن انه العائدة من نقل السبب انه تخصيص في اي في خصوص
الحكم به بحيث يكون نفس معرفة السبب نزول الآيات وورود الاحاديث
ووجوه النصوص فائدة وكشف عن انه العائدة من المطابقة انما هي الكشف لما وراء
بعض ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه
وقد يحصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بغرض المتكلم لانه
ان المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص
على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وبنى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب
يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك

العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته
واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم
مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام
من عادة اهل الدين واعتبار الغرض اعتبار بنوع احتمال ولاجله لا يجوز
ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على
المقيد مطلقا اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الائمة
وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى
القياس كما ذهب اليه بعض آخرين لان القيد لكونه وصفا
زائدا يجرى مجرى الشرط فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب
القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان النفى مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فيوجب القيد النفى فى نظيره اى نظير المنصوص ايضا
بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه
الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم
الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق
فى مفهوم المخالفة والثانى ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعى الثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيدة كالكافرة مثلا والثالث
انه قياس فى معارضة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم

فى المقيد

المقيس نحو
فى المقيد او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان مثل المطلق كالمتعرض
القيد غير متعرض لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف
خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفة
لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين فيسلم للخصم ان يقول
المعدى اليه هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون
فى ضمن المقيد او غيره اقصى ما فى هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن القانون
المناظرة يرد عليه ان المسطورة فى كتب الاصول فيها ان المطلق
دال على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول
حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعرض فى حواشى شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون المعدى
وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب
القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد

فلينا مل وفي المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو
بطلق على فعل المبين كالكلام والتعليم على ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل
العلم عن الدليل واختار ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري
وأكثر الفقهاء والمتكلمين والاقلون اكثر اصحابنا الآن الامام ابا زيد
جعل اقسامه اربعة كما رأيته في تربيع الاقسام واخر بيان الضرورة
والنسخ من البيان وشمل الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق
بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان ومحال البيان لاظهار
الحكم والنسخ لرفعه ومخرج الكلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء
مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص العارضة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي
ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ
دون النصوص العارضة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط
التتبع اقران الآتي فعل في الصلاة وغيره من المشايخ ان هذه الحجج
بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف والبيان

فصل بيان

هو البيان

اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى مرتبة الجلي

هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة واكثر حصرهم البيان في الخمسة
او الاربعة فانه لو اريد بما بعض ما مر من بيان الاحكام ابتداء فلا صحة
الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما وانما الخارج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تقصير فعل يعاينه وسكوت
الشفيع والمولى كما سيجيء وكذا فعل وهو اظهار المراد سواء
كان بالقول او الفعل او السكوت للايمان بخرج به بيان التقرير اذ
لا اظهار ثمة لما تقدم دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان
المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي
للبيان تعلق تام به اربد ذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها فعلا كان ذلك البيان او فعلا وقولا كان كون القول بيانا ظاهرا
متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدرك على كون الفعل
بيانا بالمنقول والمعقول فقال لبيانه عليه الصلوة والسلام الحج بالفعل حيث
قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله
ان البيان بهذين الحدين بين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وفعله
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل البيانية
اي بيانية الفعل لانه هو البيان ولامامية جبرائيل فانه عم
بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت

عن تغير فعل سنح

في اليومين وقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يصل معنا
ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل وظهر ان البيان
عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد
لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول
وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى ان عليه السلام
امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق بنفسه
حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا لانه
يطول اي يكون اطول من القول فيتاخر البيان اي لو بين به لزم
تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نم ان الفعل اطول
من القول آذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اي من الطول
الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما
استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول
من القول فلا تاخر اي لا نم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اي الفعل
بعد الامكان بعني ان تاخير البيان انما لزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان
ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار
في الحال فمشى في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا

ممتثلا

حلق
طرش او لق

ممتثلا بالفعل ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا
بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به وانما التاخير الذي جوزناه فلابتضمن راجوي
البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تاخير
البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا تاخر عن وقت الحاجة ولا شك
انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى
فاذا ورد اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان
فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف
السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد لما بين
وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان
اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر
بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لان الفعل تقدم ذلك القول
على الفعل اولا والفعل ندب له اي للنبي م ان فعله على طريق
الندب او واجب عليه السلام على وجه يخصه ولا يسري وجعل بالامة
وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما وهو

قسم الايصال

اي الجمع على ما اختاره المحققون خلافا بيان تقرير وتفسير وتغيير
وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل

اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه

اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق

او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يلحق بيانا لمعنى الكلام

او الكلام لم يكن كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يلحق بلا تغيير

او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما

لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما

والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول شكل الحصر ببيان مجمل

غير شاف فانه خارج عن اقسام الكلام الا ان يراد بالتفسير معنى اعم

كما مر في المفسر فح يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير الاول بيان

تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة

نحو قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه

بقال للبريد طائر لاسراعه فيقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام

يحتمل الخصوص فقرر بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون

فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون

تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان

الحقيقة مراده لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع

ومن هذا القبيل

ومن هذا القبيل فعله لامرأته انت طالق ولم انو حرة وقال عنيت

المعنى الشرعي والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك

او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص العام يجيء المجمل والمشترك بالذكر

نحو بيان النبي عم قوله اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه

عليه السلام قوله تع واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم

وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تع السارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم

ويقطعه يد السارق يمينه من الزند وبيان الرجل قوله

انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة و

اخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيرا

ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن

والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام باطلا

اريد من ذلك الصدر وحقيقة بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله

لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا

كالشرط يلزم الناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتقرير عند الشافعي

وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا

وبين الشافعية فان الحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط

فائدة بيان تغيير الا عند ائمتنا وابي زيد بل هو عندهما تبديل
والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان
الشرط يبدل الكلام من انعقاد الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان
ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا يتبدل
فيه بل بيان انه لم يرد بحكم النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة
فلذا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده
فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فروق بطريق آخر كما يجيء
واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا
لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين والصفة
نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحوق بها والغاية نحو
اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه
الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فالحصر لوجود
مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان
دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تع فان عطف
الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق ابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتغيير

عن وقت

فالآن ما ذكر وهو ان ما ذكر من الخيط الابيض والخيط الاسود
من الفجر وكان بعض الناس واسعا وكان
وضع على ان بعض الابيض والاسود فانه على
بالخيط وبين بقوله من الفجر
تقدير بقوله من الفجر
كان في وقت الحاجة
وقوله تا الصوم
الى الليل
الخيط الابيض
بعض ان ما ذكر من قبله حتى يتبين
من الخيط الابيض
انه طالق ان دخلت الدار
ليس بشيء بل علة

وقد استدل على جواز تراخي بيان التغيير عن وقت الخطاب بقوله تع ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك
فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى برسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه واتما حمل على بيان التغيير من معانيه الغموض
هو الايضاح ورفع اشتباه واتما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ملوخ

عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تأخيره عن
وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز
الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض اصحابنا من وضع
العفا بين في آية الخيطين قبل نزول الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل
على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره
عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع
في غيره لكن الممتنع تأخيره وهو البيان الاجمالي والمختار عندنا ما نحن
فيه جعله اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتغيير وامتناعه في بيان

التغيير بأقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل
والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد امرين لا بخلاف
الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لنا في جواز ه في التقرير
والتفسير قوله تع ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير
لانه حمل على بيان ما اشكل عليه السلام من معانيه وكان البيان في اللغة
الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع
فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير مع التفسير بل اولى ولنا
في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه

هذا وجه التمسك في امتناع تأخير البيان

اول الآية ان علينا جمعه وقرآنه
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه

اي يلزم التناقض

لا التفصيلي

او تأخير البيان

هذا العام مخصوص او يخص
وجوز وتأخير التفصيلي
بعد قرأة البيان الاجمالي

طوب اي يفطر عن اجنبا
بان ما اوجب الصوم
فتطل يمينه و
لا يجب الكفارة
ع

لما اوجب النبي عموم التكفير معنا بل قال فلبثنا ثم او يكفر ثم لما شرط
الاتصال في بيان التغير وكان التخصيص تغييرا خلافا لك فعي فانه
عنده بيان محض فجوز تأخيره اسندلا لأبوجوه ثلثة الاول ان قوله تع
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص مزاحما
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تع قال لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول
والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث
انه تع قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه
ابن الزبعرى قال لرسول الله ﷺ انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو ملیح عبدوا الملائكة
ثم نزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
بقي عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار فيما
الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد المطلق لا تخصيص للعام
وفيه الحلاف فيكون نسخا كما سيأتي ان تقييد المطلق نسخ فلا بقرة
المزاحي بل يلزمه وفي رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح
لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه مناقض له لكنه خص مزاحما بقوله

انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه
القول منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يقصد به
الاهل قرابة فقد خرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
لان الاستثناء اذا يقع متصلا فخرج الابن به لا بالتخصيص المزاحي وفي
معنى قوله انه ليس من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد وفي رد الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون
لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لان خص بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا
والملائكة خصوا تخصيصا مزاحما حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم
تراخي البيان وانا التخصيص فقصر العام على بعض متناولاته لم يقل بعض افراده
يتناول الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يلزم تغيرا مطلقا كما سبق
في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه مستقل خرج بالاستثناء والشرط
ونحوهما مما قرن شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحهم موصولا
للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر وحكما للجهل بالتاريخ
فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي

ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يصير فيه ظنيا

العام دليلا ظنيا

بالعقل نسخ

فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل ووضع المظهر موضع المضمر لان
المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق عليه وانما جاز به لخروج الواجب
عز نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته
ومقدوريته فان قبيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا الوجاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة
مبينة لازالته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء
بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عز
الخطاء ويجوز التخصيص بالعادة بخلاف العادة اذا اختص بتناول

الخطاب نسخ

نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به سخا نحو ان يحلف
لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكيل في الثاني
ويحمل لا تخصصه وهو القياس لان الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام
للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا
فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته
كالفاكهة لا يقع على العنب لان القياس يمنع لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس اما لان الخارج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمع تخلف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني

والقياس

والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان
التخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به و
القياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع
متراخ والتخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنقل
مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي
اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند الشافعي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم
تأخر الخاص او لم يعلم تقدمه ينسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
اذا اتصل الخاص اما متأخرا ان كان متراخيا كان ناسخا ويبقى العام في
الباقي قطعا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي
ومالك يخصص الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص
بالكتاب للسنة كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة
من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لها اي للكتاب والسنة
اما التخصيص بالسنة للكتاب فنقول اذا كانت السنة متواترة او مشهورة
وعلم اتصال المخصص للعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا
كانت متواترة او مشهورة وعلم بها ينسخ العام وان علم تراخيها فتنسخ العام

وعلم بقدر ما يليق

في قدر ما بتنا ولاه واما التخصيص بالسنة المستفيضة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى بتنا والحديث و
الفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا اما القول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الكف
فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا فراقام
بيان الضرورة واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات
في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل متصل ان منع ذلك
الاستثناء بعض ما بتنا ولم صدر الكلام احترازا عن الاستثناء المستغرق ان كان
عن رد خوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في محله اي حكم صدر الكلام
واتما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وانهاء منه اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر
العام على بعض ما بتنا ولم من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك
فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم

لا يكمل في الليل والنهار ثلثة ايام وهو خاص
النبي لا يجوز غيره

مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى منه
ولم يتناول الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنها استحسانا
وقالوا المقدار جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة
لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات
في ذلك وهو معارض باستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه
استخراج صوري وبيان معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا نحو
قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون
سنة ويسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي انثائي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لا يتناول عن الماضي وفي العدد لقوله تع وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ
لحرمته بناء على ترك الترو وكذا وجب الكفارة وان فعي حمله على المنقطع
قلنا لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى
للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا
هو شاهد لا مثال قال ان فعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
كلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد
ولو من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد
في نفي الآلهة سواه تع ان لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من النفي

مثلا صحيح

عزاه الحكم بالصدر الخارج عن الحكم بالباقي بعد الثنيا وبين المعارضة
بطريق

اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد
الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه
وهو كلام بليغ في بعد الثبات والخزانة
وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان
آلهة غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه
آلهة يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مرادهم اهل
الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي و
بالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات
اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما
اي عدم النفي وعدم الاثبات
فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم
باقي بعد اثنتين فالتوفيق بينهما انه تكلم باقي بوضعه ونفى واثبات
اي بين الاجماعين
باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لانهما عن كونه
بالحقيقة وعبارته لانه هو المقصود
كالغاية المنتهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا الكلام لاجله
الذي يكون
وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف
الموجب
بها وشرطه اي الاستثناء ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا
لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي
اي من مدلول
ولهذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف
اي اللفظ المستثنى منه
استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز
فيقول
كالعبد يوكل
وبه

الاقرار

اي مستحق للعبادة
لا اله
اي لا يشمل الى الباطل بل هو يشمل الى المعبود بالحق
معبود الباطل

الاقرار اوعلى ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو
لقيامه مقام المؤكل لا لانه من الخصومة وكذا لا يخص بمجلسها
فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه فجوزه محمد اما
لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب اما
كالمحجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
وابا للعمل بحقيقة الخصوصة لغة فان الاقرار مساومة لا بيتا ولها
الخصوصة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون
الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار بعد انه على الخلاف ايضا لكن
على الطريق الاول لمحمد لان مجازها شامل لهما لانه عين شيء منهما فصح
الاقرار والانكار
استثناء احدهما لانه على انه ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابي يوسف لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سبأتي في الاصح احترازا عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز تبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي كخوان طالوني ثلثا الاثنتين
خلافا لابي يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني
القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق
في استثناء القليل للاكثير وفي عكسه هو الرواية لان الاستثناء

عموم المجاز وهو ان يستعمل اللفظ في معنى عام شامل للكل احد
من معناه الحقيقي والمجازي معا لا فيهما بينهما معا حتى
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتأمل

وهو كون استثناء الاقرار بيان تقرير
نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
استثناء الانكار ليس تقريرا
للحقيقة اللغوية بل هو
ابطال

في التوكيل بالخصومة يصح عند محمد لوجهين الاول
انه التوكيل بالخصومة لما كانت مجوزة شرعا صار التوكيل
بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بعموم المجاز فدخل فيه الاقرار
والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا
لانه بيان تغيير الثاني انه بناء تقرير نظرا الى ان المراد
بالخصومة معناها اللغوي الذي هو النزاع لا الشرعي
الذي هو مطلق الجواب فصح موصولا ومفصولا

كما عرفت تكلم بالباقي بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى
شئ يصير متكلما به لان الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي
او بالمساوي مفهوما نحو له علي كذا الا مائة كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما بط لاقتضاء
مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما ازاء واه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه
عن المساواة نحو على مائة الا عشرة الا اثنين حيث يلزم اربعة
لوقوع الا اثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي
في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل
من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات بمعنى
اثنان فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا عقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة يصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان
الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاول ابقاء لها
على ما كان عليه ما لم يمنع مانع وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى
الاخيرة فقط والمتحقق في الاية اي الفاسقون المتيقن اولى بالاعتبار وآت في صرفه
الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولكونها ما قبله جمعا بالصيغة

ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا فكذا لانهم المساواة مطلقا
لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف فمن آية القذف
فان قوله الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل يردها
من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
حتى ان التائب يقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك
اي لم يمنع بعض ما بقي الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد
التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الآية
بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا
اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع
الا ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان الجو هر الفرد موجود واما
التعليق فيمنع العلية ويلزم منه منع الحكم ضرورة اعدم ان قول انت
طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل
ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا بمنع العلية
لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى
ان المعتبر منه الحكم ما وقع بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان
مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ الآية

استثناء الفاسقون

داخلاً على العلة يمنعها عن اتصالها بالمحل ويكون الاتصال بالمحل
لا بعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل
فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واخلال التعليق جعل كلاما
صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل ان طالق ان شاء الله واذا كان
التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود
الشرط لان المانع حين ينتفي فحينئذ اي اذا كان زمان العلة هو زمان
الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق
والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر
او قال ان اشتريت عبداً فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقاً فحين وجد الملك وهو الشرط
وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال اذ لا يؤثر التعليق في فعله

انت طالق

انت طالق ان شاء الله

انت طالق ان لم اشتر عبداً

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق ان دخلت الدار

انت طالق ان شاء الله

انت طالق ان شاء الله

انت طالق ان شاء الله

الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان
مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
بان كلم الجزاء تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وهذه اشارة
الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشيئة من
لا يظهر مشيئته كان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن
ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت
صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات
فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن معرضية الوجود له
ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون
التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته
تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا
وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله
ان طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل
الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق
وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال له حلفت بطلاقك
فعبدي كذا ثم قال له انت طالق ان شاء الله فعند الفائك

(ای ابو یوسف)

(ای حرة)

فيطلق غلام عند محمد ولا يطلق عند ابي يوسف

الالفاظ موضوعة في الصور الذهنية
عند الحنفية

الالفاظ موضوعة في الصور الخارجية
عند الشافعية

واذا لم يكن مانعا للعلية فربما تاخر العلة زمان التعليق فلم يجز اي الاتصال
اذ لو كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود السبب
العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف
ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط
عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق
هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ
علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا
كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحكم لنا
اما اولا فلان من حلف لا يعتق عبدا واحدا لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط
اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية
وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء
وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل
النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوته
على تقدير ثبوته منه غير دال على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر قد ربه بان ما ذهب اليه

المراد هو الشريف الجرجاني في شرح المفتاح وحاشيته الخط

الميزانيون

قال ابو حنيفة الى مذهب اهل النظر هو

هو هذا لانا هو عند التعليق

بالابطال لا يلزم يميناً فلا يحنث وعند العامل بالتعليق يلزم يميناً
فيحنث أقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة و
نحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط
فعند العامل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند العامل بالابطال
ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما
قال يتقدم الشرط الاخر في الاعتبار او يلزم الشرط المقدم مع الجزاء جزاءً لسواء تأخر
الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلاناً فانت حر
فشرط العتق وجود الكلام اولاً حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل
اولاً ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلها شرطاً واحداً لعدم حرف
العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاءً للاول لعدم حرف الجزاء
وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول لا يلغو ولا يلغى
كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني
اذا قدر مقدماً كان الشرط الاول مع جزائه جزاءً للثاني مقدماً عليه
وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلاناً فان دخلت
الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط
انحلاله واذا وجد الكلام اولاً انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث
اما اذا وجد الدخول اولاً وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين

فلا يعتبر

فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت
الدار ان كلمت فلاناً تقديره ان كلمت فلاناً فانت حر ان دخلت الدار
فان شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على ما سبق وتقديم
الشرط الاول لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللها اي الشرطين الجزاء اي
دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطاً للانعقاد اي لانعقاد
اليمين وكان الشرط الثاني شرطاً للانحلال اي انحلال اليمين فاذا قال
ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلاناً فتزوج امرأة قبل الكلام
واخرى بعده طلقت امرأته قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني
لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطاً للانعقاد وانما لا يكون ما فرضنا
يميناً يميناً لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون
شرطاً للانحلال والا يكون لغواً فصار الكلام شرطاً للحنث دون الانعقاد
فصار غاية لليمين فاذا تكلم انحلت فاذا تزوجها بعد الكلام تزوج
بعد انحلال اليمين فلا تطلق واذا تزوجها قبل الكلام تزوجها وحال
اليمين باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء
بعد جاء نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط
اليها جميعاً لان حرف الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر
الجزاء حكماً كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية

معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه
وبين الاستثناء فان حقه التأخير واذا تقدم فهو اي الشرط الجمل المتعاطفة
يتعلقن اي تلك الجمل به اي بالشرط المذكورة واذا توسطت اي
المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تنصرف الجملة الوسطى
الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط الاتي لان الاصل تقديم الشرط على
الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاتي اولى
بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن
الالغاء لانه اذا قدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اي على
الشرط يعني اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه
الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول
الدار ولا يضم هنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
معه بالشرط المتقدم لانا جعلناه مضموما الى الشرط الاتي يحتاج الى التقديم
والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان كلم فلانا
وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام
بلا تغيير واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك
امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ارتكاب الزيادة وتغيير نظم الكلام

والرابع

ارتعلق جزاء المتوسط بالشرط الاخير

عبده لا ان الحلف على الكسوة غير ظاهر

منه

والرابع بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة
الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضح له اي للتوضيح منه ما هو
في حكم المنطوق للزومه عينه عرفا كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث
فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه
السكوت لدى الحاجة الى البيان وهو محاباة بان يدل على ان السكوت
بيانا حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل
فان السكوت بنا فيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل
ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد
عليه السلام منه معاملات كان الناس يتعاملونها و ما كل ومشارب كانوا
يستمدون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح
الا ان لا يجوز منه النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن
تقويم منفعة البضع في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البضع في زوجته اي المغرور روي ان رجلا
من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكانوا

وكذا نصيب المضارب ان ابين تعين ابا في
المضاربة فيتاجر فيه وكذا نصيب رب المال
وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في صدر الكلام
لانه اذا تعين ابا في المضاربة استحق الربح وانما
يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق
لانه الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله

منه

بيد ان ابا في للاب
لا يشرك التنصيص على نصيب رب المال
صدر الكلام فصار كالمنصوص
وانما كون الاب عصبة فلعدم
تقدير نصيبه

بالقيمة
وللاجنبي عليه شيء آخر

بجعل سكوته
بمنزلة الكلام

شبطان الخرس
الزنكي

169

عن ضمان منافعها ومنفعة الولد تحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم وآمضع
موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حاكم الحادثة وهو جاهل بما
هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل
بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وسكوت
الثيب فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به بحال في الثيب
وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيصدق ذلك
على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا
في الامتناع وذلك بان يلزم اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا لتسليم بحال في الشفيع وهي ان العادة
تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف و
ينازع معه فلما ترك الخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم
وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن
بحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده
حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع
وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على

ارباب

ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام كقوله على مائة
ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر فجعل العطف بيانا للمائة
عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة
وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى
الاصل لكنا استحسناه بالعرف وعليه الدال فان ارادة التفسير بالمعطوف
وتمييزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للاثواب حتى يستحسن
ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد
اذ انكاحا مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة
فيها وكان المعطوف غير شيء واحد كالمضاف فبين ولذا لم يجز الفصل بينهما
الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف
عليه اذا صلح كما في المقدر والخامس بيان تبديل وهو النسخ ولا بد
من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ فنقول
مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل
على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وتقريرا فخرج بدلالة الدليل الشرعي بطريق الاثبات والاذهاب عن القلوب
بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ

متعلق بالاحكام الا ان يدرج الاحكام التفظية كصحة الصلوة
في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه ويخرج به دلالة عدم الاهلية
كالصبوت والمجنون على عدم حكم مزاج خرج به التخصيص والاستثناء
ونحو ذلك لانه رفع مطلقا وقال النسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف
اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان
لان صدور كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تع
المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء
المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما ان لم يعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تقضيا على ما عليه الجمهور
فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به
وان كان غنيا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان
ففي ذلك حكمة بالغة كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان
الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام
ثم نسخ في سائر الشرايع وكان الاختان كان جائزا في شرع
ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام
وكان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام

ثم حرم في سائر الشرايع فثبت كل منها رفع للاباحة الاصلية
فلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف
وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية
خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا
واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيظهر بدا له
اولا فيكون عبثا وكلاهما على الله محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة
تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد
العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلتظاهر عزموي عليه السلام
ان الشرائع كشريعة وعيسى التورية ثم تمسكوا بانه ما دامت
السموات والارض قلنا لانم انه قطعي وانه متواتر ولانم انه ثابت
في التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه
محرف وكذا اختلف نسخها كيف وكو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام
ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني
ولم يرد بانكاره وقوعه ظاهرة فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم
وذلك لان الظاهر منه اما ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو
مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار لارتفاع الشرايع السالفة

بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا ببشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الكاقل موقتا لا يسمى ذلك ناسخا فلنا لا نم
ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض ثم
ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون
نسخا وكوسلم تمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان
مطلقا فرفع وفي عبارة اثمن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث
في محل النسخ ومحله حكم احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن جعل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام
الاصلية المتعلقة بالعقايد لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين
من الوقت وتأبيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كان
التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فيدل حكم صفة توقيت
وتأبيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز

اتفاقا

اختلفوا في جواز نسخ ما تعلق بالمكلف تنجيزا بدون توقيت
من الاوامر والنواهي

اتفاقا واختلف في غيره وهو اقران القائل ان لا يلزم التوقيت
والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم بخصوصه ابدا اولى كذا فان
الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومنه الشافعية
على جواز نسخ خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد
والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين
للحكم ظاهرا لانصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل و
الاختيار في التنازع اعمال الكلام فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يلزم
ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من
اعمال الابعد لنا عند هم لو لم يصر ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي
عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان
بجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غدا فات قبله او نسخ اليوم
ولكنا نجزم ان ورود النسخ على الصوم الدايم والوقوف بجعله
غير دايم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوب الصوم الدايم
يستلزم لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم يلزومه فيكون
مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه المبحث الرابع

في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه
عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والقفيرية
من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل مع وقته المقدر
له شرعا ولا يكفي ما يسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته
او بعده وقبل مضي ذلك القدر في مجل النزاع وبناؤه على ان الاصل
عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدة لكفاية المقصود تارة
كما في انزال المثابة وكونه اقوى المقصودين اخرى بتوقف كون
العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه فانه
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان
انتهاء مدة فلو نسخ قبله كان بداء لنا خبر المعراج حين نسخ
الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي صلعم
قلبه وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون
المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود
الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر
فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في النسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة
يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب

مثل آيات العدة بالحول
القفال
زين المنار

فيكون اربعة

لا التمكن الفعل

والصلوة والصوم ونحو ذلك
كذا في ابن ملك

فيكون اربعة اقسام الاول نسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي
نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه
الاول عدم
الاول انه مطعنة للطاعن الباطل فانه يقطع كل مايزعم انه ناسخ الكتاب بالسنة
كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والسنة دونه وليست منه والثالث انه عليه السلام قال يكثر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
اسقط الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه نسخ قال
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد ايضا فان الصدق يثبت ان الكل من عند الله والمكذب يطعن
في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم عدم نسخ جبرية الحكم او مثليته في
حق المكلف حكما او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك
ان السنة ايضا من لدنه تع لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه
على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع

بل ورد حديث صحيح
في خلافه وهو الآتي
او يثبت القرآن ومثله معه

22

193

لانسخ الخ صح لانه لا طعن ولا لا يجوز بعضها
لان للطاعن ان يقول بنا فضح كلامه

بصحته بدليل سباق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فاعرضوه
فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه
فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المعارضة فيجب لعدم قبوله
على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب
رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به
الكتاب وعنه الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما
انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا منه عنده نسخ وتقدس
كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام

وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني
انه قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانا
جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الثاني عن اقل الاقوال وعن
الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ وكونه ناسخا ايضا والاجماع
قد دل على ان النبي عليه السلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا
لا ينسخ شيئا ولا ينسخ به شيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام
لكفايته في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم
في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه بالاجماع وكذا القياس بعد انه
لا نسخ ولا نسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه

لانفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص
وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف
منه المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين
والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تع نات بخير منها
او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا
عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما
يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا
في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ
المتواتر كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون لا يقابل القاطع
واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت
التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام
ذلك فقيل لانه نسخ القطع بالقرائن فان نداء منادية عليه السلام
بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان
وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه واما النسخ في
بقائه حال حدوثه وهو ظني لشبهة بالاستصحاب لان احتمال النسخ
قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر

بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن
حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملاً بالشبهتين ويجوز
نسخ الكتاب بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقاً واختلف فى
نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقاً لانهما دليلان متغايران
فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الملازم وقيل لا يجوز
مطلقاً اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم اتأفيف
والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع
فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم وانما يقع
فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل
بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون
الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم اتأفيف والضرب
ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس بعد ازالة نسخ
حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علته وعليها
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان
نصاً قابلاً للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية وبتنصيص الرسول
بناسخيته صريحاً كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او بتنصيص
الصحابة خلافاً لمن لا يرى التمسك بالاخر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف

اى الحكم

نسخ تلاوتها فى جملة المنسوخ ام احرف القلوب عن حفظها الاقلب هذا وبدل المعقول كالمنقول على جوازها
وان للنظم حكمين يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما
يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل منها مقصود بنفسه فصار كالمنسوخ به

زين المناظر

اى الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما
حق قطعا المبحث الرابع فى المنسوخ والمنسوخ منه اى من الكتاب لا غير
لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كما تقدم فانها
كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال الله تع ان هذا لفى الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اى التلاوة فقط
او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار
لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم
لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد اتلافه قلنا
التوسل والتسبب هنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء
وهما فى الصور تان فى الابتداء والبقاء وكنا اولا جواز وفى حيث
ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته
وحيث منها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما
نسخ كل اثر الحنابة وثانيا وقوعه فى التلاوة فقط كما روى عمر رض
انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول
بالنكاح عادة فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى بالكف وامساكهن
فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف
كالاجزاء

بقيه الايذاء بالكف بهواه يقال بشما فعلتما
ونعرضتما بعقاب الله تع وسخطه واخرجتما
انفسكما من اسم العدالة ومن
اهلية الشهادة

فاسكوهن فى البيوت
حكم دون تلاوة
مثلا

سورة النساء

كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء
اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة
وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه
لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة
بل لو وردت الزيادة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف معارضا للجلد
واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء
اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بعض الخروج
عن العهدة بحكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة
الجزء فانما تكون بثلثة امور 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 ههنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل بعض الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرف فالرفع
ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع
وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ
انتهى ما في التلويح
بل هي

كان الشهادة اثنين رجلين ولكن يجزئ رجل واحد
او امرأتين

ان كانت مستقلة بالاثبات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا
بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه
ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء
الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
وبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على آية الوضوء
متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية

الولاء التعاقب في غسل اعضاء الوضوء
بحيث لا يزيد الجفاف بغسل عضو آخر
اي بلا احداث عضو

وهو قوله عليه السلام
لانه الزيادة نسخ عندنا
وعند الشافعي تخصيص
ابن ملك

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
الكتاب بخبر الواحد غير جائز
وعند الشافعي تخصيص فجاز

فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه كان فزيادة
الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ
النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما تثبت
بالنص لا غير لانه التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد
فاعترض بانه انما يستقيم لو كان النية عبارة عن مطلق القصد
وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا
اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه
اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها
جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد
في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دل عليها قرينة
فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة
ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه
وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم
مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها
القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية
بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد

فليتأمل

فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزال الطهارة غير الحدث
على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام على آية الطواف وهي قوله تعالى و
ليطوفوا بالبيت العتيق لان الطواف لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جواز ه من الحدث والطاهر فاشترط
بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض
بان النص محمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط
وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا
واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم
انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المعادة بالكراهة وهذا بخلاف نسخ
بخبر بالقدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم انه مجمل
ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاطلاق فلان باب التفعل
للمبالغة وذلك يحتمل العدد والتكرار فالحق خبر الاشواط السبعة
بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا بد من التكرار ونظيره قوله تعالى

وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية
لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال وانما الشك فلانه
لابد تحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر
تعيين مبدائها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فلم تعمل
ولا الفاتحة ولا التعديل ارتعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول
الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني ان شافعي و
ابو يوسف بقوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي اخف في صلوته فصل فانك لم تصل
فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على آية الصلوة لانها مجملة
بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل
قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد
ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة
والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط
بمعنى انه باثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء

حتى يكون

بمعنى اجيب بانه النية لا تكون واجبة بعينها غاية ما في الباب ان لا يكون الوضوء
عبادة ولا يلزم من كونه مفتاحا للصلوة عبادة وكذا الترتيب وعلى التقدير
كونهما واجبين بالمعنى المذكور لا يجدي نفعا لمذهب الشافعي ومن تبعه
لما ان عندهم ان الوضوء لا يصير مفتاحا للصلوة
بدون النية ولا اعتبار وصحة كما صرح به
في كثير الشافعية مسامحة

حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى انه لا يمكن جعله الوجوب
بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه يمكن اسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي
به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته
والاولى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى
الاساءة فذا بالنية كما جاء الوعيد على النقص على الثلث وهذا
سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص
بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث
المختصة بالسنة وهي السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول
ويختص القول المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو
ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو
تقرير منه عليه السلام وانما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج
الى بيانه اولا فنقول الوحي في حقه صلى الله عليه وسلم نوعان الاول ظاهر
وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي صلى الله عليه وسلم من ملك
يتيقنه اي تعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من جانب الحق تعالى وتقدس وهو
ما انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار
اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارة اي اشارة الملك بالكلام منه

كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت

حتى تستكمل رزقها والثالث ما اثاره الله بقوله او لاح لقلبه يقيناً

بالهام الله فقيل هو المراد بقوله ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما

بان اراه الله بنوره كما قال لنحكم بين الناس بما اراك الله والحق منه

الاقسام الثلثة منه اى من النبي صلعم حجة على الكل فيما امته يجب عليهم اتباعه

بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثالث باطل

وهو ما يثبت بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا

كالشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق عن الهوى الا وحي يوحى والمفهوم

من الوحي ما القي الله اليه بلسان الملك او غيره وكان الاجتهاد يحتمل الخطاء

فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي صلعم

لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز

المخالفة منه لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع

والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن

الا وحي يوحيه الله اليه شمل شموله لغيره لكنه ان كان متعبدا بالاجتهاد

كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه

بالاجتهاد لم لا يكون وحيا بيانا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار

على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء مستقر بل على مجتهده

قاطع

رزقها شيء

فاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث انه

المخالف انما يجوز لعجاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم يجز

وجوزه آخرون مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث

وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا وسندوا بوجوه الاول

ان الاجتهاد واجب عليه عم لرجحان في عموم فاعتبروا يا اولي الابصار الآية

من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم

قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم

لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث

ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى اربابه الشاة

يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم يتراادان فقال

داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع

من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثاني انه عالم بعلل

النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي

يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه م واصحابه في كثير

من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها والا يجوز ذلك الا لتقريب الوحي

وتخمين الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان العمل برأيهم كان ذلك

روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة

فافسدته فتخاصموا عند داود عم فحكم داود عليه السلام

بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى

عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين اري ان تدفع الغنم

الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها

وتدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود

كهيئته يوم افسدت ثم يتراادان فقال عليه السلام القضاء

ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم

ان الضرر وقع بالغنم فتمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني

واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء

ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من

الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول

الضرر والنقصان واما حكم المسئلة في شرعنا فعند ابي حنيفة

لا ضمان اذا لم يكن معها سائق او قائد وعند الشافعي يجب

الضمان ليلا لا نهارا

روحي

ابتداءً واستهزاءً لا تطبيباً وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز
لم العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى فلنا هذه الوجوه
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقاً و
النزاع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول بعد ينتظر الوحي
الظاهر قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما
يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة يعمل بالاجتهاد لان
الاقل اصل في حقه عليه السلام والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا
بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل
بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه والاقل بعد الوحي الظاهر اولى لاحتمال
النسخ بعد الاجتهاد الخطأ وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطأ
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار
ان الخطأ يجوز لقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يجتمل الاقرار على الخطأ بل بينه عليه في الحال
لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز
خطئهم اتباع

تقريرهم

تقريرهم على الخطأ انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل
باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملاً كما هو مذهب المخطئة ان راى السنة
او صواب مطلقاً كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار
الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في
اجتهاده يقيناً فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب
فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
خطأه جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالقول اخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم
اخباراً كان او انشاءً وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية اتصال القول
بالنبي عليه السلام وهو اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل
ان كانت الرواة تذكر الضعف في كل قرن من القرون المعتبرة وهي
القرن الاول والثاني والثالث قوماً لا يجوز الغفلة تواطئهم اي
توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظراً الى الامكان الذاتي وعدم
تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد وللعدم احصاء عدد
المتواترين ولا لعدالتهم ولا لاتباين اماكنهم لحصول العلم الضروري
وان كان البعض مقلداً او ظاناً او مجازفاً وعند انحصارهم وكفرهم
كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن وقعة
صفين ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواته

ولا بد للمتواتر من شرط آخر وهو ان يكون مستند هم الحس لو اخبروا
حتى يقوم عليه برهان عقلي

واحداً بعد واحدٍ وهو المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في
الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومقادير الزكوات ونحو ذلك وقال الشمنية والبراهمة لا يفيد
الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقابله سفسطة لا يعرف
خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه وابوه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان و
لانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر وعند الال كالصبيان خلافاً
للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولاً انه يحتاج الى
توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانياً انه لو كان ضرورياً لعلم ضرورته لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج
بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما
في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم
لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم
فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط اللازم
واما فيه اي في ذلك لاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك
اي قوماً لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو

زمان

صورة

زمان الثاني بعين والقرن الثالث وهو زمان تبع الثاني بعين لا في
القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى ليتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
وليسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو الذي يفيد
طمأنينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما
ادركته فان كان المدرك يقيناً فاطمينانها زيادة اليقين وكماله
كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها وايه الاشارة
بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظناً
فاطمينانها نجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو
المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة
كون آحاد الاصل سبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل
واما فيه شبهة صورة وهي ان لم تكن الرواة كذلك اي قوماً لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم
في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر
وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل
والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون وكه توجيهان الاقرب انه امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من قولنا
يتضمن الامر فلو لا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول
الواحد في الاصح وكذلك فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل
للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فاوجب
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة قاذ عليه السلام
كان يرسل الآفراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان
في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وفعل الرسل في هداياهم
المملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا بها في وقايع لا تحصى وشاع ذلك و
لم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة التهمة بالتحابب والتباغض
وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اوجبت
العمل حتى لو لم يقض بعدالة العادلة كان فاسقا فاكفروا اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا

عدالة

عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينه وعقله
فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة في
الاصل هنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم
ان ظاهر قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم
ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لانم استلزام العمل للعلم القطعي
كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة والعمومات للآيتين في الاشخاص
والآزمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم
والظن قد يكون بحيث الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى
الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته
وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي في
بيان الاهلية لان الكافر فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر
واما الصبي فانه وان كان ضابطا كما هو شأن المميز بما لا يجتنب الكذب
لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بشهادة المسلمين
وبتبعية الابوين او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان

فقوله ان يتبعون الا الظن آية اخرى
لا من تتمة الآية الاولى فلو اتى
بحرف العطف لكان احسن
لانه حذف العاطف ليس
بمقيس حتى يترتب ذلك
ذكره الرماك

فيجوز ان يكون في حق شخص واحد
او في زمان واحد

يريد في الآية الاولى الادراك مطلقا
وبالظن في الآية الثانية الوهم
فلا دلالة في الآيتين على اتباع
العلم العاري للظن

المعتوه هو من كان قليل الفهم
مختلط الكلام فاسد التدبير
الا انه لا يضرب ولا يشتم
كما يفعل بالمجنون

182

اى فيجوز اتباع الظن فى غيرهما مع انا اتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد فى الكتاب و السنة المتعاترة والاجماع ومن قال يوجب العلم لعدم ارادته يوجب العلم بوجوب العمل او سمى الظن علما

تفصيلاً بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى صلعم والاقرار به

واداؤه البيان اجمالاً بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة

بشذوذ وشبهة الا يرى اداء الدار

للساقط الا ان يظهر امارة كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد

فى صغيرة بين مسلمين اذا لم نصف بعد الاستيصاف حين ادركت

تبين من زوجها بل ثانى الثلث فان فى اشتراط التفصيل حرجا ولذا

اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به

النبى صلى الله عليه وسلم بالقلب والاقرار به اى باللسان ولو اجمالاً واما شرط

الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان

الكافر ساع فى هدم الدين تعصباً فيرد قوله فى اموره والشرط

الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع اى سماع

الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ والثانى فهم الكلام على سبيل

الكمال لا امكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط

اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود

فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة

كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع

المراقبة اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء ممن اذا درى نفسه و

لم ير احداً اهلاً للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى تعويل الامة لا يقبل

واما الشرط

اضرابه عن قوله ولا عبرة للاول اى بل العبرة الثانى

الاسلام الكامل وهو البيان اجمالا بتصديق جميع

ما اتى به فان فى اعلاه اعنى البيان تفصيلا حرجا ولذا

اكتفى عم فى حديث الاعرابى كما سترى

واما شرط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الثابت فلا يظن

بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن

وظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن

غير المغفل خلقة او مهلة حجة وان وافق القياس وباطنه

ضبطه اى ضبط معنى الكلام فقهاً من حيث تعلق الحكم الشرعى به وهو الكامل

ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به

والشرط الرابع العدالة وهى استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية

راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة

ليستدل بها على رجحان صدقه وهى قسمان ظاهر يثبت بظاهر

الاسلام واعتدال العقل اما بعين عن المعاصى وكامل وليس له

حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدى الى الحرج

وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت

العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة

وان الم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة

الا قوله الكبائر وان الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع

الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثانى الصغائر الدالة على

خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال

ثم اعلم ان الاتقياء تتفاوت بحسب الاشخاص واقتضاها

ان يستقيم المكلف كما امر وادناه للابكار بوجود الاتيان بالنفس

الكاملة كالنبى عليه السلام حيث قال تنام عيناى ولا ينام قلبى

كما امر به وهو كمال قوة العلمية والعملية قال

شيئتنى سورة هود وشيبها قصص غابر احتياط فى

امور الدين مطلقا والمبالغة فى الكف عما يورث الشك

وبهذا قال المصنف رح والمعتبر هنا كما لها ثم فسر الكمال

برجحان جهة الدين نظراً الى انا نتمكن من ادراكها

فكيف من اعلاها فذكر ما هو الكامل بالنسبة الينا

دفعاً للحرج

على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارازل والاكل والبول
الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا
فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود
البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر
بها فان كان ذلك المعروف بها فقهاء كالخلفاء الراشدين والعبادلة
وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم اجمعين تقبل
الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك
ان القياس مقدم عليه وروايته يقين باصله وانما الشبهة في نقله و
في القياس العلة محتملة في الاصل وعند تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون
لخصوصية اثر او في الفرع مانع والا اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة
وانس رضي الله تعالى عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه
قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان النقل
بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يأمن ان يذهب شيء
من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة
وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا

للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل يثبت بالكتاب وهو قوله
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره بالقيمة في صيغ
ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه
نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد
هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه بين الخصمين
قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر
انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على
تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا
على صورة العدوان التصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين
فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اي برواية في القرون الثلثة
الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام
ان واقفه اي رواية القياس يضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة
الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلاث لا بعدها اي بعد تلك القرون
فان الكذب لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية فان ظهر حديثه فيهم
اي في السلف فان قبلوها اي السلف رواية بان رووا عنه وعملوا
بصحة حديثه او لم يطعنوا في رواية تقبل تلك الرواية فان السكوت

في موضع الحاجة الى البيان بيانٌ كما سبق ولانه لم السلف بالتقصير
وكذا يقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع
نقل الثقات عنه لا مطلقاً بل ان وافق حديثه قياساً كحديث معقل بن
سنان في بروع ماث عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر
فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا
به لما وافق القياس عندنا فان الصوت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت
ولم يعمل به ان فقي لمخالفته القياس عنده وان رده اي السلف روايته
رويت روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثاً فرده عمر وغيره من الصحابة بالكتاب الرابع
في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان
الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح
ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك
اي بعض الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي واسطة واحدة
بين الراوي وبين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة
سمعته منقطعاً وان ترك اكثر من واحدة سمعته معضلاً والمرسل
يسمى مرسلاً عندنا وهو على اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي وان

مرسل الكرخي

ومرسل الصحابي حجة وان لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
لان الظاهر انه لا يروي الا عن النبي صلى الله عليه وسلم
وصورته ان يقول الراوي
حدثنا فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر و
الرابع المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي
بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث
عندنا اما اولاً فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم
فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت
بعد المائتين واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع
الاسناد اليهم بسماعه عن عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون
بذلك واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن
به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد على التابعين
اولى وكذا قلنا ان فوق المسند خلافاً للشافعي هو ان يقول اولاً
ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانياً انه
لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثاً انه
لو جاز لم يكن في عدالتهم فائدة فكان ذكره اجماعاً على الطعن وهو ممتنع
عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سمع
عنه ذكره وكذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا لم نتهمه
في الثقة او لانهم الملازمة انا للشهادة في القرنين او لجريان
العادة بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة
بالارسال في بلا علم

مرسل القرن

ثمن فوائده معرفة مراتب الثقلة للترجيح واختلف المشايخ فيمن
يقبل مراسيل من روى الكوفيين قال بعضهم منهم الكرخي
يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الآية وقال بعضهم منهم
ابن ابان لا يقبل لتغير زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال
الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد
بن الحسن والمرسل فيه وجه والمسند فيه وجه آخر يقبل عند من
يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم
بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل وكان حقيقة
الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل لانجاء الا
بوالي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري
مرسلا والنوع الاول باطل وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط
المذكورة في النوع الاول واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا لدليل
اقوى منه ترجيحا كحديث اي لمعارضة حديث فاطمة بنت قيس
ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا
للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى

فظاهر

قال الشيخ رحمه الله في رده
لانه ضعيف بكل حال ولا
سنة بثبت بفعله امرأة
لا تدري اصدقت ام
كذبت بل حفظت ام
نسيت اذ رد بالكتاب ما ذكر
والسنة فقد عارضها ما هو
اقوى منها وهو قوله تعالى
لا تخرجوهن من بيوتهن
ولا يخرجن الا ان يأتين
بفاحشة مبينة والفاحشة
المبينة البذاء على
اهلها فكان السكنى
واجبا لها

فظاهره وامّا في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة بالرفع
انفقوا عليهن من وجدكم قبل القراءة الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها فعلى القراءة الشاذة
ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في
اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز
الزيادة بها على الكتاب وبمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام
الاستغراق يوجب الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما
اذا اشتهر الحديث بين الصحابي في البلوى العام ان يستحيل عادة
ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا
الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على انه بانه وانقطاعه
وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم
الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأي بين دليل
انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على المنصف
ان عبارة المتن والشرح احسن منه عبارة القوم هنا البحث
الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره

حصر جنس البينة على المدعي
وجنس اليمين على المنكر
فلا يجوز الجمع بين ان يحلف
واليمين على المدعي بخبر الواحد
نوح

فلو كان الخبر حجة لاحتج به بعض الاصحاب على بعضهم
حتى يرتفع الخلاف اذ ثبت بينهم بالرأي اذ لا يجوز
خلاف النص بالرأي فكان اعراض الكل عنه الاحتجاج به
دفعت الحاجة والعدول الى الرأي دليلا ظاهرا
كذا في شرح
المنار

فريقا ومنقطعا

وكل منهما سبعة اقسام الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل
والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل والثاني اما العمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل
بموجبه واما الثالث فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله
واما من سائر ائمة الحديث فالطعن منبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا
او يصلح فاما مجملا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصبة
او بالعصبية والعداوة شرع في بيان الاقسام واحكامها على
التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها اي
نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي
لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة
لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين معارضتين فتقبل روايته
كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد المروي عنه سواء
نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتأويله للظاهر بمعنى اذا روى عنه
حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام و
تقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فعال ابو يوسف تردده جرح
واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك
والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثل ما

روى سليمان

روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عايشة ان عليه السلام قال ايما
امرأة الحديث وتردده في الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة به تأويله والمعتبر ظهوره حتى
قال الشافعي كيف اترك الحديث بقوله من لو عاصرته لحجنته وقيل
يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يجعله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح
ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما
ليس ظاهرا في بعض المحتملات لما قرن الظاهر
انه لم يجعله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه بعدها اي
بعد الرواية عنه بما لفظها يقينا بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل
لما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على نسخه او عدم ثبوته
اذ لو كان خلافه باطلا يسقط روايته ايضا لانه عمله قبلها فان عمله
بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
الحديث احتياطا للظن به وكما عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم
انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لانه حجة الحديث
لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقوله
حكم والطعن اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان ذلك لغير الطاعن
صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه جرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على

بطريق التأويل لا الجرح كحديث ابن عباس رضه
من بدل دينه فاقتلوه فانه قال
لا تقتل المرتدة

كما روت عايشة ان النبي عليه السلام
قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم ان عايشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها. ابن ملك

قلت بترك بالجرح لهم لجواز ان يعتقد الجارح ما
ليس بجرح جرحا وقبل يقبل لانه اكاذب فرجحان الجارح
الصدق والبصارة بالاسباب الجرح ومواقع الخلاف
واحقق انه اذا كان ثقة بصيرا بالاسباب الجرح ومواقع
الخلاف غالبا لذلك يقبل جرحه لهم والا فلا

السببية او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عم البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة
والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر حين طعن لئن بقيت الخ
ان لا ينفى احدا وقال علي رضه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى منه عم كان سياسة
لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ وكما امتنع عمر رض عن قسمة سواد
العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمته حين لم تكن
حتما فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء
فعلا اى فلا يكون جرحا لان الناذر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني
في الوضوء بالقهقهة في الصلوة لانها نادرة لا سيما بين الصحابة وان
لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث فجمله
اى مجمل الطعن ومبهمه كقوله ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او
راويه غير عدل لا يقبل لانه الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين
لا سيما في القرون الثلثة ولا قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في
الشهادة وهي اضعف ففيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا
شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح وان لا فلا فلعله فسر بغير المتفق
على كونه جرحا شرعا بل بمجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستنباط

من فروع الفقه

كما ذكر بعض المحدثين فوق ابي يوسف انه ذكر انا ما حافظة
الامام اشتغل بالفقه وعدل الاصبح جرحا لان آه
ابن ملك

من فروع الفقه في حق ابي يوسف لانه كثيرا الاجتهاد دليل قوة الذهن
والضبط وكونه متهما بالعصبية كطعن المحدثين في اهل السنة
لا يسمع الجرح الوارد في محل الخبر اى احاد ثة التي ورد فيها الخبر
سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد وكذا حصر
المحل في الفروع والاعمال لان الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد
لا يقيناها عن اليقين وهو اى محل الخبر اما حقوق الله تع اعلم
ان محل الخبر اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما عبادة
او عقوبة والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او
فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها
فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة
والزكوة والحج وكذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على
العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط الباقية
فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اى في
العبادات لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته بالتحري اى بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة
والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول في كثير من الاحوال لانتفاء العدل

مطلق الخبر محل الخبر

حاضراً عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يلزم
خبر ما سقط الاعتبار فاوجبنا انضمام الحر الى به بخلاف امر
الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج ان لم يعتبر
قول الفسقة او المستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي
والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء
الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات
روى عن ابي يوسف واختاره الخصاف انه يقبل فيها لدلالة الاجماع
على العمل بالبينة وانها خبر الواحد ودلالة النص الذي فيه شبهة كالنص
في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل
لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر يرويه الواحد
على ثبوتها بالبينة واثبات بدلالة النص قطعي من وجه ظني من وجه
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باقي
الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون
في معنى الشهادة فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط
فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة و
العدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة

بشرائط

شرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولكان فيه
معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر في هذا
الزمان لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا
كالوكالات والرسالات في الهدايا والودايع والاماناة وما شابه
ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه ولضرورة الملازمة
ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المنع
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتفرغون دائما
للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها
غير لازمة لانه العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الصرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط
اما العدد والعدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان الخبر فضوليا والا اي
وان لم يكن الخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد والعدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لانه الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار
من العدالة ونحوها في الوكيل والمرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد

لا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر في الطهارة

لانه بشبه

سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف لا حقه بالتوكيل والاذن

لانه الوكيل اذا اعزل يقتصر الشرى عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج نصرفاته من الصحة الى الفساد

189

الكاذبين عملا بالشبهين وقالا هو الثاني القسم الثاني الذي فيه الزام من وجه
دون وجه كالقسم الثالث وهو ما لا الزام فيه اصلا لان
الثاني ايضا من باب العمل والضرورة مشتركة فلكن فيه الغاء شبه
الزام البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه
كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايتمار به قال تع وما آتيكم الرسول فخذوه الآية والثاني
ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان
والاشتغال برده بالكلية والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب لقيام الامارتين
بامارة فحان لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه او فسقه يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل
الكذب احتمالا بينا وبه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوي
بضعف المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد
قال تع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية والرابع ما يترجح
صدقه على كذبه كخبر العدل المجمع للشرائط المذكورة للرواية فان
جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته
بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته

قطعا

قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اطراف
ثلثة وكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرف السماع
وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول اخبرني او كما قرأته فيقول نعم
او يقرأ المحدث عليك والاول هو ان تقرأ على المحدث اولى
عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم
وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا
عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة و
طبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا تكون الا لحافظة الامنه والكتاب والرسالة من
الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو
ان يكون مختوما بختم معروف معنونا بان يكتب فيه قبل التسمية
من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثنا
ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به
عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد

والمختار في هذين القسمين انه يقول اخبره
لانه الكتابة والرسالة ليا بمثابة فهمه الماهري
انا نقول اخبرنا الله وانبأنا ونبأنا بالكتابة
والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك
خاص بموسى صلعم

فائدة الانوار

انما عد الاصل الكتابة والرسالة من طرق السماع وانه كان
لا خطاب فيهما ظاهرا لان السماع اصلا وهو
الوجهان الاولان وخلفا وهو الكتابة والرسالة
فانهما من الغائب الى الغائب بمنزلة الخطاب
من الحاضر كما بينه عليه الصلوة

وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي صلى الله عليه وسلم
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما
واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما
كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر ورخصة الرخصة
السماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان و
بين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح
عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتابه
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان
فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة
لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والاجازة له ان علم ما في الكتاب
صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة
فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما له خلاف
في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت
قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما سوغ هناك لاجل الضرورة

فان الكتب

فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه
ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين وبها علم الشهادة فلا وجه لحكم بصحة تحمل الامانة
قبل العلم والظرف اشتهر طرف الضبط وعزيمة الحفظ اي حفظ السمع
من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة
في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصة الكتابة
فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف
او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان
رخصة والا اي وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا
فلا يعمل به راوي الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا مخطوطا
بخطه ولا يتذكر الحادثة خلافا لهما في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في
الحديث والسجل ان كان في يده لا من عند القاضي سواء كان
بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف
فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث
واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان
لم يكن

في بدء فلا يقبل في المجمل ولا يحمل العمل به لان التزوير فيه
غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى ان كان
في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي كان خطا معروفا
مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه مأمور بالدين ولا يعود
بتغييره نفع الى من بغيره وهو محمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله
في صك معلوم اي جعل العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على
الناس والظرف الثالث ظرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع
باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارة
مرادفة ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها اي حفظها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه
صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلام فبقي النقل بعبارة اخرى لا يومن
الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بانه الاداء كما سمع ليس
مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع
وكونه صلى الله عليه وسلم لا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء
للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني

باب الكلام

بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظايرها فان الحديث في النقل بالمعنى
انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل
بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة
والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر كعام يحتمل
الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد
لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم
وهي ما كان لفظه وجيزا ومعناه جما كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يجوز
بعض ما يخنا نقلها بالمعنى ان كان ظاهرة اي ان كان الراوي جامعا
للغة والفقه قال ائمتنا والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم
اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
مكلف بما في وسعه واما في اقسام الخفاء امامي الخفي والمشكل
فلان المراد منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة
على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناها
والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل
في بيان حكم فعله عليه السلام القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد

فصل

فوله الخراج اي غلة العبد المشترى
كالغلة قبل القبض بالعيب طيبة
للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله
كذا في باب العرس وفي القاموس كل ما خرج
من شيء فهو خراج خراج الشجر ثمره و
خراج الحيوان درّه ونسله

كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة

وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه

عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل

بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء

بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم تخل عن بيان اما من جهة

الفاعل كقوله لما اخبر عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال

هذا من عمل الشيطان او من الله كما قال الله تع وعصى آدم ربه

واما قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع

كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه

تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من المبحث وسوى

المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في

النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفة ان صفة ذلك الفعل

في حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام

اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان

الثابت بدليل فيه شك لا يتصف في حقهم فلا واجب ووجهه

بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات

وغيرها فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا

وهكذا

وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما

ثانيا فلقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان الاتي

فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لاتى بالاباحة

واما ثالثا فلقوله تع لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيا

وكولا التشريك لما ادى نزوجه ء م الى عدم الحرج في حق المؤمنين

حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا قام حمل على ما يفيده

لان الاصل يقدر عنه بالصارف والا اذا لم يعلم صفة الفعل

في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له لان الادنى

متيقن والزايد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا

اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله

لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عم

لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام

او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا

له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال ما قرره ان كان مما

علم انكاره اي انه منكر وترك انكاره في الحال لعلم بانه علم منه ذلك

وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسة فلا اثر لسكوته و

لا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته

على الجواز اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه
على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه
واستدل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام محرما وهو
تنزيه على المحرم وهو محرم عليهم والاستبشار معه ادل منه
اى لسبب السرور مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته
فان قيل السرور عليه السلام لم يذكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن
حارثة واسامة بل استبشر فيجاب بان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها
الا الشافعى استدلالا بما ذكرنا مقام الكلام فى شئ غير مقامه
فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام
فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب
لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار
لحصول المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المتلاعنين
فان النزاع ثمة فى طريق الحط فحمل على ان القيافة يجوز ان يكون
بينهم مما علم انكاره عليه السلام لانه فلم يكن الى التصريح بها حاجة
اقول الاستبشار لا يشعر بل ينافيه تذنيب لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا
شرائع من قبلنا قد اختلف فى انه عليه السلام وامته هل كانوا

متعبدين بشرع من تقدم علينا بعد البعثة فقيل ان كل شريعة
تثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم
دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى
وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او بعث نبى آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على
بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل فى شرائعنا فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتب وبين ما ثبت من القرآن او
السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها ليست لنا ويجب علينا العمل بموجبها
اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة
لرسولنا صلى الله عليه وسلم ما لم يظهر نسخه امالزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص
ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
العذر بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم
واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا
اى واسطة
سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفاده لا يخفى
ركيك وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة فى يد عمر رضى

كاصول العقايد
وحدوث العالم

أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حياً لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد
في جواز القسمة بطريق الهبة بقوله لها شريكك ولكم شربُ
يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وجعل غير الصحابي كالصحابي في تقليده
وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقداً للحقية
فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قولهم قلادة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابي انما كان او حاكماً او مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر
وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فلم يوجد لهذا محل الا اجماع
لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعاً
قيد الحكمين معاً واختلفوا في الجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم و
اختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي
واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كل بر
المجتهدين وان احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد
التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقاً سواء كان قوله مما
يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان
عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي صلعم

في بيان الاحكام

في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والاحوال التي تتغير باعتبارها الاحكام وهم زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فجهذه المعاني يترجح
رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك
بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والاول منتف واما
اذا ادرك به فلان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ
ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله
ان ظهر فقهاء في زمنهم اي في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد
بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم
في الفتوى وتصدوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل
لا اذ ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه
مفقودة في حق التابعي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول
لانه رواية النوادر الركن الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين
الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور في واحد
والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفاً اتفاق المجتهدين
من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل فقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف

لما فرغ من بيان اصل الكتاب من اصول الشرع
وهو السنة شرع في بيان الاصل الثالث
وهو الاجماع وقدمه على القياس لكونه اصلاً
بالنسبة اليه فانه قد يستنبط منه

بلام الاستغراق احترازاً عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة
محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لايكون دليلاً لانه
من خصايص هذه الامة في عصر خالف المجتهدين معاه زمانٍ ما
قل او كثر وبين فائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم
عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما ترك لوضوحه لكن التصريح به انسب
بالتعريف على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو التقوم بنا
مهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس في ماضيا كاحوال
الصحابة او مستقبلاً كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد
في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدين بناء التي يحصل
بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عندالله تعالى وغيره
من الاعتقاديات ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافاً للنظام و
بعض الشيعة قالوا اولاً ان العادة قاضية بامتناع تشاورهم
في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وبجوابه المنع فيمن يجد
في الطلب والبحث عن الادلة وثانياً ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فاغنى عن الاجماع والا كان عن ظني فيمتنع لاختلاف

القوارح

الخطر بالضم الناحية والجانب
وجمعه اخطار

وجه العادة

القوارح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد
وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
في الدقايق لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافاً للبعض قالوا
العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم
فضلاً عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمداً
او انقطاعه او خموله او اشره في مطموره او كذبه خوفاً او تغيراً
اجتهاده قبل السماع عدالباقين وجوابه انه تشكيك في الضرورة
للقطع باجماع الصحابة واتباعين على تقديم القاطع على المظنون
وهم كانوا محصورين مشهورين وبينهم اي داع ولم يرجع واحد منهم
والا لاشتهر وكذا يمكن نقله انقل الاجماع من بعده الى المحتج به
خلافاً للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر
استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر
جميع المجتهدين شرقاً وغرباً طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به
وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول بالتواتر وهو
حجة قطعية عقلاً فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع
على غير القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع وهو محال عادة ونقلاً فان الاحاد لا تفيد القطعية

ان لم يجمعوا على تقديم الاجماع
على الدليل القاطع بل اجمعوا
على تقديم الدليل القاطع على الاجماع

قد دلت على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر
فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج
الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول
بان اجماعهم صواب كرامة من الله صيانة لهذا الدين وايضا
قوله اكملت لكم دينكم دل على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين
ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح نبقى
مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا
لا كاملا ولا ينافيه ثبوت للاذرى في البعض لجواز ذرايته الآخر
ويريكنه الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق لتكلم الكل من المجتهدين
او علمهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الدوام او الوجوب
لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم
على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله
وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين
وبعد مضي المدة التامل ووجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد
في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى اكابر الفتوى ويسلم سائرهم
فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض
او الاشتهار منزل منزلة وقت المناظرة وطلب الفتوى

ومضي

ومضي مدة التامل فسوق وحرام اذ ليست بغفلة الحق شيطان
اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف
الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة
لجواز ان يكون سكوت الباقي للتامل او التوقف بعده لتعارض
الادلة او للتحير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية
كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما
كما سكت علي حين شاور عمر رض في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله
فروى حديثا في قسمة وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان
لا غرم حتى سأله فقال اراى عليك الغرة وقيل لابن عباس
يا بمنعك ان تخبر عمر لما تراى في العول فقال هيبة رايه وجوابه
ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التامل لا يتهمون بارتكاب
الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رض حين نهى
المغالات في المهر فقالت امراة ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
وسكوت علي رض في المسئلتين كان تاخيرا الى آخر المجلس لتعظيم
الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او المخوف على ان الفتوى الاولى
كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس

ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة
في العقول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رضه اليقين الناس للحق و
استدلال ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن
بيان مذهبه واهله اى اهل الاجماع ومن ينعقد هو بانقراضهم
مجتهدا اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ
فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة
على الخطاء غير قياسي فان وجوب الاتباع انما تثبت باهلية الشهادة
واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه
ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول
الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا
فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل عليه السلام
اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضه و
ان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة
العقل لقلة التأمل واذا تأمل كان فلا يكون من الامة الحاملة

وشرطه

وشرطه ان شرط الاجماع اتفاق الكل لانه المعتبر اجماع الامة فاذا
بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العبرة اى لا ينعقد
الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية
من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة
خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك
لكونهم الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فانه ليس بشرط في انعقاد
الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة فانهم لو اعتبر اجماع بعضهم
لا عبرة مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط
ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من لا يشترطه واذا
كان كذلك فالتابعي المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة
كل الامة واذا الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام
وهم المخاطبون حقيقة بالادآء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه
من الامة الحاملة المعتبرة ولا بلوغهم اى الكل عدد التواتر لعموم
الادلة السمعية ولا انقراض العصر اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط

للاشئ من النائم يقظان ما دام نائما واذا وجد فيه الاجماع
زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شئ من الامرين اعني
تعارض الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اى
عدم اعتباره هنا سري

اى طائفة

اى طائفة من الشيعة

اى طائفة اى ابو بكر وعمر وبعض الائمة الاربعة

اى بتجويزهم

اى عبارة عن موت جميع المجتهدين الموجودين وقت نزول الحادثة

اى الفاء في حجة الاجماع وبتبع غير بسبل المؤمنين

لا نعقاده ولا حجيته وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو
اتفقوا وتوجنا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع
لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع يستقر الآراء
وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد يرأي الكل
فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع
رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت
التأمل وعن الثاني ان يقوم الدافع ليس رافعا فكيف يكون رافعا
(اي حال ان ح)
وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا للاحق
اي لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر
الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عندنا
انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لانه المعتبر
اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم
لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا
ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين

ودليله

وودليله انما يبقى لعلم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه
نص وعن الثاني انه ان اريد استضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم
لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والمسئلة الثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا
على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث وكذا قلنا الا ان يكون
اي الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق
مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم
ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد
فح مات ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
(اي الجد المقيم)
بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر
قبل الوضع لان التقييد هنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث
ينفي المتفق عليه ومنها علة الربا في غير النقدين القدر مع
(اي الكلات)
الجنس او الطعم او الاقتيات معه ويشترك في ان لا ربوا التام
الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه

سئل عن ما المتوفى هو الله

وتمعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او
الوضوء وبشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء
منهما برفع المجموع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان
اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح ببعوبة البنة
وعيوب السبعة عندنا فعي وعدمه عندنا اذ تزويج الماضي في
الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض ثالث لم يقل به احد
وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه
فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب
مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كاقضية الخروج من غير السبيلين
دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي وشمول وجود الناقضة
او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي
وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد والبعض اي بعض الثاني من فرعيه قيده اي
الثالث بلستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه ان قالوا ان الثالث

ان استلزم

ماتت امرأة يأخذ الزوج النصف
اللام واحد

ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا اما لان الواجب بعد الاجلين
واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة
مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا يكفي في الصورة الاخرى فان في كل
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه و
رد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث
والمجوزين لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لانه المانعين تمسكوا اولا بان الاقوال
ثابتة اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم
القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه
فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما
والمتفق القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد
وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة

ان احداث القول الثالث ه

فاجيب بان الادلة تقتضي منع مخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا

والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع فيه

فاجيب بانه دليل مالم يستقر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا

وكوسلم فالم مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز

لم يقع وقد اخرج ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون

الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان

المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثاني ان استلزم

ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل ان في التمييز

بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور

في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا ثبت

في الحلي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا والصواب

ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث

مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة

في احدى المسئلتين المتفصلتين والخطاء في اخرى في مقام التحقيق

دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل

الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي

يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا

والقول

والقول بارثه معهم مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد حقيقي

شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد اعتباري

كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم

مع في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي بس

بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه

الثالث كما في القول بوجوب تطهير الخرج والوضوء فلما يبطل الثالث

وحكمة ان الاجماع اذا من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض

يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فادلة الظن بحجية الجميع

كالاية الماولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا

هذا المختار عن مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة

كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي

دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة

وكان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن قياس عقلي

وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به

عن الاجماع فلم تبق له او للحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون

اجماع تاما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم لزوم

لا فائدة له مع المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند

والقول

فان القولين يشتركان فيما في وجوب التطهر وهو
الاول واحد شرعي والقول الثالث اعني شمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر

كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث انتقض القولان
على وجوب التطهر بان الوضوء اذا انتقض الخرج وجب التطهر
اعني شمول الوجود لانتقض احدهما فقط لكن ارتفع وجوب
الاخر منهما فتدبر

وعن تعيّنه وكذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل
يجوز ان يكون ظنيًا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيًا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيًا معنى لانه
ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يستمر اجماعًا لان الحق صادق
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس الا القطعي
فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله ان الاجماع
اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد وأقوى المتواتر اجماع الصحابة
اذ الانقراض حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيًا كما مر
فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيًا حتى اذا كان سكوتيًا لم يكن متفقًا عليه ايضًا فلا يكفر
مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلافهم
فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعًا ثم الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض
لا حق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضًا

الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قست النعل بالنعل

ای قدره

وذلك الاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسًا على امامته في الصلوة
حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا

وعن الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض الا حق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضًا

الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قست النعل بالنعل

ای قدره به واجعله ماويًا للآخر ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسًا وصدة القياس
لغة الباء ويعدى اصطلاحًا بعلى لتضمنه معنى الابتناء وشرعًا
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واحتار الابانة
لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرًا دليل الاصل وحقيقة
هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان الحكم الشخصي لا يقوم
بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء
في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال احد المذكورين
ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد وفي
فيقتص به كما في العمد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به
كالعصا الصغيرة ووجودي العدو وميتين كعديم العقل بالجنون
على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كعديمه بالجنون
على عديمه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالرأي اي متعلق بالابانة
واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي
دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس
او بينوا من قولهم للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الى الفاعل

اعمال الرأى فى المعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا
وجاوزوا ما فى العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج
تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر فى الانتاط لغلبته
فيه ومنه العبرة وللصحة نفيه عن ما ليس لم ينتط بامور
الآخرة ولو سلم فظاهر فى العقليات لان الشرعيات انما تترتب على ما يخرجون
بيوتهم ولا شك فى ركاكة ان يقال يخرجون بيوتهم فقيعا
الدرة على البر او ظاهر فى المنصوص العلة بدلالة الباء
وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به
فى غاية الضعف واجيب عن الاول بان الانتاط معلول الاعتبار
لا حقيقة ولذا صح اعتبر فانتط والغلبة ممنوعة وصحة النفى
لو سلمت انما هى بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلال
اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل
العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه
حقيقة فى الانباط او ظاهر فى العقليات او فى المنصوص العلة
فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط العلة به لما بالقياس لبدور
بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة

قبل الامر

قبل الامر بالانتاط علة لوجوب الانتاط بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعى قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلة
الا تمة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الانتاط هو القضية الى
غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل
من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص و
قد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول
قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى
كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا
فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يلزم مما يعرفه كل
من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما
امكن بشئ من النصوص واما التكرار فليس فى الامر بل من
تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود
وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى
فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على
الجماعة

والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم (اى عمل بالقياس)
من كبار الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم
ضال ومدعي اختصاصهم ذاهل بلاد ال (اى من الدليل) ونفاه اى القياس الظاهري
(اى لا دليل لهم في دعوى الاختصاص)
فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول
الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة
بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه
ذهب داود الاصفاني وهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل
ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تع تبيانا لكل شئ ولا رطب
(اى بيانا لكل امر من اقوى الفروع)
ولا يابس الا في كتاب مبين جمت دل على ان الكتاب كاف في
جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه ومعنى
فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تع قل لا اجد الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى قلنا نبيان لا بلفظه فقط قطعا بل ومارة بمعناه
(القياس الجلي والقياس الخفي وهو الاستحسان)
جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل
(اى فيه ما فيه تأمل)
هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية وكواريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه

معنى فالحكم

فا
كقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فانه دل على ان كل مطعوم
لا يوجد فيما اوحي الى النبي عليه السلام محرما فهو باق على الاباحة
الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه
من ان ربع ازميري

صفهاني صح

معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس
معنى فمثل العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا
والعمل بالاستصحاب (اى لا اجد) عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب
(اى يسبحي يخص)
العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا واما السنة فكقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقالوا
مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس عالم يكن
مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع والذي يقصد به رد
المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد (اى خلقتني من نار وخلقته من طين) (سبحي بحنه)
وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن (اى قياس المسح على الغسل في سنية التثليث في الكرة من اعضاء الوضوء)
فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه
فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية
كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن المصواب
واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
النائبة بالشهادة قلنا جاز ذلك بازنه فان جهة القبلة لاداء محض
(اى تحري في جهة القبلة)
حق الله تع بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأي اما التخفيف
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام وله ان القياس

جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجواري ومعناه اتخذوا الجواري لاجل جاريه
السراري فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة في المهاميز جمع مهر
من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال وهو القياس فكان
القياس من الضلال ازميري

مثال للسبب الدنيوي ولا يخفى ما في طريقه من الخوف
والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف
لتعطلت التجارة في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد
ازميري

شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ
لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج
عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه بل فغو كالبيع المضاف الى الغد
ولكونه مما يحتج به فقد يدفع اما شرطه فبان لا يكون الاصل

الاصل هو
الحكم المنصوص عليه
غير الفقهاء

مختصا بحكمه بالنص اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر
دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته كما ورد
وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ويخرج هذا الاختصاص عليه
بقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تع لما اوجب
على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت

والفرع هو
الارز

قولهم من شهد له خزيمة فحسبه

بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس

الباء للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتى بالباء والمفعول منه بالباء ويكون

مبطلا للنص وان لا يعدل به اى بالاصل المقيس عليه عن سنن
اى النص الآخر

القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية
من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سنة

فلا يقاس عليه اى لكونه شذوذا على خلاف القياس بالنص

كاكل الناسى للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم
ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل لا ما خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء
واستثنى نظيره فى الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر

لمعنى المشقة

ولكن هذا الوصف لم يعتبر لا بنفيه
كالطواف بنجاسة الفم فطهارته
غير معقولة

معناه بالباء معنى الفاعل اى لا يكون عادلا عن سنن
القياس وهذا شرط ثالث ينضم ثلاث شروط على
ما ترى

معناه امضى
ثم اى حاضر

عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس
بل بدلالة نص الحديث

لمعنى المشقة او لما كضرب الدية على العاقلة ولا جنايته لهم وان يكون
المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابت
باحد الادلة الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع او بالخفى منه اى من
القياس بعد الاخوان ويسمى ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى
لا الجلى لما سبأتى وتحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى
غير متغير فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير
لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الفرع بان
لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك

اى التأثير فى الاصل بالنص

اى ظنية الحكم الثابت بالقياس

والا كان ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة

ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع
نظير الاصل ولا اشتراط كونه الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جمع الصور

لا تتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معديا الى فرع هو نظير ذلك الفرع نظيره اى الاصل
والا لم يكن فى حكمه وللنص فيه اى فى الفرع سواء كان وافقه القياس
او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس فلا القياس وان خالفه بطل
واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعارض الادلة
كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر فى كتب الفروع
الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول

واما عن قاطع فقطع فيما نحن فيه تعارض الادلة بيد ان القطع الغير الحاصل
من السند

لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس
لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات والا
فلا يتحصر المطلوب من القياس فى اثبات
حكم شرعى بل يجرى ان يكون حكما لغويا او عقليا
فلا يشترط كونه الحكم الاصل حكما شرعيا از منه

اعم مما يعقل او عقليا كما قال شارح المحقق فى شرح المختصر
للاجماع ما سيذكر من تقريع قوله فلا يثبت اللغة بالقياس
على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يبق التخصيص للعقلى الا ان
الا ان يقال المراد بالحسى ما يسوى اللغة وهو بعيد ا زنبره

اى الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا
وقوله بالادلة الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس

اى لم تغير بعد التعليل لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص
ولا شك ان القياس تعميم حكم النص الى الفرع لا الابطال

205

الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع

ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه وانما فالنصوص الموافقة
للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليلا
شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا وانما لكان تعيين
الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا
الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة
بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا
اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز مستدلين
بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب
وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ
فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ وبجد بشر قليله وكثيره
كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المتعدى حكما شرعيا
بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل
ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو
باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة
على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف
في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى

الثابت

يعني من شرط القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا مقررا لا منسوخا
لان حكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار
الجمع بينهما واذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار
الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعده الحكم الى الفرع ازيدي

الثابت بالقياس اسر الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا
تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه واما لم يتعد لان العلة
ان اتحدت في القياسين فالوسط ضائع والا بطل احدهما
لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيل الذرة
على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر
على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا
ولزم حمله على الحنطة وان لم توجد لم يصح حمله على الذرة لانتفاء علة
الحكم ولا يخفى الذي اهل للاطلاق فاهل للظهور كالسلم هذا تفريع
قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو السلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الربوا حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها
ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يجوز
السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله وان النص فيه فان قوله عم
الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله
ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه
عدم نص دال على الحكم المتعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص
قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه

206

الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال واما
القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقولهم يخصص
بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربوا فهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص
في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالتكبير
كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالتكبير الا
بالتكبير فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك
لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقراء في العين

في باب الزكوة فبدل على ان النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة
دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص على وجوب عين
الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة
النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف
اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم
مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية
دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان ايفاء اسم الشاة
باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب
عليه الزكوة لان الاداء من جنس النصاب اسهل وبدله اليه
اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه
فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حديث لانبات

مثلها وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة
للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله
بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد بصلاحية
حدوثه بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما
شرعيا علمناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته
لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وبجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان
الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا
ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة
للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص
الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به
فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير
الشاة فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار سلم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما

يصلح

يصلح للصرف اليه وهذا لا بد منه لصلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك
بالتعليل مع ما فيه من ان الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به
في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز
والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد
من تنبيه حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي
الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففي القيمة ثبت الاول بدلالة
النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق
الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان
الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا
فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما ركنه فاربعة
ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور ان للقياس اربعة
الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته

لا ترکنه اما الاصل فالمحل المشبه به کالبر وقبل حکمه کحرمة الفضل
وقیل دلیله کحدیث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه کالارز
والحنطة وقبل حکمه کحرمة فضله لا دلیله لانه عین القیاس والنزاع
اعتباری فلا یلتفت الی تصحیح الصحیح وان اطنبوا فیه فانه تطویل
بلا طائل واما حکم الاصل فما افاده النص کتابا او سنة
او الاجماع او الاستحسان بالقیاس الخفی کما سبق او القیاس الجلی
لما سبق واما الجامع المسمی بالعلة فما جعل علما ای امارة وعلامة
علی حکم النص فان المؤثر فی الحقیقة هو الله تعالی وهذا مبنی علی ان
افعال الله تعالی معللة بالحکم والمصالح خلافا لطائفتین
الاولی المعتزلة حیث قالوا العلل الشرعیة مؤثرات حقیقة
کالعقلیة لقولهم بالوجوب علی الله تعالی عن ذلک علوا کبیرا
فالقتل العمد العدوانی موجب عندهم شرع القصاص علیه تعالی عنه
وتبوت بطلان الاصل یغنی عن اثبات بطلان الفرع والثانیة
بعض الاشاعرة حیث قالوا افعاله تعالی لیست معللة اصلا
لاستلزامه الاستکمال بالغیر وقد اضطرب الاقوال توجیه هذا
المقال افضل الذی یتادی الیه الخاطر القاصر ان معناه ان افعاله تعالی
لو علللت لکانت تلک العلل علة غائیة واغراضا وهو باطل

لان العلة

لان العلة الغائیة علة لعلیة العلة الفاعلیة ولا شک
ان المعلول موقوف علی العلة ومحتاج الی تلک العلة فیلزم
ان یکون علیة الباری تعالی علیة محتاجا الی تلک العلة فیلزم منه
استکماله بالغیر وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان یکون
تلک العلل حکما ومصالح فلا یلزم ما ذکرتم ونحن علی ما هو دأبنا
من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هی امارات لایجاب الله تعالی
الاحکام عندها وان کانت مؤثرة بالتبع بمعنی نوط
المصالح بها تفضلا واحسانا کما ان آثار العلل العقلیة والحسیة
مخلوقة الله تعالی ابتداء ومعنی تاثیرها جریان سنة الله تعالی بخلقها
عقیبها ثم انها امارات علی الحکم فی الفرع عند الکرامیة خلافا لان حکم
الاصل ایضا مضاف الی العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحکم
وهو ان یکون مشتملا علی حکمة صالحة لان تکون مقصودة
للشارع من شرع الحکم لا بمعنی الامارة المجردة والا لم یبق فرق
بین العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما ارفع الاوصاف التی
اشتمل النص علیها اما بصیغة کاشتمال نص الربوا علی الکیل
والجنس او بغیرها کاشتمال نص النهی عن بیع الآبق علی العجز عن التسلیم
فانه لما کان مستنبطا من النص لابد من ان یکون ثابتا به صیغة

الضمیر راجع الی العلة والتذکیر باعتبار لفظة ما الموصول

والمراد باشتمال علیها ان ترتب الحکم
علی صفة العلة محصل للحکمة فان العلة
لوجوب القصاص وهو القتل العدوانی
لا یتصور اشتماله علی الحکمة الا بهذا المعنی منه

الحکم الذی شرعه الشارع مقصودة
معلوم اشتمل علیه کالقتل العمد فانه باعث
للشارع علی شرع القصاص حیاة للنفوس
لایجاب الشارع سبیل الایجاب منه

209

او ضرورة وجعل النوع نظيرا له اى للنص بعض المنصوص عليه
فى حكمه اى حكم النص بذلك البعض بوجوده اى بسبب وجود ذلك البعض فيه
اى فى الفرع ويكون اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم
فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك
وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الجواهر
خلفا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنها اصلا حتى يجب الزكوة فى
الحلى والربوا عند الشافعى او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه
ليس بلازم للمكيوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عليه السلام المستحاضة
سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير بخلاف
فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس
والانفجار وصف عارض واريد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم
بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فان عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة
كونها دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك
شرعى ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون

منصوصا

منصوصا وغيره كما سيأتى والاصل فى المنصوص قبل عدم
التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما فى العلة المنصوصة
اذ يجوز تعليله كقوله عليه السلام
انما كان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد الا فى
المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت
مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض
يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم النوع الذى لا يضاف
الى النص من حيث الاظهار لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم اى فى الفرع
اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون
البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف يمكن الا لمانع كمخالفة
نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بانه التعليل بكل وصف
يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب
ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسيأتى ان شاء الله ما يبطله وقيل الاصل التعليل لكن

لا بكل وصف كما يبين بل بمميز اى يوصف مما ذكر وغيره
لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل
عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز ولا يشترط ان يكون النص معللا
حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف
عما سواه هو الاخالة اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسماة بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به
وربما آله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق
او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لشبوت
علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة
الاصول بغلبة ان يقابل بين الشرع فيطرحها سالما عن المناقضة
عن ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تختلف الحكم عن الوصف
في صورة وعن المعارضة عن ايراد وصف يوجب خلاف ما
اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب
الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان

اى الا ان هذا المميز عندنا هو التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم

فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بمميز لا بد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل
المميز اى قبل ملاحظة دليل مميز من بيان كون النص
معللا في الجملة اما لما يظهر من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او بدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل
ان يلوح هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل
في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد نقبل
تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص يتضمن حكم التعيين اى تعيين المبيع والثمن
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار و باشتراط القبض

اعلم ان التعليل بالمناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بمميز لا بد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل
المميز اى قبل ملاحظة دليل مميز من بيان كون النص
معللا في الجملة اما لما يظهر من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او بدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل
ان يلوح هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل
في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد نقبل
تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص يتضمن حكم التعيين اى تعيين المبيع والثمن
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار و باشتراط القبض

مثال الشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل الذي
على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شاهد لهذا لغة. وهو قولهم
من صح طلاق صح ظهاره للتسوية بينهما ومن لزم العشر لزم الربع
العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي المجنون كغيره ذلك من الاصول

اصلان في الفرض على الاصول وهذا مبني على اصلين في
فان العدد في التزكية شرط عنده

وهما الاخالة وشهادة الاصول

اى في الوصف

في وجوب الزكوة وسقوطها

فان المناسب

اغا قال تضمن لان حكم التعيين اى تعيين
البدلين في الصرف ثبت باشارة النص
وهو قوله يدا بيد والاشارة هي الدلالة

كجعوة المفقود
جواز العمل به دون الالزام جعلت رافعة
للمكنات ثابتة بالاستصحاب وكذا مستصحب
لازمة فلا يورث ماله ولا يرث وكذا مستصحب
الحال وهو الذي لم يعرف بقوة ولا علة لا يورث
شهادته باحتمال كونه غير عدل ويجوز العمل به
ولكن لو طعن الخصم لا يصح الزامه بانتفاء
ان الاصل فيه العدالة لاحتمال زواله
بالعارض

شرح الدين

وجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما
شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين
بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن
شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر
احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام
ان التناقض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الخلوف وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع في المجلس
فثبت ان نفس الربوا معلل في حق وجوب التعليل اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
اشتق اسما من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار وجوب المماثلة
مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته
فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق
الآتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل
خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة

فان المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان
الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع و
لا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير
مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى
يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل
معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل
في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة
فاندفع ما قيل ان لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة
لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بعد
ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فالنزاع في
ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة
عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء
الله تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او
الاصل كقول الشافعي في الماخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يتقوم
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان

هذا الوصف غير موجود في ابن العم وآن ايراد اعتاقه بعد ما ملك

فلا تم ذلك في الاخ فانه يعتق بمجرد الملك

او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في

العلة كقولهم في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل

وله مال بقي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة في

الاصل جهالة المستحق لاكونه عبدا ولا بما اي علة مقارنة مع الوصف

الفارق اي الموجود في الاصل كقولهم مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه

كما اذا ادى بعض البدل فتقول اداء بعض البدل عوض والعوض

مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف

العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا

النكاح الثاني النص فان دل بوضعه فصريح وان فوى مرتبة ما صرح

فيه بالعلية نحو لعلة كذا ولاجل كذا ولكي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا

فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة

وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يجر للسبب

ما يتوقف عليه سواه تحتمل مجرد الاقتران والشرطية نحو ان

اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل

نحو ان النفس لامارة بالسوء واتيانها من الطوافين فان اللام

مضمر والمضمر انزل من المقدر وكيل اياء لانها لم توضع للتعليل

وانما وقعت

فان ابن العم لا يعتق عند نا لملك ما لم يعتق

وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب

ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية اياء والاول

اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء

الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم

سواء رجل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما

او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان الفاء لم يوضع

للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا متأخر خارجا فجوز

ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالتبع

ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد

زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده والا

اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو

او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا

للاستبعاد كمثال العين لحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة

بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء

السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون

السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد

ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا

وذكر الوصف كخوف على الاول وكالاقتران بزمن يوم طلقها فانه مناسب

وذكر الوصف كخوف على الاول وكالاقتران بزمن يوم طلقها فانه مناسب

ملبيا والحج اشهر حج فانه مناسب

لتغليب فقار كالطعام فقاء فانه لازم

بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث
الخثعمية فانها سألت النبي صلعم عن دين الله تعالى فذكر نظيره فحصول بين
الآدمي شبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه ان من الايماء
ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي
وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء
ومنه اي من الايماء الفرق بين الشيئين في الحكم اما بصيغة صفة
مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس
والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو ولا تقربوهن
حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز الوطء او الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط المفوض او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا
مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم
صحة القياس كما في آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان
المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة

اي المسلك الثالث من المسالك العلة الطالبة
وقد اضطرب كلامهم في تحقيقها وتقسيمها
فالذه ذكر في البزدوي

اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليها ولا تكون ثابتة عينه كاضافة
ثبوت الولاية في انكاح احد الزوجين الى ايائه الآخر عن الانكاح لانه
يناسبه لا الى وصف الانكاح لانه ثابت عينه لان الانكاح عرف عاصما
للمحقوف لا قاطعا لها بشرط الملائمة اي ملائمة العلل المنقولة
عن الرسول صلعم وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد
ان يكون معروفا مما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف و
الحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية علة لما فيه من العجز. وهذا
بوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد والحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في
حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس لانها كالعلية الشاهدة
فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل العلية
حتى لو حكم بها القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد

وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة
والمباح سببا للعبادة ولا يجوز
عكسه لعدم الملائمة
تحقيق

وهي تعذر صون الآواني عن الهرة
والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة
وكذا الصغر مناسب للعجز والعجز مؤثر
في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر
معارضا لتعليل رسول الله صلعم بالطواف
الخ

حتى يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير والموجب للشيء
هو التأثير بعض ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه اى نوع الوصف
الجامع او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب
احترازاً عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد
فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعديه حكم
العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله
لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلاً فى
العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب
لقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس
ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلاً عجز الانسان عن الاتيان
بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للمنصوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر
جنسها العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى
بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض

عط
اى النوع الذى هو الوصف او الحكم وقيدين بالاضافة الى الوصف الخصوص و الحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية و المتوسطة الخ ودفع التعبير عنها بلفظ الجنس تلويح

وفوقه

وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره
على ما يشمل المجبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل
على ما يشمل المسافر ايضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ من
الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع
والاجناس باق مهما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلاً
عن الاعتبارات فالنوع فى النوع اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم
كالصغر فى الولاية على النفس كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة
فجنبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر
فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى
تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل
فلا ينافيه التركيب والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى
فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر
فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والنوع
فى الجنس كسقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الخوف فى عدم فساد الصوم

فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الرخص
مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض
فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب
اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد
اما اعتبار النوع في النوع فالباقي في اعتبار الجنس في الجنس والنوع في
الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي في النوع في النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي في
النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس
فالباقي في النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة
واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار
الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس
يحصل واحد فالمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام

مذكورة

اي بدون ان الحكم مع الوصف وجد
باطل عندنا

مذكورة في المطولات قبل ويعرف العلة بالدوران وهو
الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف
ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليها قيام
المنص في الحالين اي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم
له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته
الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينتفي
انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي

قوله لكن جعل اه جواب عما يقال اذا هذا الاشتراط لا يصح ممن لا يقول بمفهوم المخالفة ان لا يلزم النص حاكما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا تكون له موجب لانقيا ولا اثباتا ولا نفيا ولا اصلا مثلا اذا لم يقل الى الصلوة بل قعد لم يبتا وله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب

تلويح

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل فلنا بذلك في حقه واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فح لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اى سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك بانتفاء كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا ما ويا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اى قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في الباب ارباب القياس الذين يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكم ارباب القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل

في شرح قوله ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة

اتفاقا

ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان مثلا

هذا مثال لاثبات الشرط بالحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله ع لا نكاح الا بشهود وهو بيت بقوله ع اعلنوا النكاح ابن ملك

هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عندنا بحيث يفسق تاركه لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لابتداء يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي هي سنة لقوله عليه السلام لاعرابي سأل الا اعرابي يقوله هل علي غيرهن ابن ملك

اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك او وصفه ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه كونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع عدم تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز مع كما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بيننا واختلف في تعدية السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل الملاطفة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر

من غير ان يكون صفة للحكم

من غير ان يكون صفة للحكم

ابن ملك

ابن ملك

ابن ملك

بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم
دراية مرامه **فصل** ان سبق الافهام ابر افهام المجتهدين
اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياساً
جلياً يختص باسمه ابر اسم القياس والا اى وان لم تسبق اليه وهو
يسمى خفياً فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصوليين
على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس الجلى تمييزاً بين القياسين
وقد يسمى به ابر بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية
فى الوقوع شايعة وهو ابر الاعم دليل يقابل القياس الجلى وهو
ان ذلك الدليل اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم
فى الاكل ناسياً او الاجماع كما فى الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة
الحياض والآبار او القياس الخفى وله اى للقياس الخفى قسمان
الاول ما قوى تأثيره وكان ما ظهر صحته وخفى فساده اى
اذا نظر اليه بادى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل
علم انه فاسد وللقياس الجلى ايضاً قسمان الاول ما ضعف
تأثيره وكان ما ظهر فساده وخفى صحته واقول الاول اى
القسم الاول من الاستحسان اولى من اول الاثنين اى القسم الاول من
القياس وثانى الاثنين القسم الاثنى من القياس اولى من ثانى الاول
اى الجلى

وهو ما ظهر فساده وخفى صحته القسم الاثنى

وهو لغة عد الشئ واعتقاده حسناً وفى الشرع
هو اسم لدليل يعارض القياس الجلى فكانهم سموه
بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل
آخر فوقه فهو يكون بالاثر
والاجماع والضرورة
تبين المكارم

قوله كما فى الاستصناع وفيه ان الاجماع صار معارضاً
للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فان قلت
الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال
والاجماع بعده عليه السلام والجواب النص
مخصوص بما لم قبل الاجماع وشرطية
القران فى التخصيص الاقول

اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو الاثر لا الظهور فالاول
وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى معارضة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياساً على سؤر
سباع البهايم طاهر استحساناً لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى معارضة الثانى
من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياساً لا استحساناً لان
كلاً منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجوب التلاوة
فى الصلوة ان يؤدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة
بينهما هذا قياس جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر
الحقيقة وصحته خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة
المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة
الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه
الركوع كما لا ينوب عنه السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع
خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة
وهذا قياس خفى يسمى استحساناً وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود

ولهذا لا يلزم بالنذر
كالطهارة

تأمل

مع قرب الاتصال بينهما كما فى
من اركان الصلوة ومن
موجبات السجدة تأمل

ان سجدة التلاوة

ولقائل ان يقول من شرط القياس ان يغير حكم الاصل وهنا قد تغير لانها لم تبق السجدة بعينها واجيبة في قوله عليه السلام السجدة فقط من تلا وقيل سجد فقط من تلا وقيل سجد يثبت هذا بدلالة النص لانه خرج عن الجهة ودلالة النص لا تعارض ظاهر النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التعيين بدلالة النص والتعليل انما هو في الصلاة باء يقال الواجب هو التواضع والسجود آلة لذلك الركوع

مساويا للمقصود فعملنا بالقوة الباطنة في القياس وجعلنا السجدة الصلوتية
السجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع فانه لم يسقط
خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية بوجهها الاخر
فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله ارکعوا واسجدوا
فعمل من القياس والاستحسان بنفسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف
الى ضعيف الاثر وقوية فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان
على القياس في هذه الصور الا بعد التعارض بين القياس والاستحسان
الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوى اثره اى اثر الاستحسان وضعف
اثر القياس واما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما
اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة
فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر
والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس
وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بحيث سبق
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على
ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في

الاقسام

الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر
والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اى الثاني من القياس
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته
ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اربعة اخيري الاستحسان وبين
اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس ان وقع مع
اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن
والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه
اى اختلاف النوع وهذا في الصورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فاظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا
ولكن اذا تأمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر
بعد التأمل والمستحسن بالقياس الخفي يعني لا غير اذ لا بد ان يفرق بين

219

المسخ بالقياس الخفي الذي هو المبادر من اطلاق المسخ والثلاثة
الأخر بانه يعدى لاالبافية للعدول بها عن سنن القياس الكلم
الا دلالة اذا تا وبا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لان المنكر
يمينها استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة
ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن
وهذا الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى المؤجر و
المستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فتبوته بقوله صلعم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة وهذه التعدية لانا في ما سبق ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المتعدي حقيقة
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا
ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد
في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو الاستحسان

بشرط التخصيص

لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس بمقابلته وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم وكذا ان كان ضرورة
لان في موضع الضرورة اجماعا وقد ذكرنا ان الاجماع مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم وكذا ان كان قياسا خفيا قوي الاثر لانه اقوى من القياس
طارح منه فكان المرجوح في مقابلته بمنزلة المعدوم فيثبت انه عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص بشيء اذ
التخصيص عبارة عن تخلف الحكم عن
العلة لمانع من كونه علة وكذا نصف
عدم الحكم الى عدم العلة في سائر الصور
التي تخلف الحكم عن العلل المؤثرة لا
الى المانع مع قيام العلة كما قلنا
في القياس مع الاستحسان
شرح منه

بشرط تخصيص العلة منع ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل
به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة
لان عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا
موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الطوبة النجسة في الآنية ان
ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما رفعه اي
دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة
لما فرغ من بيان القياس وشرطه وحكمه
شرع في بيان دفعه
ثلثنوي

لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال لم لا يلزم
بجمع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان اثرها لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه
وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وغيره والتحقيق ان التاثير قد يظن ولا تاثير ورد بما يورد على المؤثر
ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك
فالنقض فاذا انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع
ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا

مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين
وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس
قال طوب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره
بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع
قياسا عليه قال نعم اوجاء احد منكم من الغائط و
مثال ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سوى الهرة
بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات
قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافات
عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد
في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب
في الثالثة لانه تفويت قال طوب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زجرا لا متلافا
وفي تفويت المنفعة على الكمال
اتلاف من وجه فلا يجوز

وكذلك اسند ما ظهور عدم الخروج عادة الخ
الخ مدفوع لظهور في السيلان بل ظاهر
فانه ظاهر بدليل انه قد ينقطع من
فيتخلف الخروج وجوده وقد لا يتخلف
فلا يلزم من ظهور عدم الخروج ظهور
جلسة رطبة فقد لا ينشف
ظهر عدم الرطوبة فقد ينشف
فلا ينتقض الطهر ما لم يوجد الخروج
الذي صح تخلف الخروج وذلك لا
وان جاز تركهم
وقد يجب الخروج

وإذا لم يسلّمه يورد آمّا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة
بالبعض دون البعض وهذا أو رَدْتُ وجوه الاعتراض ويردّه
اي يجاب عن النقض بأربع طرق أشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنقوض بالقليل فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر وقد لم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة ولم تخرج لعدم
بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور كان في بيت
ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف
وهو منع وجود ما اي الذي له ولاجله صارت العلة علة في صورة
النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنقوض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير
حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث
بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب القصد في غير السيلين فنقوض بالتيمم في صورة عدم القدرة

على الماء

وكذلك اسند ما ظهور عدم الخروج عادة الخ
الخ مدفوع لظهور في السيلان بل ظاهر
فانه ظاهر بدليل انه قد ينقطع من
فيتخلف الخروج وجوده وقد لا يتخلف
فلا يلزم من ظهور عدم الخروج ظهور
جلسة رطبة فقد لا ينشف
ظهر عدم الرطوبة فقد ينشف
فلا ينتقض الطهر ما لم يوجد الخروج
الذي صح تخلف الخروج وذلك لا
وان جاز تركهم
وقد يجب الخروج

على الماء حيث يوجب القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب
الوضوء فنقول لانم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء
بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالفرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والمآل الوقوع بالاصل
التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية
فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور
الحكم قد يتأخر في الوقوع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنقوض بالمخاضة
فيرد بان الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدث
في السيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض
بهما اين بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد
بهما فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت
العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع
فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اي للقول بان عدم
المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة

فانه يمنع من ثبوت الملك والامن تمامه
حتى يتمكن مع الفسخ بدونه رضاء والاقضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه لو ثبت
الزم فسخ البيع فلا يفيد الحكم لانا
نكونه قابلا للزوال ابين

انتقض مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما تخصيص العلة
كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير
مقتصراً على المحال الباقي فعلى هذا الخلاف على القول بتخصيص العلة
مانع الحكم سواء منع بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص
العلة او منعه بواسطة منع العلة خمسة لان للحكم ابتداء
وتماماً ودواماً وكذا للعلة ابتداء وتماماً ولا عبرة فيما للدوام
بل التمام كافٍ لخروج الخامسة للحدث الاول مانع من انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي في المحدود وبيع الحر في الشرعيات
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وبيع
ما لا يملكه وهذان لبنا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع
من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار
الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا اخرج
وامتد حتى صار طبعاً له وامن وكخيار العيب فان قبل ان اريد الى الصحة
بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير

صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح من وجه يفضي الى
القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول
المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه
لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام جريحاً يحتمل ان يزول عدم المقاومة
بالاندمال ويحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً
فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم ثم الخفي
انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدم
اي عدم العلة فد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك
فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم
الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة
وهو منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنياً
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلاً من ذلك ففي المؤثرة اما ان
يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل

القياس الحامل فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدّعه. واجيب بانه لابدّ في الجامع من ظنّ العلّية
والّا لادّى الى التمسّك بكلّ طرد فيؤدّي الى التعب فيصير
القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في حرمان الممانعة
في نفس الحجّة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسّك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلّة
هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلّية بل يكون العلّة
غيره. واما ان يقع الممانعة في وجودها اي العلّة في الاصل
بان يقال سلّمنا ان العلّة ما ذكرته لكن لانم وجودها في الاصل
او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلّمنا ان العلّة ما ذكرته
لكن لانم وجودها في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل مثلا
بان يقال لانم تحقق شرايط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في
اوصاف العلّة كقولنا مؤثّرة وفي الطرديّة عطف على المؤثّرة
اما في الوصف بان يقال لانم ان الوصف الذي تدّعيه علّة موجودة
في الاصل والفرع او في الحكم بان يقال لانم ثبوت الحكم الذي تدّعيه
بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم يكون الوصف
كقول الشافعي في الصبي انه مكلّف علّة له في الفرع او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال

بعد تسليم

بعد تسليم وجود الوصف لانم انه صالح للعلّية او في نسبة اي
الحكم الى الوصف بان يقال لانم ان العلّة في الاصل هذا الثالث
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلّة عليها
كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما
يقتضي الاسلام الايذاء دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب
الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا يرد له الفساد
الوضع بعد بيان الممانعة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة
الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع
محلّية المدعى للقياس منعلق بالمحلّية للنص على خلافه تعليل للمنع
ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النص ان كان خبر واحد
ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى
لكونه مأولا وبالمعارضة بآخر اي بنص آخر مثله ليسلم القياس
بالبقاء على الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل لا يوجد
في العلّية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع
علّية الوصف وادّعاء ان العلّة هي الوصف مع شيء آخر وهو
مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل
لان السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادّعى علّية

شيء آخر وقف معوقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون
بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلاً بل يكون مُدّعِياً ابتداءً ولا يخفى
انّه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخطر في البحث والا فهو
نافع في اظهار الصواب ويرد ثانياً بان الفارق لا يضر اذا
اثبت المعلل علّيّة الوصف المشترك بمعنى ان المعلل بعد ما اثبت
كون الوصف المشترك علّة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان رعاية الآخر ان المعترض
يثبت في الاصل علّيّة وصفٍ لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي
علّيّة الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل
مانعاً في الفرع فح يضر بمعنى لو اثبت الفارق على وجهٍ يمنع ثبوت
الحكم في الفرع يكون مضرّاً لكنه لا ينفي او فارقاً مجرّداً بل يكون بيان
عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم
المانع وكل ما لو اورد به لرُدّ ينبغي ان يُورَد بالممانعة هذا تعليم
ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون
منعاً للعلة المؤثرة حقيقةً فاذا اورد بطريق الفوق بمنعه الجدلي
ورد توجيهه فيجب ان يُورَد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده
كقول الحنفي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد
بطلان بيع الراهن
كالبيع

كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام ينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم
الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك
كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ **السادس المعارضة** وهي اقامة الدليل
على نقيض مدّعى الخصم ويجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلاً على
نقيض الحكم المطلوب ويجري ايضاً في علّته اي علة الحكم بان يقيم
دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله ويسمى الاول معارضة في
الحكم فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل او بزيادة
او زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير
ليكون قلباً او عكساً كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى المناقضة
اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب
بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل

المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال
انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يعلل
لاعبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض النفي الدليل ولو ضمناً لاصريحاً
كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم
فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين فان دل دليل
المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ما اخوذ من قلب الشيء ظهراً
لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة الخ
بعد ما كانت شاهداً عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل دليل المعارضة على ما اي حكم آخر يستلزمه اي النقيض
فعكس ما اخوذ من عكس الشيء رد اوله الى وآخره على طريقة
الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال
الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه البتدء والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها

يجب بالنذر اجماعاً فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب
الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو
نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول الى القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر
غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه
بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم معين
وهو دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة
واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل وهي معارضة خالصة
ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلاً فاما ان يثبت
تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كما في الخف او يثبت نقيض الحكم لكن
لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها

ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فثبت عليها ولاية النكاح
كالثيب لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
وان لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الآخر فوقع في نقيض الحكم تغيير
صوالتقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
الاولياء بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه
وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان
لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اى حكما يستلزمه ان النقيض مثلا امرأة
نفى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد
عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني
لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح
كما سبأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من
كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب
والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته

والوجه

والوجه الاول وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين
الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو
اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى
معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اى علة المعلل معلولا
والمعلول علة فمعارضة فيها مع المناقضة وقد سبق وجهه
وقلب ايضا لما مر آنفا وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة
حكما لا وصفا لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا
والحكم علة نحو الكفار رجس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غاية فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا
وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم
فنقول المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد
البكر والحاصل ان علة اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل يورد بطريق

الاستدلال باحدهما ان يثبت احدهما على ثبوت الآخر
اذا ثبت اما واه بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ
لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة متى النار لانها محرقة نحو
ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فتقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى والا اي وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول
علة فالخصم ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة
الخالصة على نفي علية اي علية ما اثبت المعلل علية قبلت
المعارضة وان قامت على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء
الآخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق
ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن

يعني ان الشيء الآخر الذي ادعى المعترض علية اذا تعدى الى فرع مجمع عليه لا يقبل كما اذا قلنا في حرمة بيع
الجص بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان العلة
في الاصل ليست ما ذكرتم بل هي الاقتيات فقد وقد في الفرع الذي هو الجص وهذا المعنى متعد الى فصل مجمع عليه
وهو الارز والسمسم ونحوهما فيجاب بانه هذا لا يفيد الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة لكن لا ينفع لجواز
ان يثبت الحكم بعلل شتى

وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم
بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم
بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار
كما اذا قيل الجص بالجص مكيل فوجب بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى فواكه وما
دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه
فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان
العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع
نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي
علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه
يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد
العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان
الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن
لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في
التفاح مثلا فان قبل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل

وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى
من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلما صح الحكم
بعلية احدهما مالم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد علية
الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين الرابع
القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزم منه المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما ينوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزم السائل ما يلزم
المعلل الخ اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا بينا في القصاص كالقتل بالحرق
فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
او بحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل

كتفعل

كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فيقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض بقوله عليه السلام امسحوا برؤسكم
وهو بمرة او اقل والاستيعاب بثلث وزيادة فان المعلل
يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل
يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده
لم يكن القول بالموجب بل بتعين المانعة والثاني ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه مأخذ الخصم وليس كذلك
فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما
اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة و
تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يمنع
المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل بان
كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل
بمعنى انها غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر
كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط

المرافق غاية كالليل وكل كان كذلك
فلا تغسل لا يدخل تحت المغيا ينتج انها لا تدخل
ويحتمل ان ينتج نقيض
حكم المعلل على تقدير ان يكون
الغاية للاسقاط
رومي

قال الشارح ينبغي ان يقول بالتاء فتفطن

المعلل ههنا هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان
مع القطع بانكار الخصم هو الحنفية وما يتوهم
انه مأخذ الخصم وكون السرقة اخذ مال الغير
بلا اعتقاد اباحة وتأويل فخاص جوابهم
تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان عندنا انه
اعترض بما يسقطه وهو استيفاء الحد
فانه بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان

حسن چلبي

قوله عن اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل في مال الشافع فانه يأخذ
فيقتضي ان لا سقاط الضمان عنده وجود المسقط

ولو ذكر غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمله كقوله
يشترط في الوضوء النية لانه ماء يثبت قربة فشرطه النية كالصلوة
فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته
من الصنعتي اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحن لا نسلم ان الوضوء
يثبت قربة واذا دفع ان القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة
من المنع بتعين الانتقال اي انتقال القايس في قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو خشو
في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط
اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان
الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو خشو في القياس خارج عن المقصود
وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة
القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في
العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس ولا يكون
خشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة
اثبات الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة

بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لانسلم انه مسلط فانتقل المعلل
الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك

الاولى وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان
لما منع وصفا للجامع عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فانما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني
بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق
في فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملائمة و
المؤثر والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير
حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو
حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة
فان قال الخصم الكتابة عندي ليس عقد الكتابة بل تنقصان في الرق كعتق
ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله
واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول
كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى
كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان
انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب

كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل وآل فالانتقال من علة
الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق
الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال انه الغرض من
المناظرة اظهار الثواب فلو جوز للطالب المناظرة بانتقال المعلل من دليل
على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه وآل فبعلة اخرى والكل
صحيح بالاتفاق الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض
اثبات حكم فلا يبالى باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على
هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوز وا هذا القسم ان قصة
ابراهيم عليه السلام حين قال فان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق الآية
من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلا منا
فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا
صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما
يشتبه على بعض الناس معين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل
من هذا القبيل فان معارضة النمرود كانت باطلة لان اطلاع
المسجون وترك ازالة جبونه ليس باحياء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل
انتقاله خالصا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه انما
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس

من جانب

من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين
فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسك
الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة
غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك في اثبات
الاحكام الشرعية بحج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير
فقيه جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في
اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي
وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي
قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري وهذا برأسل
العقلاء اصحابهم كما كانوا فهو نهم ويرسلون الودايع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض
والديون وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف
فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع بعد لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال

فيما اذا اختلف الآخر والمتأخر في اجزاء
الطاهرية وانقطاعه بعد مضي مدة
وكالبينة يجعل الحال حكما فيه حتى
لو كان الماء جاريا في الحال يحكم بجري
الماء في حق ما مضى بخلاف المفقود
فان هناك حكما باستصحاب حال الماضي
في حق الحال التي هي الآن كذا في النهاية

لعدم الدليل الصحيح

طريان الناسخ والالازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام
الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وببقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله
وبالاجماع على اعتباره اى الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا شك وقع الشك
في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اى دافع الاحكام
الغير لا في الاثبات اى غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح
على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول العدم اى كونه حجة
والالازم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم للاثبات
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء
وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن
استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه
وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق

الوجود

الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه
يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء
لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق
غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به
لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل ببقاء الشريع
بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل
هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير
قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه
والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء
في الفروع انما هو بسبب امة الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك
يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المنافي كجواز الصلوة
وحل الانتفاع والوطئ وذلك بسبب وضع الشارع ابتداء

ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه اشار سبحانه وتعالى بقوله وفوق كل ذي علم عليم فقد يعلم البعض ما لا يعلمه غيره فقول القائل غير الشارع هذا اذا لم يشرع لانه لم يقم الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع قصوره عن غيره في درك الادلة فان صفة العجز لازمة وهو يعتريه ولا يلزم انه يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل شيء فهو سفيه لثبوت ما اوردي عن كبار المجتهدين فعدم علم المدلول لا يدل على عدم الدليل ولا على عدم علم الغير ولكنه لما يبذل جهده في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه

هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب. وهذا ما يقابل ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابداء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال والرابع لاثبات حكم مبتدا وهو خطأ محض لان معنا الاستصحاب ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقة ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدرك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه نخرج به

تقليد العامي المجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي ان شاء الله وهو ايضا باطل لانه يوجب ما قر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين

باب في المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب وارد اعلى ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فيثبتها معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله فمن معارضة الكتاب والسنة

عبرة يكون احدهما متواترا والآخر مشهورا لانهما قطعيان منكلا

بجمل التعارض الصوري على نسخ الاخير اى كون الاخير ناسخا للاول
إن علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة
لانه انما يتحقق ان اتحد زمان وروده ما والشارع منزه عن
تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ
توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه
والا اى وان لم يعلم التاريخ يطلب التخلص اى بدفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد التخلص فيها
ونعمت وان لم يوجد التخلص صير من الكتاب الى السنة وبعتبر السنة
متاخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل
بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان
بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان
اعتبار التاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الاولى ان يجوز
ان يكون بمنزلة المتابع للاقوى فيرجح بخلاف السنتين مثلا فانه يتوهم
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وصير منها اى من السنة اذا وقع التعارض

بين السنتين

عند من اوجب تقليد الصحابة
ان خالف القياس ه

بين السنتين الى قول الصحابي مطلقا اى سواء وافق القياس او لا
ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد
البردعي والا اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس
ففي مخالف القياس اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس
كما قال الكرخي ومنه الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني
والا اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة
مخالفا القياس اى يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما
سيأتي في القياس بين ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى
قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة و
سجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس
على سائر الصلوة والا اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر تقرر الاصول
اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس
من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضه انه عليه السلام نهى عن اكل

كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم
راجحا كما في الضبع حيث يحكم
بنجاسة سؤره
يلوح

لحوم الحمر الاهلية وقد روى انه عليه السلام قال لكل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله
بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب ابن ابجر انه عليه السلام ابا حها فاوجب ذلك اشتباها
في لحمه فيلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه
فاخذ حكمه قال قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى
ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط
والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة ونوضحه
ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة
لا يورث الاشتباه كماء اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا بجانب الحرمة الا ترى ان الماء لم يتنجس
الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور
والاقنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق
فيكون الضرورة فيها اشد فاذا لم يبلغ في الضرورة حد الهرة
حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره يبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة
لانه يوجب الامر بالتيمم فيلزم التيمم مع وجود ماء الطهور احتياطا

والعجب

والعجب ان المعترض بعدما اعترض بنقل هذا الكلام واما الآثار
فقول ابن عمر رضي الله عنه ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر
واما امتناع الاقية فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها
في الطوف ولا ما بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه
بلحمه اولبنه في اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل
لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لانه
الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان
طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله
غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين
واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث
بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم
بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو معنى التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قراءتين في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح
الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب وسنتين فعلين او
فعلين او مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة و

التخلص عن التعارض اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح
الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه الكلام الذى يندفع
بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم
او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة
ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقسمة
المال المتدعى بين المدعيين بالبرهنين او بان يحمل على تفاوته اى
تفاوت حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا
كما فى آيتى اليمين فى البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم
الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة
للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع
بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية بتفسيرها بالكفارة
والتى فى البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية و
لان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان
اليمين مما هزله جد واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال

فبان يحمل كل من الدليلين على حال جمعا بين قراءتى التخفيف والتشديد
فى قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
فى العشرة وحال انقطاعه فى اقل فان قراءة التخفيف توجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجيه الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصل الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود فبا قل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال
ليتأكد الطهارة واما الثانى وهو التخلص من قبل الزمان فباختلاف
زمان الحكم الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض واختلاف زمان
الورود اى ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود
صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآية العدة الاولى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية قد سبق فى بحث العام او دلالة كالحاظر
يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير
وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة
فى زمن الفترة قبل شرعنا لانى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا

سدی فی زمن من الازمنة قال لکل واحد من امته الا خلفا فیها نذیر

فلو قدم الحاظر المغیر للاباحة الاصلیة لغیره لبسبق المتأخر فیتکرر

التغییر بالضرورة وتکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر فلا یثبت

بالشک ونحو المثبت یؤخر عن النافی لما مر من لزوم تکرر التغییر

لان النافی لو جعل مؤخرا لغیر المثبت المغیر للنفی الاصلی وعن

عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الترجیح من وجه آخر

وقد ذکر بعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضها علی تقدیم النافی

فاحتیج الی بیان ضابط فی تلویها وترجیح احدهما علی الآخر وهو

ان النفی ان کان مبنیا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم وان لا

فان تحقق انه بالدلیل تلویا وان احتمل الامرین ینظر لیتبین عند التعارض

الامر وهذا قلت ان لم یعرف النفی بالدلیل والا ای وان عرف به بین

فمثل المثبت ان فالنافی فی مثل المثبت فی الدرجة فیحتاج الی الترجیح

بطریق آخر وان احتمل النفی الوجهین ای ان یعرف بدلیل وان

یعرف بلا دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فیه ان بنی علی العدم

فان تبین انه بالدلیل یلحق بالاثبات وان تبین انه بناء علی العدم

الاصلی فالاثبات اولی فالنفی فی حدیث میمونة وهو ما روی

انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بالدلیل وهو هیئة المحرم

فعارض

هذا نظیر النفی الذی یعرف بالدلیل وذلک ان یخالج

المحرم حاجة عند تزوجها فیکون ذلک دلیلا علی

انه لیس فی حرمة فیکون بالولیة

فعارض الاثبات وهو ما روی انه تزوجها وهو حلال ورجح روایة

ابن عباس علی روایة یزید بن الاصم لانه لا یعدله فی الضبط و

الاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما یعرف

بالدلیل فان بینه کان کالاثبات فیجب العمل بالاصل واما

فالنجاسة وعلی هذا الاصل یتفرع الشهادة علی النفی واما معارضة

القیاس القیاس عطف علی قوله ففی الکتاب فلا نسخ ان علم تأخر احدهما

انه لا مدخل للرأی فی بیان انتهاء مدة الحکم ولانا فقط ان لم یعلم

التأخر ولم یوجد التخالص کما فی النصین حتی یعلم بعده بظاهر الحال

اذ فی النصین انما یقع التعارض للجهل بالتاریخ فلا یصح العمل باحدهما

مع الجهل واما فی القیاسین فکل منهما صواب بالنظر الی الدلیل

فیکون مفیدا فی حق العمل وان کان بالشرط الآتی بل الواجب علی

طالب الحکم ومن هو بصدد معرفته العمل بایهما شاء بشهادة قلبه

وانما اشترط ذلک لان الحق واحد فالمتعارضان لا یبقیان حجة

فی اصابة الحق وللقلب المؤمن نور یدرک به ما هو باطن لا دلیل

علیه فیرجح علیه واما الترجیح فهو فی اللغة اثبات الفضل فی

احد جانب المعادلة وصفا ای بما لا یقصد الثالثة فیه ابتداء کالجودة

فی العشرة تخلاف الدرهم فیها ومنه قوله علیه السلام زن وارجح لنا

قضاء الديون آذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم لانه اوفى
بتحقيق معنى التبعية كذا في التلويح

معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي
الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المماثلين وصفا تميز
من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اى
وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه
الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن
من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح
باعتباره يقع في الاولى كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور
على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل
السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله
وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الراوي له على ما ثبت والحكم
كترجيح الحظر على الاباحة والامر الحاجز كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفصيل مذكور في المطولات
وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل
اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله كما يقال الظني لا يعارض

القطعي

تفصيل ذلك بطلب من اصول
ابن الحاجب
منه

القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس
بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية
فيتضمن ما ذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا
لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما لاتفاق
على جريه على سنن القياس واما لاتفاق على كونه معللا في الجملة
وبحسب حكم النوع اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في
نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر
في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا او
القياس لتفصيله واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن
وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها
واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة والاجماع
على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة علية والمتحدة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري
والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز
والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية
من القاصرة ان جوز والمعتبرة على المحل وعلى هذا القياس

فيرجح تارة جنس العلة في نوع الحكم
على تارة نوع العلة في جنس الحكم
مثاله

كترجيح النص والاجماع
على غيرهما
منه

وبحسب المخارج ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم
الحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك و
قد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة
من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان
الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
الاثير اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس
وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف اختلافا فيها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترطها
لظهور جانب الصدق والثاني قوة ثباته اثر الوصف على الحكم
المشهود به والمراد به فضل التاثير بان يكون اللزوم له من
لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تاثيره بالاجماع المعدوم من
النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين
فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعيينه لا يحتاج الى التعيين
النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء
لان تاثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق
النية ونية النفل عنده وتادي الزكوة عنده بجميع المال

من الفقير

من الفقير او تصدق به والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح
الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في
التكرار الا الغسل فقيل كثرة الاصول كثرة الرواة في الخبر
وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف
لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزوم غيرها كالشهرة
او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول
قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف
والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين
الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا
في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما
يسن مسحه يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه
لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع
بين الادلة يحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه شرع في بيانه فقال

238

كما يعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند ابي حنيفة
ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا لوجوده حالة كون الصوم
لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احد جهتي الفساد والصحة فعندنا يرجح الفساد فيكونه عبادة وكل عبادة
مفتقرة الى النية وهو وصف عارض للامساك من حيث انه ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى
ونحن نرجح الصحة بكونه النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي والترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي

واذا تعارض سببا الترجيح فالذاتي اى الوصف القائم به بحسب ذاته كذاتي
او بعض جزائه او كلي من الحالي اى الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر
خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا
من الحال فينفع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد
امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب
او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح
الذات على الوصف واشار الى الثاني بقوله وقيام الحال به اى بالذات
وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا
الحالي العارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح
لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه
بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في
مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء آخر
كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسيري الذاتي و
الحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف
يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف
يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة

للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع
والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة تذييل
كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا
تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة
وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح
اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل ان فيه وجوها
فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع بأحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة
غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرة امارته
الاشباه كالاصول اى كما يزداد بكثرة الاصول فلنا الاشباه
علل اى اوصاف يصلح ان تجعل عللا وكثرتها اى كثرة العلل
لا توجب ترجيحا ككثرة الآباء والاخبار بخلاف كثرة الاصول
فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته
وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف
متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الآخذ

يُشبه الولد والوالد من وجهٍ وهو الجزئية ويُشبه ابن عمٍّ
بوجوه كجواز دفع الزكوة لكلٍّ واحد منهما لصاحبه وحلّ
حليلة كلٍّ لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما
من الطرفين بل فاعل به بابن العمّ اغلب فلا يعتق كابن العمّ وهذا
باطل لما قلنا انّ كل شيءٍ يصلح قياساً والترجيح بقياسٍ آخر لا يجوز
ومنها اى من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذى جُعل علّة
مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعمّ القليل وهو الغير
المحقّقة مثلاً والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس
لا يتناول الا كثيراً فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود
لانّ المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاصّ
اصل الوصف وهو النص فانّه فرعه لكونه مستنبطاً منه راجح
على العامّ عنده لانه يجعل العامّ ظنياً والخاصّ قطعياً كما بيّن
في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اى جعل العام راجحاً على الخاص
واقول فيه بحث لان رجحان خاصّ النص باعتبار الدلالة فان المقصود
بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية

ودلالة

ودلالة العام ظنية عنده قدّمه على العامّ بخلاف العلّة فانّ المقصود
بها ليس الدلالة بل افادة حكمٍ في الفرع والاعم افيد ولان
التعدّى غير مقصود من التعليل عنده حتى جوّز التعليل
بعلّةٍ قاصرةٍ فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة
التعدّى واقول فيه بحث ايضاً لانه وان جوّز التعليل بالقاصرة
لكنه معترف بأولويّة المتعدّية بالاجرية ومنها اى من الوجوه الفاسدة
قلّة الاجزاء فالعلّة البسيطة كالثمنية اولى من ذات
جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد
لان العبرة بالمعنى لا الصورة بيّنّا ان الترجيح بالتفرّد باعتبار صورة
العلّة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص
كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا
من ذاك ومنها اى من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظنّ بها
اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدراً من الظنّ ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغةً و
عرفاً فانّه بدل على الرجحان وهو لا يكون الا بوصف التابع لا بالامر
المستقل ولان استقلال كلّ من الادلة بافادة المقصود جعل الغير
في حقها كان لم يكن لانه يؤدّى الى التحصيل الحاصل فان قيل اى سرّ

في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان الشرع قد
ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع
لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها
للمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم
فان الحكم قد يتعلق بالاكثر من حيث هو صوما بكل واحد وكثرة
الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر في نفسه لا مدخل فيه لوجود
الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع
واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين
بكثرة الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لانه الهيئة الاجتماعية
ح تحصل ولا يرجح نص بآخر اي بنص آخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس
بقياس بموافقة في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة
اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ
لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة

القياس

ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب
الشارع بتعلق شيء من الحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره
كلكونه دليلا له اوسببا اوشرطا اومانعا اوغير ذلك فزيد او الوضع
لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت
وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فهو اثر الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي
والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون
صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات
للصلوة والقتل والتوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف
ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه
وما يتعلق به كملك المنفعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة
والاول اما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اثره في مفهومه
وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا
كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما
قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في تحقق الصحة الثواب وفي نحو الوجوب
تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي اولا اخروي

ابتناء الحكم

ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة ازمن البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما سيجيء في
بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو
الذي يعتبر في المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل
وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك
لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبسنونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت المحكوم عليه
ومعنى صحة الشهادة به ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة
والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل
باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد

ليس للاجير ان يفعل البيع الفاسد بوجب
الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا لان فائدة
ليترتب الاثر عليه ان يقال له ان الاثر المقصود
من البيع الملك المباح وثابت بالبيع الفاسد
وانما هو الملك المحظور

242

لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلاً فبيع الفضولي
منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين
النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل والباقي ظاهر وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية بتقسيم الفعل باعتباره الى قسمين الاول
عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان
ايتاؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله فمع المنع
من الترك بقطعي من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني
من الادلة واجب وان كان ايتاؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك
سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله
عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين وقال عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان ايتاؤه
راجحا على تركه اي وكان تركه راجحا على ايتائه فمع المنع من الايتاء حرام
وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الايتاء والترك في نظر الشارع
بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت

لجمع ذلك

الفعل الجائز اذا ثبت على خلاف الدليل
لعذر فرخصة سواء وجب كالاكل عند
المخمصة او ندب كالافطار عند
السفر او ابيح كالافطار للمريض
ان فيه فرقا يفصل منهم

الاستواء الى ما ذكر
بناء على ان الاستواء لا يعاقب عليه
وعدم العقاب من المقاصد
الاخروية

جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة
ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب
بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف و
لا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت
لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت
اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على
امر بين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية
اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون
الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا

وبمن فصل قال ان تضرر اثم
بترك الافطار وان لم يتضرر
ندب الصوم فلا اباحة

243

وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم
من حيث الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى
الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي
مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست
اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية
على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهوميها
الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لشبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر
مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار
ويقع تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على
ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته سواء سمي فرضا
عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و
كمقدار الربع في مسح الرأس فان لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل
يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار الآحاد لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مأولا فانه لا يفسق ولا يضلل
لكان التأويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود
من فرضيته بمجرد حصوله فرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء

كلمة الله

كلمة الله بازالة اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من
المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا
فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
والنسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا
بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع
شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب
على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد يسقط
ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط
لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل
المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه فرض عين
كتحصيل ملكة الخضوع المخالف بقهر النفس الامارة بنكرا الاغراض
عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم
من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا
احدها مبهما وحقيقة ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه
الذي لا يتعدد ها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم
ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان

نفسه واحداً جناً ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات
وكان الواجب معلوماً كلف بايقاعه معيناً لكن بتوقف ايقاعه
كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب لا يلزم الا عملاً او علماً
فهو كالفرض العملي الآتي في الفوت اي فوت الجواز بغونة فان
الواجب ليس مثله في ذلك بل ان جاز له لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن مأولاً وقد استخف بأخبار الآحاد وقد يطلق لفظ
الواجب على الفرض ايضاً فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى
ان يكون ابتاؤه راجحاً على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي
او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ويخونك
وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الآتي ان يغفر الله بفضله وكرمه او
بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا
غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي مكمل
للدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان
والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها

قوم عوتبوا

قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب
الاذان اذا تركوه يكره واحرى اساءوا والثانية سنة الزوائد و
تاركها لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان
وغيره لا بأس ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة
كذا مطلوب عندنا اي شامل سنة النبي عليه السلام وسنة غيره
خلافاً للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام و
قد يطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي
واجب السنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء
تاركه او ورد عليه صوم الصمائر والزيادة على ثلث آيات في قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا يذم تاركه واجيب عن الاول
بان المراد الترك مطلقاً وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلاً فانقلبت فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن كالبناء قبله بعد الشروع تصير فرضاً حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تاركها كما سيأتي وهو دون سنن الزوائد
في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي صلعم

تخلّف الفعل ويلزم الشروع فيه قصداً حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لقوله لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
المؤدّى وكان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدّى ثم ابقاء الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً اولى واتماماً قال قصداً احترازاً
عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظاناً انه لم يصلها وقد صلاها
فيكون نفلاً مشروعاً فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصداً
والحرام يستوجب العقاب لاستحقاق فاعله العقاب على فعله و
هو الحرام اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير
والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كأكل
مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج
المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك
من قبيل اطلاق المحل على الحال وحذف المضاف وفي الثاني بالعكس
الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق

زيادة بسط

مطلب
المكروه

زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول
تنزيهي وهو الى الحل اقرب والثاني التحريمي وهو الى الحرمة
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما
يعاقب بالثاني اكثر والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينله
شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة
والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب
تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب
كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته
وهذا اذا كره التحريمي حرام عند محمد اي حكمها واحد وهو استحقاق
العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني فيقابل الواجب
كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة وهي شرعاً ما
بني على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة
حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من
المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن احدهما اتم في
المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط

من قسمي ما يعتبر فيه اولاً وبالذات
المقاصد الاخروية هو ان لا يكون حكماً اصلياً
بل يكون مبنياً على اعذار العباد فيسمى رخصة
ويقابلها العزيمة فرضه اجراء كلمة الكفر على اللسان
عزيمة لانه حكم اصلي وابتداء للمكره رخصة
لانه غير اصلي بل هو مبني على اعذار العباد

246

ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز
والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة
والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير
محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول فما
استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة ههنا
ان العامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط
الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة وكالدلالة على
مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول
مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما الترخص
فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في
الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة
لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فلان يقدم حقه واما الاجر
ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه وهو مشروع

كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او
اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة
ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم
بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون
مثابا لانه القى نفسه في الهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس
اقامة للمعروف تقريع جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو
الى ان يتمكن في قلوبهم وان لم يظهروه واما الاكل فما استبيح مع قيام
سبب للعزيمة ومحرم للرخصة تراخى حكمه المراد بالاستباحة
ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينافي حكمه الآتي
فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في
الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيحمل بخلاف الردة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقدم
الحرمة بقيامها وتدوم ببدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب
للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر ولذا
لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لفقده

فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة
ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضاً
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر
مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه العزيمة كالصوم
فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثماً لتفويت نفسه
بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر
من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد
سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه
حكماً اصلياً في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي
هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كونه اباحة الكف
حكماً اصلياً فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث
الذي هو رخصة اصلاً مجازاً وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الآخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو
الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة

والاغلال

والاغلال هي ايضاً مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة
كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة
وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السابقة فمن
حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفاً
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا
فالحكم غير مشروع اصلاً لم تكن حقيقة بل مجازاً واما الرابع الذي
هو رخصة مجازاً لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثاني فاسقط
عنا مع مشروعيته لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة
مع المشروعية لبعض آخر ثم من حيث انه سقط كان مجازاً ومن حيث
انه مشروع لبعضنا كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الثاني فانه
ليس بمشروع في حقنا اصلاً فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع
والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما
ليس عندك لانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق المتعين مشروعاً اصلاً والخمر والميتة للمضطر
والمكره فان حرمة تناولها ساقطة في حقهما بخوف الهلاك
على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا
صبر ومات آثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في الكف فالحرمة

خفاً فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط
الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم
المستثنى فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق
فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كان مباحاً
قبل التحريم فيبقى في حالة الضرورة على ما كان عليه فان قيل الاستثناء
اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى ومن كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته
اجيب بانه ليس باستثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فيستفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مباحاً ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله و
دينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الجنب ولا صيانة للبعض
عند فوت الكل وكقصر الصلوة فانه رخصة اسقاط عينا فاتمام لها
بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة
وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم

انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اصلاً وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد
بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من العلي
ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان
تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقاً كالارث بخلاف تمليكنا
في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى
وكان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً ولا رفق في هذا التخيير
لتعيين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق
لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض
اذ مشقة السفر معارضة لخفة الشركة مع المسلمين ورفع الاقامة
بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال القصر
ان كان اشق فشوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي
يكون باداء الفرض فيهما سواء ومسح الخفين فان غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استمرار القدم
بالخف بمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط و
ان المسح شرع للتيسير ابتداء وكان من قبيل المجاز للاعلى معنى ان

الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولاكون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح ح يصلح
رافعا للحدث السارئ الى القدم وان التشرع اخرج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وعدم الخف على الرجل
جعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكم هذا القسم انه
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة
يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضع
عطف على قوله في اوقات المقصد الثاني اما التكليفي وكما كان فيه نوع خفاء
عرفه فقال فاثر الخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وصف له
صفة له اي لذلك الشيء باعتبار اي باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي
الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي
ركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الآخر
فعله والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه
اي الى الآخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف



عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط والا اي
وان لم يتوقف عليه وجوده فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون
جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه
على المحل وهو اي الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء
الذي يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق
للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه بعذر
وان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه
بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء
فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا
بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا تمكن من الضعف بحيث لا ينتفي
حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج يسمى زائدا بهذا الاعتبار
وهو اي اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فانه كيفية
معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه

ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بجعلت الكلمة كالمائل في المركبة
ومن الكفر حيث يقال للكفر حكم الحل واما جعل الاعمال داخلة في
الايمان كما نقل عن الشافعي فليس في هذا القبيل لانه انما يجعلها
داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة
فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما
العلة وهي لغة المغير كالمرض لما يقال المريض قد بدل مريضا
لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية
لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث
لو تكرر الحكم فيما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه
وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة
كالسبب وعلة العلة وكخفها ودخل العلل الوضعية شرطا والمستنبطة
اجتهادا وهي العلة الشرعية معرفة للمعلول بالزمان كالعقلية
من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت
العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم من العلة اعلم
ان بعضهم بخالف بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول
يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها

والا كان

وان كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر
لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد
ان منته متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف
الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بالعلة وخلو العلة عن
المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب ربته مسلمة وليس محل النزاع
فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون
المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض
بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ
يستدعي وجود الحكم لانه المؤثر له لا وجود العلة حتى يتبقى
كيف وهي حروف اصوات ولو سلم ان مؤثر الفسخ العلة
فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا تثبت فيما وراءها

وهي العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا تاثير ولا ترتيب
لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال انا علة
اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع العلة له

251

اى للحكم هذا تفسير العلة اسماً ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر
اى العلة فيه اى الحكم هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اى
عن العلة هذا تفسير العلة حكماً كالبيع المطلق فانه علة اسماً ومعنى و
حكماً للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما
علة اسماً ومعنى للوضع والاثر لا حكماً لتراخي المعلول اعني الاثر بتراخ
ابتداءً بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقياً زمانياً او رتبياً بالتوسط
وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول
اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
الحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يجد
بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسماً ومعنى لا حكماً او الى ما يجد
بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
سمي علة شبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبياً
يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة النكاح فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقياً
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يجد بالعلة كالبيع
الموقوف فانه علة اسماً للوضع ومعنى للتاثير وكذا يعتق باعتاق
المشتري موقوفاً لا كما قبل البيع موجب به من حلف لا يبيع لا حكماً لتراخيه
الا علة فحكماً

الى اجازة

قوله فان قيل هذا تخصيص العلة الخ الجواب ليس هذا من صور التخصيص
لانه الحكم ليس بمتخلف بل متأخر طوعاً الملك او لحق صاحب الشرع بخلاف الاكل ناسياً
فانه الافطار متخلف فيه والقائل ان يقول لا يتصور التخصيص مع قيام حقيقة العلة
بان الحكم اذا تخلف عنها لم يبق علة حقيقة فارتفع الخلاف فجاز التخصيص بالمانع والامر
بخلافه

الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستنداً
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصراً فيظهر كونه علة
لا سبباً اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة
وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا
الوضعية شرعاً والبيع بالخيار فانه علة اسماً ومعنى للوضع واثر
لا حكماً لما سبق في مباحث الحقيقة ان الخيار داخل في الحكم ليكونه دائراً
ان لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف فهذا
قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق هنا لا ينقذ باسقاطه لعدم الملك
مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقياً
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يجد بالعلة كمرض الموت
فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض
عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة
ومؤثر فيه شرعاً ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له
وينفذ تصرفه لو لا الموت ولما كان علة لتراد في الايام المفضي
الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة
السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء

252

والنفوذ في المروي والسراية وكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة
لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة
فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي
عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا
الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص
فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد
ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع
الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني
والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او
التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت
مستقبل كخوان طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير
لكن الحكم يتراخى للاضافة التحقيقية ومقتصر وللاول وابن جوز
ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل
قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخير بن
لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب
لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة والعلة
التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة

للسبب

للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها
ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لتكون مشابهة للسبب
والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة
اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب
لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال لاقامة العين
مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية لا التحقيقية
كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب
اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه
لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء
بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول
وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه
مؤثر كاصله ومحصل للبر اشبه العلة والنصاب السبب
ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا ولبطل كذلك
والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود

بواسطة المقتضي وكان العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك
مضاف الى العلة دون الصفة وههنا ايضا الى العلة دون الواسطة ثم من حيث ان العلة الاخيرة تحكمها
يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق بواسطة الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه
عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته وكان شراء القريب اعتاقا

تحقيق

اشبه النصب العلة ايضا ولاضافة غلب شبهه بالعلة فصار
علة شبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخي ركنيا وهو كسمي
علة العلة كشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف
الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضي الى المقتضي
ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شراء
القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر
لا حكما كما ظن واذا كان علة حقيقة وليس كذلك اذ التوسط
ينفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كآخر جزء منها
اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فايهما تأخر كان
علة كذلك اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فانها مؤثرة
في الصلة والرق يقطعها ولذا كان الله تعالى هذه القرابة عز القطع
بأدنى الرقين وهو النكاح فبأعلاهما اولى واما الملك فلان ملك
العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه
لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان
الموضوع للعتق الكل لا لكل واحد فان الموضوع للعتق شرعا
ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى النائب
قرابته فانه شرى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده

اذ لا يتراخى

اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة
عبد مجهول النسب ورثاه او اشتراه فالمدعي معتق وغارم نصيب
الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين
لا باعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام
السبب المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشوع لرخصهما والنوم الموجب
لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطء لحرمة المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين
لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل
للحدث الاعند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين
وحكما لعدم التراخي لا معنى لانه المؤثر هو المشقة وخروج المني والوطء
وخروج المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول
كالخبر عن المحبة والبغض في ان احبتني وابغضتني فانه كذا لوقوع
الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منها
علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان
المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما اي السبب المقتضي لاقامة الداعي
مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع
ضرورة التعذر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في النوم

فان السفر علة للترخص اسما لانها
يضاف اليه في الشرع يقال رخصة
السفر كالافطار والقصر

والنكاح والالقاء والخبر عما في القلب او رفع حرج التعقب الموقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط
كما في العبادات ودواعي الوطء في الحرام واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما مر في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر
في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط وبسمى وصفا له شبه العلة كاحد وصفي
تركب منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود
من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا
في التاثير لكونه مفيدا للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه واحكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير
المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس
شبه العلة فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبه الفضل لما في النقد
من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبه العلة بل يتوقف ثبوته على
حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعدان يكون يدا بيد

وهو عند الامام

وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر و
ذهب فخر الاسلام الى انه وصف شبيه العلة لانه مؤثر و
السبب المحض غير مؤثر و اعترض بانه مخالف لما تقرر عندهم من
انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او
بواسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفيه
فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة
ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة
كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما
السبب وهو في اللغة الطريق يتخوف تتبع سببا والحبل تخوفليمد
بسبب والباب تخو اسباب السموات والكل مشترك في الابصال
فاصطلح المعينون اشارا الى الاول بقوله وما يكون طريقا الى الحكم فقط
اي بلا وضع له ولا تاثير فيه وهذا يتناول ما ليس بفعل المفعل به
بصنع المكلف كالموت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه
ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه

كالشرى لملك الرقبة فانه علة وان اثبت بقوله وقد يطلق اى السبب
على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل
ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرايع حقيقة
بانها لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو السبب
اربعة لان اضافه اما فى الحال او فى المآل وان سبب مجازى والاول
اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب
لا بد ان يتخلل بينهما اولا وان سبب حقيقى والاول ان يثبت الحكم
به غير موضوع له وان كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى
حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع المتخلل لم يوضع
له فسبب له شبهة العلة فتبين ان الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقى
وهو طريق الحكم بلا اضافة وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم
او وجوده وضعا متعلق بالاضافة وبلا تعقل اثر فى الحكم
كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واحترز بقوله بلا اضافة وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لشبوته عنده وضعا وقيد
الوضع ليدخل فيه مثل اضافة ملك المتعة الى الشرى فانه سبب
للعلة وبقوله وبلا تعقل اثر الاقسام الباقية من السبب

لتعقل

لتعقل حقيقة اثر اى تاثيرا او شبهة فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى
حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة
اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما يجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف
ايضا لكنه امتاز عن الاول لتصور معنى العلة فى هذا فانه فى رفع
المانع يتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق
الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتبين كارضاع الكبيرة
ضرتها بخلاف شهادة القعود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها وكذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان
شبهة العلة المالية تقتضى شبهة اثر بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك
ان شاء الله وحكمه اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل
الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل
او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى
بوصف طريقه اما اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وكذلك
لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل
مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن
جناية فى حقه للتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل
سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها

256

حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والامساك كما اخذه فارسله او
رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد المحرم لانه كالدال على الاموال
المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرزة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا
الضمان على السابع اخذا بخلاف القياس لغلبة الوقاحة ولا يضمن
من دفع صبيا سبلاعا ليمسكه له اى للدافع فقتل به نفسه لان ضربه
نفسه صار باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير
مختار فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن
من مال له اى للصبي اصبعه الشجرة وانتفض ثمرتها لتاكل او
لتاكل نحن فتفعل فعطب لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه
من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال
لآكل فيتضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلزمه فيضاف
اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل بخورك
واما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين
بين الحكم بلا وضع لحكمها اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا
لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه
لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف

الدابة

حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والامساك كما اخذه فارسله او
رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد المحرم لانه كالدال على الاموال
المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرزة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا
الضمان على السابع اخذا بخلاف القياس لغلبة الوقاحة ولا يضمن
من دفع صبيا سبلاعا ليمسكه له اى للدافع فقتل به نفسه لان ضربه
نفسه صار باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير
مختار فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن
من مال له اى للصبي اصبعه الشجرة وانتفض ثمرتها لتاكل او
لتاكل نحن فتفعل فعطب لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه
من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال
لآكل فيتضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلزمه فيضاف
اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل بخورك
واما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين
بين الحكم بلا وضع لحكمها اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا
لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه
لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف

الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكون السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف
بالتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لانه في جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق
وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة
بالقود فلما اضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة
فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث
واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة
الترائي لكونه ايجادا لشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع
لمتخلل لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه في مثاله وحكمه ان
يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتفض فيه معنى
العلة للوجهين اللذين اشرط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه
ثبوتا عنده على صحة الترائي كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل
لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب
مشبه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث
ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة

والاحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب
الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف
مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله
ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا
الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع للمتلف لم يوضع للحكم
ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد رجل تزوج صغيرة وكبيرة
فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج
يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت
به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم
حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي
في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا
باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين
او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات نعم
الفرق بين هذا القسم وبين الذي غير واضح فانه وان امكن في الحر ان لا يكون
كشهود الزنى حيث تخلل في الحر سبب آخر اختياري مباح هو الزنى

لكن ارضاع

لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه و
لم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي
ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق
باعتبار ان التسبيب ضاف الى موضوع وهو ان يسلم الارضاع موضوعا
لافساد النكاح بل للتربية والافساد للزام المهر لما عرف
ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم
القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يجب شيء
الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا
الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لا في الحال
بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التاثير كالقسمين
السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من
التجوز بالزيادة المتممة عليها كالتطليق والاعتاق والتدبير
المعلقة صفة الحق فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد به
الحال بل يكون سببا مجازيا للجزاء وكذا اليمين بالله وانها ايضا سبب
مجازي للكفارة لا حقيقي واما التعليق فلعدم الافضاء فيها الى
الا جزئية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليق
سببا بمنضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا

258

عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الاقتضاء فيها
ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا
مقتضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم
ان المعلق ونفس الحنث يكون علة لاح فكان تجويزا لتسمية الشئ
بما يئول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر
والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف المنعوس ظاهر في ان السبب نفس
اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله
اى لهذا السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين
بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم
الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون الثابت بسبب
مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا شبهة الثبوت قبله
حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين
ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب والثاني ان وجوب البر
لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون آخر وانما الكلام عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه

كان لها

كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية فيكون السبب ثابتا
على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغني عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع
في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع
فيمتنع في غير المحل فاذا زال المحل زوال المحل بطل اليمين فتجبر
الثلث يبطل التعليق اى تعليقها وتعليق ما دونها قال رحمه الله
هذا القسم من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض التعليق
مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعي محلا واجلا فلا يبطله اى فرض
لا يبطل تنجيز الثلث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منها صح تعليق
طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التعليق فلم يستدع
ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاتصال فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة
للتعليق بالملك الى ذلك ليتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج
مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك
اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا

في احكام

وصار معنى شبهة الثبوت

كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية فيكون السبب ثابتا

كل شرط يبطل بزوال المحل فزوال المحل يبطله وكل شرط لا يبطل
بزواله لا يبطله وهذا شرط يبطل بزواله فيبطله وجه
الاول ان الشرط رجع الى المحل فاشبه الجزاء وجه
الثاني ان الشرط لقيام المحل فيه

وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت
بزوج آخر ودخلت بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق

لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق
فيقع الجزاء موجودا في تلك الحالة
لا محالة

فيكون من قبيل ان تزوجت
فانه وقوع الشرط على الملك
هناك متحقق الوجود

قلنا بعد ما قرّان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قبيل التعليق
بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل
عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان لا يشترط
عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح
ممنوعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس الشيء
قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق
بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق
مستفاد من ملك النكاح فيكتفي المستدعي صحة ملك النكاح المحل لا الملك
وقال الشافعي هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب
في المآل لما هي لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجوز التعليق للطلاق
والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة
وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من

الشرط

الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون
سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل
ان طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها
عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه
لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية ان
طالق واجيب بانه لما تأخر وجوب الوصول لوجود الشرط واخلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان تصير سببا كشرط البيع
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان طالق
ان شاء الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث في الاسباب
اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا
الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لانكما يزعم بعضهم من انه
لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا

وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع لانه شارع الشرايع
اجماعا فلو اضيف الحادث اخ لزم تعاور العلل المستقلة على معلول
واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انقلبت الاحكام
عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تع

ثم

او دلالة بنصب الادلة واعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك
لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تع وحده وانه المنفرد
بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر
بجعل الله تع وجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الجعل الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى
غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر
في مباحث الامر فالايمان اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده و
وحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تع من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم
ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تع الا انه نسب الى السبب
الظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحج اصل العناد لئلا يكون لهم تشبث
بعدم ظهور السبب وقد مر سببيته للايمان سببية لنفس وجوب الايمان
الذي هو فعل العبد لا لوجوده الصانع او وحدانيته او غير ذلك
مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا

فقد بان غنيا

فقد بان غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص فيصح الايمان
من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجوده
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر وانما قلنا ان الكلام
في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه
تبعا للابوين فلو امتنع متحققه لم يكن الا بحكم شرعي وذلك في الايمان
محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي
بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط
في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على الكفر
عند كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث
الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه بمثل قوله عليه السلام هاتوا
ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في
الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي ان تكامل الغنى يظهر بالنماء
لينصرف الى الحاجات المجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى و
تيسر الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا
للغنى واليسر الذي انه امر باطن واقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو

الحول المجتمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالتدريج ونسل
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما بعده فصار
الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي
هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قبيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه
وقبيل الشهود اي شهود الشهر وتكريره بتكريره في مباحث الفقه بالوقت
والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته و
يلي عليه اي ينفق عليه قوله عليه السلام ابدا واعمن
تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على
محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدين من القاتل
الى العاقلة وان كان محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي
والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ازلا خراج
على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة
لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي

الى العاقلة

والكافر

والكافر شرط لان وصف المؤنة في قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم
دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا في الوقت
لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته
والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس
سبب هو الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه
والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت الى الكعبة
شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا
سببين اذ الاضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة
الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط الجواز اي
جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ
لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب
للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج
يعني ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء
التحقيقي والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع
وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج

مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول ان العشر مؤنة
فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها
معنى العقوبة بمعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر
فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين
الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان
المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة
والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين ينزل النصر على الاعداء
فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق من على الفريقين انفاقا
على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء
التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء وكان الواجب
جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار
النماء التقديري معنى العقوبة حتى انتفى بمجرد التمكن لما فيه
من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر و
الاقبال على المفوض المذموم بلسان الشرع والتدنو من
رأس الخطيئات وهذا اخر يصلح سببا للذلة والصغار

وضرب

وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان
الخراج لا يجب الا بالتوظيف بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك
بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها الخراج اعلم ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وفي
باعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون
سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة
ولذا لم تكمل العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اي
العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية
وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا الى اذا ارد تم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا وجاز الوضوء من غير وجوب كالوضوء قبل الصلوة
والاستدام الى الوقت جاز الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود

ترك الجهاد مع الاعراض

قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلابسه
والحدث يزيل الطهارة وبنافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة بمعنى
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها
من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
مثل الفطر في رمضان من حيث انه بلا في فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل الخطأ وصيد المحرم ونحو ذلك فان فيها كلتا جهتي الحظر
والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلا في حراما محضا والسبب
الشرعية المعاملة البقاء المقدر بمعنى ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء مفعول قدر
الى قيام الساعة (اي يوم القيمة) وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومحاكمة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور
ومقابلة تفتقر

والاباحة

والاتقان وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والانتظام بينهم في باب المناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد
يشتهي بما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاص
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما وقد تسبق
ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية تسببها الافعال
التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا
فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ما سبق
فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما
ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدن وهي العقوبات واما الشرط خ
فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط
للصحيح اي شرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء
ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فح لا يرد ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لانه
اي وجوب الاداء

فاسباب كل من ذلك
ما ينسب على التفصيل
تلويح

الفقه اربعة اركان

264

بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا اقتضاء اليه خرج به السبب

وهو اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اضافة

الحكم اليه كما في العلة او الاقتضاء اضافية الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب

بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد

علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان

الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح

الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل الطهارة

للصلوة وان جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته

كما بكلمة اي كلمة الشرط وتسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق

او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه

مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا

باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وتسمى الشرط

دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد

من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط

في حكم العلة وهو ما يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف

اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه

مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع و

ليس فيها

ما يطلق عليه الشرط

اي يخرج به العلة

اي لفظة كلمة الشرط

اي التزويج

اي مطبوع

شرح ينبغي تحقيق

لانه لم يوجد المقتضي وهو العلة

شرط في حكم السبب

265

وأما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا
على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر
هدر فيلحق بالافعال غير الاختيارية كسيلان الماء تلويح

كان شرطا في معنى السبب لان في معنى العلة لان العلة ههنا
مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به فتخلل سوء الدابة ووقوعها رجلا
فاة الشاة
واما اذا امر عبد الغير بالباق فابق فانما يضمن بناء على ان الامر
استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاتخدام وفتح باب القفص
اى آخر
واب اصطبل حل خروج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا
منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كما قبل وفيه بحث وهو اذ وجوب
تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليقي لا التحقيقي كالتقابض
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى
ان يقال ان كلا منها في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع
واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تخلل المؤثر
واما شرط اسما اى صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اى لا معنى
التوقف الحكم عليه
لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم
نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم
تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت

فدخلت الاخرى

مطلب شرط اسما

فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها
لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو لبقاء اليمين
لان محل اليمين الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط اذ لا
حال تترقب الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو
ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها
اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء
معرفه وانما يحتاج الى المعرف لما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير
علامة لقصد الانتقال في الانكاح فشرط الحاكم اذا كان مظهرا لتحقق
نفس العلة مع خفاء ذاتها او تحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا
هو علامة واما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة
او صفة تحققت
او صفة الموقوف عليه والموقوف على الموقوف موقوف
واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم
مع انه مظهر سماه انكاحا مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة
للعلوق الذي هو علة للنسب عندهما حتى انتسب بها اى انتسب بها
الثابتة بها اى بالولادة مطلقا اى سواء وجد جبل ظاهر او
فراش قائم او اقرار من الزوج بالجبل اولا فانهما قالا المعتدة

مطلب شرط بمعنى العلامة

اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان
الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر بانكا موجودا في
الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها
كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة الولادة شرط محض
للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة
في حق من يعرف الباطن فانكا باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر
بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم و
اذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا تثبت الولادة
الناجزة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان
تحالفا ما لوكا الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة و
كانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان الولادة
معرفة محضة ومتى كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان
المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي كونه بين المسلمين
مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لها الدخول بنكاح

صحيح

صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى الاخفاء مثل هذه العقوبة
الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على
ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم
بصفة علته التي تتوقف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه
معرف لصفة العلة واما رواية لها وان كان الاحصان شرطا هو علامة
لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اي الاحصان اذا رجعوا
مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او حدهم قبل القضاء
او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجودا ولا وجودا
فلا يجوز خلافها عن العلة اصلا واما العلامة وهي لغة الامارة
كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب
ووجود به وهي اما محض خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجوده امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان
في قوله ابنه طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر
من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها اما
لا علل حقيقة كالاسباب واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية
والشرط الحقيقي وقد تبين انه لا يتنافى بين اجتماع هذه الاقسام
بحسب الاعتبارات والجهات الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم

على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوها هل هو الحاكم
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى الحسن والمقبح للافعال
بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى
اراد ان ينبه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا
والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله
لافعال الله بنا اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا
والعقاب فى العقبى هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل
عندهم ليس حاكما بها كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لها قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو آلة لفهم الخطاب الوارد
من الشارع فقط لقولنا ولما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه ينفى
التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب
لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لم ان
المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر
فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه
المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرف فيما سبق ما يستحق تاركه

التعذيب لما يعذب تاركه بجواز العفو كما هو الحق وايضا
لولاه اى لولا كون الحاكم بها هو الشرع بل كان العقل وكانا ثابتين
فى كل من الافعال المتصفة بها لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما
اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم
وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار
وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما فى صورة
الكذب انفاذا او الصدق اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح
لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من
حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر
انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب
لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا
وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان
قبيحا واما القتل والضرب فامر بهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد
السيد الحكمى وهو ان لا شئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة
وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الحكمى والحاكم بالحسن
والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه قد يظهر

انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العباد بل بمعنى انه يقتضي امثاله مورثة والمنهي عنه
شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم عقل الله تعالى عنه بوجوب
الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس لهم ان يعكسوا القضية فالعقل
مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان
وقبح العدوان مركوز في الاذهان حتى الذين لا يذعنون
بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما
يبالغ فيه غير المتدينين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك
مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا بالمتنازع
فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم
وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل
في استحقاق الذم والقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم

واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغايب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير متشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب والى الآخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض
واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على
الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر
على الاهلاك يختار الاول الصدق ويختار اباء الانقاذ
وما هو اي اختيار هما ذلك الا لحسنهما اي الصدق والانقاذ
عقلا قلنا لانم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اي
اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة
والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلانم ايثار الصدق قطعا وانما القطع
بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ ابقى برقة الجبلة
الجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه

269

في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من
لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو
المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزامان فقد اشار الى احدهما
بقوله ولانه لو لم يكن اه اى لو لم يكن العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا
شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا فلزم الافحام اذ الرسل فلا يفيد
البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر في معجز اني
لا انظر حتى تعلم صدقي فلا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز
ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع
ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر
وهو المعني بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما
جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر
الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما
اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا
فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل

بادي النقاب او اضعا الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا
لو سلم فليس له ان يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحلي
بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به
اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر و
ثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو
علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب
والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به
لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحة مادته في فاسد صورته واقول هذا الجواب الذي عموه
حقا لا يدفع لزوم الافحام على راي الاشاعرة لانه المكلف لو قال
لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما علي ولا اعلم به
حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه

بجوز ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى
وهذا لا يرد علينا لانا نقول قولكم لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع
عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواي
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة
فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت
كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر
في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ورافع للضرر
المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون
بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك
عذر اصلا فكيف الاقحام فاتت الى الطريق الثاني من الطريقين
الالزاميين بقوله ولانه لولاه اي لو لا كون العقل حاكما بهما لكانا
شرعيين لزم محالان الاول في الله وهو ان لا يقبح منه شيء
قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار
المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرايع و
التباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من الفاسد فلا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده بعده اي بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع

موقوفة

موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح
الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا
قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل
الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان
جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات وقدرته تعالى شاملة لجميعها فلا
امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما
عقلا للقبح لجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كما ستزامهما لالتباس
النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو المعجز لان وجه الدلالة
لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لانتفى الصا
صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا بان وجود المعنى الممتنع فيه وهو التحريم الشرعي قبل
الشرع ممنوع فيما ذكر من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن المحل
اي المقصود
ونحن معاشر الحنفية نقول شيء منها اي مما ذكر لانه المعتزلة على تقدير
صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبة له كما هو
مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل
ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والخلاف عند علمائنا الحنفية وهو
الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الحقيقة اي فيما ادرك

جهة حسنة قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اى الشارع لا العقل
لوجهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان
مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث
ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل
فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة
اعطيت لدرك البعدية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب
ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك وامعتزلة الذين يعدون
انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق
وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك
العقل عن الهوى فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود
في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث
العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب
في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في
مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة
الاحكام الى العلل والملازمة بطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة
بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام

ايها

العقل نور في بدن الانسان

السؤال اول يوم الصوم حرام

قلوب يعقلون بها الآية العقل في القلب

ايها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق فلا نسلم نسبة
ليست لكون العقل علة موجبة بل لكونه موجبا بعوادة الله تعالى الا ان ايجابه
غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل
وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل
مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه
بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه
كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته
فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركه
العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب
والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو
ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء
على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا
وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل
كل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما
توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا مفر للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف

بالحال وأما عقلية فللتبعية وكذا تصديق النبي في أول أقواله
واجب بالعقل أي لو كان بالشرع لكان بالنقل وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم إما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل أي لو كان بالشرع
لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لأنه انما يثبت عنده بعد
دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا
فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا
فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما
وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو ان اذا ثبت ان العقل
ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل غير معتبر بكل الاعتبار
في مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل
وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل
موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى
كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه

الدعوة

والحسن لا يلزم ان يكون واجبا
والقبح لا يلزم ان يكون حراما
منه كذا

الدعوة سواء كان في دار الحرب او في جبل او في دار الحرب او نحو ذلك
حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب بان فان الوجوب اذا
سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط
العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط عن الصبي
فيجوز ان يلحق ايضا في سقوط وجوب الايمان قبل ادراك
زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه عفو
بحسب تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي عليه السلام العمر الذي
اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وفي مجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسيأتي
تحقيقه ان شاء الله فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا يرتد
مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تتصف اي لم تعبر
عن ايمان وكفر نحو زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد
لم تبن من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصف الكفر كذا في الجامع
الكبير وكذا من في اثناء وغيره وصرح به فخر الاسلام ولا يهدد

273

ع اي صار كذلك زاعنه اليه في تعذيبه وفي قوله اعذر اعذب اي صار كذلك زاعنه

ع اي ادرك زمان التجربة

كل الاصدار عطف على قطعه غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك
كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق
فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقدا بوجهيهما سواء وصف
كلا منهما وبر عنهما اولا ويزيد عز اهقه وصف الكفر لان التوجه
اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر قبل الدخول
ومعه بعده كما هو سائر المرتدات وهذا الذى ذكرنا من كون
العقل مدركا لحسن بعض الاشياء الذى ذكرنا وقبح اضدادها
هو المحكى لقول الامام ابى حنيفة لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام
الآفاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم
المريد ويعذر فى الشرايع اى المشروعية الموقوفة على الشرع الى
قيام الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذى تمسك به
الامام فى هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر و
جاءكم النذير اعلم ان اصحابنا نقلوا فى كتبهم عن الامام مسائل
تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه و
قد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة
لكنى لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت
لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه

استنباطها

استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح الثانية
ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفى فى ادراك حسن الشرايع
بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما
قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى
فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم
عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى يعتذروا فانا قد
عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الآفاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل النفير صرحوا بان ما
يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر
ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى
منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ

بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل
مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية
ان العقل لعلم بدركهما لما وبخ على تاركي الاستدلال بتعميرهم مدة
يتمكنون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك
الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما
وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان
قبل الشرع افاد آخرها عن فعله وجاءكم النذير ما ذكرنا لكان الافادة
خيرا من الاعادة والثاني سيس اولى من التأكيد الركن الثالث اي اعظم اركان
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع
العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فبا عتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى
الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل
المتلفات ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن
وملك النكاح والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمع فيه

يلزم ظرفية الجزء على الكل ولا يلزم ظرفية الشيء على نفسه

اي محكوم

اي حق الله

اي حق الله وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل
على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه
حق الله تعالى الآن هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يلزم
عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو
والارث ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو اجتمعا
فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط
بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة
بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح
لما انه وجب بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد فيه راجح ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو
عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء
النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات

اي تفسيري

اي منفعتكم

لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى
لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اى فى الايمان وفروعه اصول وفروع
وزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلاً وملحقاً به وزوائد لا بمعنى ان
كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد
فالايمان اصل التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد بالشاء
مخصوصة وهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما
الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وراست كردن ذات بن وهو المراد بالتصديق
الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا وهذا
فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار
كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا
انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ولاحقه الاقرار
بالليان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب

وليس باصل

ولبس باصل لان معنى التصديق هو القلب وهذا يسقط الاقرار
عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى الاكره هذا عند بعض
العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر بالسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند
الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت
الاحكام بدليله الذى هو الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد
فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها
من متمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه والفروع اصلها الصلوة
لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئى
نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة
لانه نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم
الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبيح فيها

ما انكه يا واد ولكن سر فى الله على البلاد

276

انى على وزن افعل منكرى
يفهم من مصدر هذا الوزن

ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها وسطة ثم الحج الذي
هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصة وهي
عبادة بحرة من الاوطان والاخطار فكان دون الصوم بكثير
وسيلة اليه فانه لما حجر الاوطان (الى مسقط الاخ) وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وبالتقدم فيه فروض الاعيان وزوائدها (الى الفروع)
السنن والآداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني حقوق الله عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها وكذلك
مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها
كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي
والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد
كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا
عند ابي حنيفة والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه

ايضا

حتى لو اشترى مسلم ارضا خراجية كان عليه الخراج لا العشر

277

ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه مما تردد بين المؤنة
والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق تابعة بينهما اي بين
العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة لانها
تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والصبر والاطعام
وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان
يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا بالجزئية للفعل المحظور
الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات
للذنوب فلم تجب الكفارة على المتسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء
المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف والتسبيب
وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي
لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير
والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان
الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر
ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو
كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر

هذا ان الوصف الاول هو العلة عند الخالف وهو انه مؤنة بالاعذار الا صل وهو الارض مؤنة بالاعذار فكذا الوصف

انّ المعذور لا يستحقّ العقوبة وكذا لو كانت مساوية فانّ جهة العبادة
لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فانّ جهة العقوبة فيها راجحة
بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كلّ موضع تحقّق فيه
شبهة كالحدود فانّ من جامع على ظنّ ان الفجر لم يطلع او على ظنّ انّ الشمس
قد غربت وقد تبيّن خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة
بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضاً والكافر
حقّ قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلّق بذمّة عبدٍ يؤدّيه
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فانّ الجهاد حقّ الله اعزازاً
لدينه واعلاءً لكلمته فالمصاب به كلّه حقّ الله تعالى الا انّه جعل
اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس حقّاً له لاحقّاً
لزمنا اداؤه طاعةً وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز
صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن
الى الواجد والرابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر
كالحدود مثل حدّ قطّاع الطريق فانّه خالص حقّ الله تعالى قطعاً كان
او قتلاً لأن سببه محاربة الله ورسوله وقد سمّاه الله جزاءً
والجزاء المطلق ما يجب حقّاً لله تعالى بمقابلة الفعل وكحدّ الزنا والسرقة

والشرب

والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى
الاباحة وكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا ترى القذف فانه
ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقّ العبد كما سبق
والزنا من عقوبة قاصرة لكونه مان الميراث بالقتل فانّه حقّ الله تعالى
اذ لا نفع للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهي الوراثة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكٍ له
في تركته ولما كان الحرمان عقوبة وجزاءً لمباشرة الفعل نفسه لم يثبت
في حقّ الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطاءً لان فعله لا يوصف
بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظورٍ
والقتل بالسبب بان حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه
وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل فيجب
الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأً قلنا البالغ الخاطئ
يوصف بالتقصير لكونه محلّ الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضّلاً منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم
ثم لها اي لحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله

التصديق والاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفاً اي قائماً مقام
الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تعالى
علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفاً عن ادائه اي
الصغير ثم صار تبعية الدار والغانمين خلفاً عنه اذ اعتبار الابوان
مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل
والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف
عنه لكنه اي التيمم خلف مطلقاً بر تفع به الحدث الى غاية وجود
الماء بالنص وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز
عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء
في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد وكذا قال
فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه
ان جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة
وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفاً
عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع

الحدث

الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفاً
في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً خلافاً للشافعي فانه يقول
هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز
تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة البتة واما قبل اداء فرض واحد فلزوال
الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا
على كون الخلف مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة
وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى التراب خلف عن الماء لانه
نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً
في نفسه لا بوجوب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل تيمم
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله صلعم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقر الى الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوز والتيمم
على الجرح الامتلس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة
في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استعمال التيمم عن مسح الرأس

والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم
للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده
وكان في نسخة ... فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسدت
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه محدث في جهة القبلة
خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان المتيمم خلف
غير المتوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمتوضئ وكونه مع محمد يوافق
ما ذكره الكيجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء وشرطها اي شرط
الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اي عدم
الاصل في الحال لعارض ان لا مضي للمصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا
حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم

الى الخلف

البده خارج الاطراف اليد والرجل والقدم
الجسد داخل الاطراف منكسر ي

اي عجز عن اداء الصلوة

الى التكليف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي مكان او ثبوت ما لم يكن
في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع
من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف
موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل
يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تتهيب العلوم
القوة ما به اي بالقوة يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس
الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها
تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها
قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها اي عقل فعال مستكملة
مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي مبدأ الفيض الحاصل
باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له ويسمى عقلا عمليا وللقوة اي عقل الفعال
النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها اكتساب الكمالات
اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة
لها ويسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها اي طرده الى البدن
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها
وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات

واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها
عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الاتى لتعلم الكتابة
ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل
فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على
الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه
المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض
وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهايم ويشرف عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك
الحسوسات وحصول العقل بالملكة متفاوت فى افراد الانسان حدوثا
وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كان النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل
وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النقوش
وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها

بمنزلة

تجشم تحمله برنشه يرنشه تحمله تحصيل ايلمك
التجشم فتحمله وشنك وشنك ضحى
ورنشه بريله بمعناه تقول ارجشمت
الامر رجشما فالبه الرباعى بتجشمه
اذا تكلفته عاشقه عاشقه
تحصيل ايلمه رمك
وانقوفايه

بمنزلة الحجر فى عدم قبول النقوش ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل
واقبل كان النور الفايض عليه من الفياض اكثر واتم بقاء
فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسبا بالكبراء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لان زيادة الافاضة بازدياد المناسبة وكما
تفاوت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع
تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر
مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل
واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوة الجسمانية
من البدنية والحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انهما بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبعونها تظهر آثار
الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا
قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتقدمين
لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهو اى
العقل وحده كاف للحكم اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة

الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل
ومن نشأ في الشاهق وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى
ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الآخرة ومكلفان بانيان
فروعه تفصيلا فيما يدرك جهة قبحه قالوا انما يدرك جهة حسنه
او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله
فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه
والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة
فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا انما لا يدرك جهته بالعقل
لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي
في فعل آدم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقبيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك
فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى

المتنازع فيه

المتنازع فيه بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ
لا منع فيه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا شرط اذن الشارع
لا اذن العقل وبما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك
حظرا واباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة
اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذران
اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل
ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد
بالعقل فيضمن قاتله ان اتلف لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية
فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة
والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد
عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد
في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان

الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه والثانى اهلية الاداء
اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما
الاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب له فبالذمة وهى فى اللغة
العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى
الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا
لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية
والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله
وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان
بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا
لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما
يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غاية ان لا يشمل العقل الهيولانى
قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية
الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر
لا كالملك العارى عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل

وبها

وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وهذا الوصف بمنزلة
السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل
فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى
اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار
العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يفعل كذا وكذا
ولهذا لا يثبت للانسان قبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام
جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه
من جهة التقوم بالجبوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة
للوجوب اى لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
لا الوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها
اى بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له وللوجوب عليه
لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى
ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف
بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من
الوجوب هو الاداء اختص واجبانه بممكن الاداء عنه اى بما كل ما

يمكن اداؤه عنه واجبا وما لا فلا فيجب عليه اى على الصبى
من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه
فان العذر لا ينافى عصمة المحل ويجب عليه ايضا العوض
كثمن والاجرة فان المقصود هو المال وادائه يحتمل
النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة
تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها
تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه
بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها
وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل واتما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق
التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط
بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وشبهها بالاعواض
تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبى
فلا يتحمل الصبى الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه
جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك
وكهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اى لا يجب على

الصبى

الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كضمان الميراث بالقتل
لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب
على الصبى من حقوق الله ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانها فى الاصل
من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا
بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كاداية
فيكون الصبى من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب
عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم
او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها
ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود
فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى والعقوبة
كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما مر
واختلف فى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه
عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك
وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة و
الاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو

عبادة قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة تثبتني
عليها صحة الاداء وكاملة يثبتني عليها وجوب الاداء وكل
من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة
كذلك اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة
بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل
البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد
فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل
واحد منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كان كل
واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي
المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في
المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم
الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة
وعلى الكاملة وجوب توجه الخطاب لان في الزام الاداء
قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه

الاداء

(1) اى وان كان بعض اداء شرع فيه لا يجب اتمامه
(2) والمعتوه فيه حكم اذا شرع لا يجب المضي
(3) وفي صحة الاداء دلالة لزوم نفع محض
لانه يعتاد ادا ء ما فلا شيء ذلك
بعد البلوغ
ابو لك

الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة
ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بانه
فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في
جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما اي الاحكام الثابتة بالقاصرة
من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما
صار ستة فشرع في تفصيلها فقال فحق الله تعالى سواء
كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اى غير القبيح
كالكفر او كان ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي
بلا لزوم اداء اما الاول وهو الايمان فلان في الايمان وفروعه نفعا
محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر من جهة لزوم الاداء

(1) اى توجه

قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا
سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا
وانما الضرب للتاديب لا للعقوبة الخ
لانه اهل للثواب
تصحيح

(1) اى في حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في غير وقته فكذا
غير مشروع في حقه فكان الصوم بعينه بعد الاداء
الصوم باعتبار الاهلية القاصرة
كذلك

وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر
في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نم انهما مضافان الى
اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات
الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية
الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين
وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له
لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع
انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك
بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة
واما في حق الصبي الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى
علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما ينبغي عليه
والجهل لا يجعل علما في حق العباد تخفيفا في حق رب الارباب
فيعتبر ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في حق احكام

الآخرة

اذا فسد الصلوة لا يلزم الاداء
الصبي
متاكيزي

الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشركة
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا
فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم من ورثته
المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب
القتل ليس بمجرد الردة بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة
اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وحق
العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي
من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه
وعمل وجب الاجر المسمى نفاذا لا قياسا لبطلان العقد ووجه
الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى يلزم ضرر فاذا
عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه بلا ضمان على المستأجر
ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستأجره
ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان
الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل الصبي المحجور مع الكفار
وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة

ولم يجز منه قبل البلوغ بل يجب على الولي رده ولكن لو قبل صح
لوقوعه اصلا فيقبل بعد البلوغ او بعده لا يجب شيء
بخلاف ما لو قبل الصبي وقبض فانه يجب عليه
شيء
انتهى

ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للآدمية ويتوسل
الى دركِ المضارِ والمنافعِ واهتداءٌ في التجارة بالتجربة قال
وابتلوا اليتامى بلا عهدٍ ان لم يأذنِ الولي اي لا يلزم الصبي
بتصرفه بطريق الوكالة عهدةٌ برجوع حقوق العقد اليه من
تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر
لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه
بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضرا عطف على
ان كان نفعا اي حقُّ عبدٍ ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا مظنة
المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حتى
لم يجز ايضا لان ولايته نظرية والنظر في الضرر المحض
لا عند الحاجة كما اذا اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما
لحاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده
والعياذ بالله اما القرض للقاضي فان الاقراض قطع الملك في العين
ببدلٍ في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه
الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب الغني ملكا ويقرضه مال اليتيم
ويكون البدل مأمونَ التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي
غنى ظاهرا وباطنا

وقدرته

وقدرته على التحصيل بلا رعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي
اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا وان داث
بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح وخلعها
فمن حيث احتمال الربح ينفع ومن حيث احتمال الخسران ضر فاقبل
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن ملكه يلزمه ان لا يندفع
الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأي الولي لان الصبي
اهل لحكم ما دان بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع
مال الصبي بملك الثمن وبملك العين اذا اشترى لها وبملك
الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأي الولي
فيما يتردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر
في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش
من الاجانب ولا يملك الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه اي الصبي كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي
الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة
من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
فاعتبرت الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي

وسقطت في غيره وتجعوان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته
عندهما كمباشرة الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من
الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يغيرض
عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها
ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل
وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وبدى وسمي كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح
في الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية
ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له
فيها دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا و
اشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها
الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وبتعطل افعالها اما
لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج
الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما

يصلح

اهلية الوجوب واهلية الاداء

كاتب نسخة

اى تعقل

وفي بعض نسخ اعتقاد

يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك
لا يكون جزاء لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله
ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي وايمان المجنون
استقلالا لا يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر
الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى الا تبعا
لابويه وولية فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه
يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي
فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وان
كان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسن
التعجيل لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بين
مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ ويرتد المجنون تبعا
لابويه فيما اذا ابلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا او لحقا معه
بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا اتركاه في دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا ابلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن
قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية

او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات
بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من ايقاع العبادة
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد تحرزا
قالوا الجنون اذا مُتِدَّ او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مُسقِط للعبادات
وغيره ان كان طاريا فليس بمُسقِط اتفاقا وان كان اصليا
فعند ابي يوسف مُسقِط بناء للاسقاط على الاغماء او الامتداد
وعند محمد ليس بمُسقِط بناء للاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد
في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون
وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت
جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة
فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وبهما اعتبرا
نفس الوقت اقامة للتسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

تبصرا

اي الشمس
الطلوع نسخ

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد البلوغ وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب
الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا
فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط العصير
الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة اليوم لا تدخل
الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزم منا
زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان
السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان
يزيد عليها في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة
فالنقل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر
شهرا فالاولى ان يعلل لان صوم رمضان وظيفة السنة
لا الشهر وان كانت اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس
وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة

لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة الحي وكان الجنس
كالمتكرر بتكرر وقته وبتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب
وكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة
بالحول اي يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف
وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل
تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل
ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف
مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر
لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة
ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل
المعاني ولا يصح اقاريره وعقوده وان اجازه الولي ومنها
الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية
الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق
محل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر
العقل تمام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

لهذه الامور

حقيقة شيء

اي امامان

اي الامامين

اي من عوارض السماوية

مطلب الصغر

لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل
عجز محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول
ان العرض في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يتخير
في الصبي الى ان يعقل ولا يتخير في المجنون والثالث ان في المجنون
العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل
والرابع ان في المجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين
عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي وبعده
يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه
ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر من الاهلية
كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا
ادّاه اي الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ
ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال
سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات
والجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات
والزام المعاملات او حقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته وكموجب القتل حيث يسقط عنه

لانه اداء الايمان ومع هذا لو اداه

290

لانه اداء

دائم منزه عن الزوال
فيلزم وجوب توحيده
دائما ابن ملك

ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وبأعذار كثيرة فلا يحرم
الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتله مورثه لانه
موجب القتل وقد يسقط ذلك بعذر الصبا وكان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصوره
معنى الجناية في فعله وخرجت به عن الاثر بالرق والكفر ليس لعهدة
عليه بل لمنافاتهما الارث اما الصبي الكافر فلانه لا ولاية وهي
السبب للارث على ما يشير اليه قوله حكاية عن زكريا عم وليا يرثني
واما الرقيق فلانه ليس اصلا للملك ويولى عليه اي يلي غيره
لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية
وعلى هذا يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته للاولى كما في المجنون
لصحة اداءه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها العته
وهو اختلال العقل اذا فاذا لا لمتناول بحيث يختلط كلامه
فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فيخرج الاغماء و
الجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام
بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن
المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا وردته ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على

العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين
الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله
والحق للجمهور لصحة اداءه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل
صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه
اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق
فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ فيما
في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو ان النسيان
ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا
في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان
لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر
وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه

بتقصيره فعذر مطلقاً اى سواء نكا معه ما يكون داعياً الى النسيان
ومنافياً للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى
الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها
لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال اواجراءها على
اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلوته
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم
المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام ومنها النوم وهو
فتور طبيعى غير اختيارى بمنع العقل مع وجوده والحواس
الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون
وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة
منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء و
هو اى النوم لما كان عجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة
لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس
ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت
الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم وكما يوجب
تاخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة
والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء

والعجز

والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة وسمى ذلك على بقاء
نفس الوجوب بقوله ومن نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل
النوم الاختيار والارادة فلا تصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة كلام الطير وكذا ذهب المحققون الى انه ليس
بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه
وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار
ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وفهمه فى الصلوة اى اذا تكلم
فى الصلوة نائماً لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة

وامّا الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة
ينقض الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني
على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو
غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعمال مع قيامه
حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عبارته لان العجز
عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا
كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه
معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار
والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة
وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فانه زوال للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون
فيبطل العبادات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها
اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب
استرخاء المفاصل ولندرته اي قلته ووقوع الاغماء لا سيما في الصلوة

يمنع

يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء 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 لان النص
بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط
واجبا اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان امتد
حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة
فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة ومنها الرق
وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمي يعني ان
الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية والامامة وكذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه
شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار
لما استكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم
النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيدا لعبيده
مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بعد ان الشارع
جعل الرقبة محلا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق

لا يتجزّى شيوعاً وزوالاً بان يصير امر بعضه رقيقاً وبقي البعض
حرّاً لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما يتجزّيان وكان مجهول
النسب اثر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حتى لم يجعلا كحرّ ولا كلهما كنكاحه
كالمرأتين ولا يعد فيه فانه امر اعتباري ولا حجر في الاعتبار
فله ان يتزوج اربعاً من النصف ولا ان ترد الشهادة
يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضاً لا يناسب التجزّي
بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضاً
الشرع لم يعتبر اقامه اجماعاً والدليلان اليمين والانسان
قائمان عليه فاي توجيه لما في التلويح انا لا نم امتناعه بقاءً
لان وصف الملك يقبل التجزّي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض ويجعل العبد نفسه في البعض الآخر
مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحوذلك لانها لا تقبل
التجزّي كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلاً للملكية
والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما القائلون
بعدم تجزّي العتق اختلفوا في تجزّي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه

ملزوم

ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزّ. اتفاقاً بين
علمائنا فكذا الاعتاق اذ كونه تجزّي الاعتاق بان يقع في الكل
على جزء دون جزء لزم تجزّي العتق ضرورة فمعتق البعض
عندهما حرّ مدبّر يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام
الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو الملكية والملك وهو متجزّ. فكذا ازالته
كما اذا باع نصف العبد ثم زال ملك الكل يستلزم العتق
وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاءً للكفر
وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق
لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى
ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من الظلمة فان قيل
ملك الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد
انما لا يقدر على ازالته قصداً او اصالة لا ضمناً وتبعاً وحقه تعالى
وان كان اصلاً في ابتداء الرق جزاءً للكفر لكنه تبع بقاءً فان
الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام

ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصداً واصالةً ولزم منه
زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعاً وكم من شيء يثبت ضمناً و
لا يثبت قصداً فعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن
المكاتب برق الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق
شيئاً من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالاً فلا يكون
مالكاً مالاً لتضاد بسمي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد
بالمال لعدم تنافٍ بين المملوكية متعةً و المالكية مالاً وبالعكس
فالرقيق وهو مدبر او مكاتب لا يملك شيئاً من احكام ملك المال
وان باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى
كنفقة الاماء استثنى من الحر البدنية المحضة كالصلوة
والصوم فرع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتباً او غيره
النسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص النسري
بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج
متعوقاً ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه

للمولى

اخذ الغبارية لاجله

فلا يتصور ان يجوز مالكاً من حيث المالية لان من الف نفسه يتصور

كان نحو

كالمكاتب والعبد الذي

فلا يملك شيئاً من احكام ملك المال

اي بقيد من التفل

الى الاخذ بالنسري وهي الامة التي يطؤها واعدد بها للوطء
واذن لها المولى بذلك كما لا يخفى
كالاعتاق الاذن فيه احكام الملك
ابجك

للمولى كما سبق فلا قدرة له مالاً وبدناً بخلاف الفقير انه
منافعه له فاصل القدرة حاصل له وان شرط الزاده والراحلة
لوجوبه لا لصحته ادايته انه هو لدفع الحرج تبصر كذا قالوا
اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح
صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق كتابته ونفسه
ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل
الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضاً
في الهداية وغيره وبقوله ايضاً ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق
ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الحر فلا يحل له القتال
بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له اي يقدر لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى
الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك
ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل
او بالاثخان من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية
غيره اي غير المال اذ ليس العبد مملوكاً من جهته كالبيد والنكاح والهبة
والدم فرع على الاول بقوله فالمأذون من الارقاء يتصرف لنفسه

الضرورات تقدر بقدرها

295

لاهليته خلافاً للشافعي فانه عنده كالوكيل وثمرته الخلاف
تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الولاية وله
ان العبد مما لم يكن اهلاً للملك لم يكن اهلاً لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه
اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى
طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكاً للمال
وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والمجبوب عما قال
ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو
حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك
لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الاول بقوله و
ينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه
ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته
وصحة جبره عليه لتحصنه من الزنا فانه هلاك معنى لان
المالك وعلى الثاني بقوله ولا يلي المولى قتله واتلاف جنايته
لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره

بالحدود

بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
مأذوناً ومحجوراً اذ ليس فيها الا القطع وبالعائمة مأذوناً
لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجوراً فيصح عند الامام في القطع
ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقاً وعند ابي يوسف يصح في القطع
فقط وبنافي الرق لكونه منبئاً عن العجز والمذلة كمال الحال في
اهلية الكرامة فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تنافٍ
الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية
فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء
كالذمة فانها من كرامات البشر انه بها يصير اهلاً لتوجه الخطاب
ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالاً
بالرق كانه لا ذمة له اصلاً ومن حيث انه انسان مكلف لابد
ان يكون له ذمة فبقيت اصل الذمة ضعيفة فتضعف
ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة فيه بلا انضمام
مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام
مالية الرقبة اي الى الذمة لا بمعنى ان يستغني لانه اذا لم يمكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف
كسبه اولاً الى الدين فان لم يف او لم يوجد سبب بيع رقبته ان امكن

296

لكن في دَيْنٍ لا تهمة في شبهته كدَيْنِ الاستهلاك مطلقاً ودَيْنِ التجارة
في المأذون لا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر
به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر
بل يتعلق برقبته وكالحمل فان استيفاء الحرائر والكمال
والازواج والحجبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل
على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله صلعم
بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق
عبداً كان او امة ضعيف حتى ينتصف بنصيف محله في حق العبد
فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الاثنتين حرتين او امتين و
ينتصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء
للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدماً على الحرة لا متأخراً
ولما تعذر التنصف في المعاينة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل
فان فروع الحل ايضاً تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما ينتصفان لكن الواحدة لا تتجزى فتكامل
اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً الى ما هو الاصل من بناء الحل
ويكون عدد الطلاق للاماء المملوكية وعدد الانكحة للاماء
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتباراً للنكاح بالرجال اجماعاً

فان النكاح

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن
فاعتبر بهن تحقيقاً للمقابلة ومن القسم حتى كان للامة الثلثان
وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فينتصف وكالمالكية
فانها ايضاً من تلك الكرامة وهي في الرقيق ناقصة لانه ملك المال
بدلاً لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص ديته عن دية الحر بما اعتبر
في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان ديتها نصف
دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على قاتله اقل
قيمته عندنا قلت او كثرت لا يزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص
منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستباح به على الحرة استمتاعاً وهو
المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة
دراهم وان كانت قيمته عشرين الفاً لنقصان ملك العبد حيث يملك
التصرف في المال بدلاً لا ملكاً فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت
دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصاناً في
المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر
ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامر مولاه ملك الرقبة
وملك التصرف وافوتهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية

وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه
والعبد وان لم يبوء اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في
المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع
صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق
قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دينه لا
بالتنصيف وبالانوثة بنعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية
النكاح فوجب تنصيف دينها وبتنصيف النعمة بتنصف
النقمة اي العذاب يعني ان نحو الدية والحل وغيرهما من الكرامات
نعمة فلما تنصف اثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى
النعمة لان الغرم بالغنم فيتنصف الحدود فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حتى
يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف
بكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة
والقضاء والتزوج وغيرها لانها تبتني على القدرة الحكمية اذ
هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ
عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى

الى غيره

الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الخلص ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
واما امان المأذون فليس من باب الولاية بل باعتبار انه
بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من
حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في
ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
المأذون حق نفسه في الرضخ فصح في حصته اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت و
السقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت
في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما
ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود
اعلاء كلمة الله وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان
والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق
ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان
بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة

فلا تجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست
في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها
الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل
المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية
غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يورث و
لا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته
مقام الارث فلم تجب الدية بل وجبت فعه جزاء الجناية فاذا
مات العبد لا يجب على المولى شئ الا ان يختار المولى الفداء
فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افتكه المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة
او دفع المولى عبده الجاني ط
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع
لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض
للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط
واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز
بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فباوبه في العصمتين
فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين

والحائضة

مطلب
في الحيض

والحائضة لا تخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم الخارج
من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج المستحاضة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم
عقيب الولادة فخرج المستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن
واحد على مذهب البعض وانما جعلها احد العوارض لاتحادهما
صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة عنها شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من
الاحداث والانجاس وكذا للصوم على خلاف القياس لتاديه مع
الحدث والنجاسة والحرج اي لامكان في قضاء الصلوة حرج لدخولها
في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة
دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف
الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء
وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله
كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوجة
والاولاد والعبيد واهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه

مطلب
في المرض

عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر
ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المرض يوجب الحجر فشرعت العبارات
معه بقدر الممكنة كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين الزيادة
فى الصلوة والصوم وكان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير
ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة
للخلافة اى خلافة الوارث والغريم فى المال فكان المرض
سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية المالك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال
الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
فى المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر
مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل
بضعف القوى وتزايد الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان
الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر
اى فى مقدار ما يقع به صيانة حقهما اى حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان

استغرق الدين

استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب
الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين
او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم
قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل
هو الاطلاق فكل تصرف (فعل) واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة
(للاتلاف) وبيع المحاباة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل
ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض
ذلك التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى
الفسخ يصير كالمعلق بالموت حتى لا يبطل النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على المريض دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى المحل وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين
فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق فى غير المحل
حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك العبد لا فى ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على ذلك
لان الاول والقياس ان لا يملك المريض التصدق وهى تمليك مال الغير

ان يعتق المريض عبدا من ماله
المستغرق بالدين
صح

تمليك مال الى الغير نسخ

300

بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق
الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية
بهما اي بالصلة واداء حقه تعالى المالي لعجزه بسبب الجزع عن التبرع
وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسناها اذ لا تتصرفات
من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما فرط في صحته قال عليه السلام
ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة
على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية اثبت
للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية وتولاها اي
انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية
وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من تركته
من الوارث بمثل القيمة اولا وحالا لا يصح اذ انكار بمثلها اذ ليس فيه
ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع
من الاجنبي وله ان آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله
فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقع
في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء

معنى

معنى لكونه مقابلا للعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة
فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول
عن خلاف الجنس الى الجنس شبهة الوصية بالجودة وشبهة
الحرام حرام واعترض بان نعتي الشارع في الثلثين لا الحل فلم لا يجوز
وصيته للوارث من الثلث واجيب ان قوله عليه السلام الا لا وصية
للوارث نفى لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه
جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا
واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره
بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه
من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من طرف الله
بسبب الذنوب والمعاصي الرابع ما يلقاه من الآلام والفضايح بسبب المعاصي
وارتكاب القبايح وله اي للموت حكم الجمعة في احكام الآخرة وهي الاحكام
الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد

خلق الموت والحيوة اي قدر

والكرامات نسخ

301

للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع
فيه للخروج للحيوة بعد الفناء وكان الوقف حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فلانه
ايضا قديم الثانية لقلتها الثاني ما هو من باب التكليف كالصوم
والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط
من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن
اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء
والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني
الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق
بالعين كالوديع والمغصوب والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة
غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق ينافي وجوب الصلوة فالموت اولى الا ان يوصى
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له و
يسقط ايضا ما في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة

لانها ضعفت

فلا يجوز الكفالة بما مات الا عند وجوب احد هما اى الا اذا بقي مال او
كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة
فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن
الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا

مسئلة

لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها
اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح يصير
ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا استغنى اتقى الدين وهذا
قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس للنصح اذا لم يخلف
كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ
بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته
وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين
نظرا للغرماء والثالث سقط حقا متعلقا بالعين كالوديع
والمغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في
حقوق العباد سلامة العين لصاحبه وهذا لوظفر به
له ان يأخذه بنفسه بخلاف العباد الرابع وهو الثالث ما شرع له
لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجة لانه محلوق
محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة
على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه
وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون وغصب صاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز

المستأجر والمشتري قبل القبض
والعبد الجاني وغير ذلك مما
هذه الصور صاحب الحق
احق بالعين

ثم تقدم ديونه على وصاياه لأنه أهم من الوصية لكان الدين
حائل بينه وبين ربه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ
وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لأن
الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر
فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه
في المال كيف وقد نص الله على ذلك بقوله من بعد وصية
يوصى بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق
الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه
بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله فما وجده في يد
ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك
فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ويكن انما يعود الى ملكه
بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا زاله الوارث عن ملكه او
اتلفه لانه زال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف
امهاته واولاده ومدبره لانهم عتقوا بوجود الموت و
العتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق
بالجميع اى يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له
لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ولذا ايضا يبقى الكتابة

بعد موت

بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق
معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق
رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار
وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال يفي
ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف
الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى ولده
بتعيير الناس اياه بر قبح ابيه قال عليه السلام يتأذى الميت في قبره
بما يتأذى به في اهله ولذا ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة
لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو
من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بالماء حتى
لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطل
اهلية المملوكية بالموت فاشبه المملوكية سمة العجز. فاذا
انتفاها الموت فلان ينتفي المالكية وهي سمة القدرة اولى واجب
بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت
لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت
لصارت لغوا والشرع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت والبقاء

بقوله وأما ما لا يصلح حاجة فكالقصاص فانه شرع لتشفي
الصدر وورك الثار وان الميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح
لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص
للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه بتوليه قوله ومن
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت
القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصا
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم
المورث عن الدين حال حيوته وكان الغرض من شرعه لما كان
درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعاثر اذا لم
يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا
القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن
ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق
كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم

اوعفا

اوعفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا
قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم
كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجوب العفو
لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق ثابت على وجه للكبير بالاحتمال فصح عفوهم
قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا
عنده اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
حتى لم ينصب البعض عن بعض الورثة خصما عن البعض الآخر فان الحاضر
لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة
لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم
صلوحية حاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال

يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا إذ تنقع الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال
أن الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل فيثبت
الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا أصالة كذا
قالوا أقول فيه بحث أن قد سبق في مباحث القضاء أن المال
ليس بمثل معقول للقصاص وأن سبب الأصل إنما
يوجب الخلف إذا كان الخلف مثلا معقولا للأصل وأما
إذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم
قولهم ههنا الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل فليتأمل
إلا إذا انقلب القصاص مالا إما بالصلح أو بعفو بعض
الورثة أو بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه إلى ورثته
بطريق الخلافة عنه حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه
لأن الأصل في القصاص أيضا أن يجب للميت لأنه واجب بما يلحقه
بقتله من ضرره وجنايته إلا أنا أثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو
أنه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل مورثا فخالف الخلف الأصل
لاختلاف حاليهما وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حاجة الميت

ولا يثبت

ما قبله ابنه ويجوز أن يوفق شاذا والأصل الاقتصاص أتم

ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو أن الماء
مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراكا
عن فعله فيجب للورثة ابتداء بمعنى أن القصاص وجب للورثة ابتداء
لكن سببه انعقد للميت لأن المتلف حيوته وكان ينتفع بها
أكثر من انتفاع أوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه أي الجروح أيضا
لأن العفو مندوب إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان أما النوع الثاني
يعني العوارض المكتسبة أي التي يكتسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن الإزالة كالجهل
فاصناف أيضا كالأول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن
تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه
كالإكراه فمن الأول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فإن كان
مع اعتقاد النقيض فمركب وإلا فبسيط وهو نحب هذا القسم
أربعة أقسام بين الأول بقوله إما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر بالله ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه مكابرة محضة وعناد محض لوضوح البراهين القطعية

ولا يثبت

ما قبله خلاف ما هو عليه

أي ترفع عن اعتقاده

بل يلوح

بل يلوح

الجهل لا يصلح عذرا "ولا شبهة" وهو في الغاية
"والجهل وهو بدونه" "والجهل وهو يصلح
والجهل يصلح عذرا"

وأورد بان الكافر الكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره تجوزا او استكبارا
كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا
لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المفسر بالاذعان والقبول وردّه بعض الافاضل بان الاذعان
حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك
الاقرار فيما يعرفه وتجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك
ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف
يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب انا نخصص
المسألة بجهل كافر جاهل غير معاند وانا نعممه لجهل المعاند
ونجعل تسميته فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة
عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيد البراهين القطعية
فتدبر قد يانته ان اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة
الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه و
فيما اى ديانته في حكم يقبله ان التبديل رافعة للتعرض له لقوله عليه السلام
اتركوهم وما يدينون ورافعة للخطاب اى دليل الشرع

فاحكم

في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل تشديدا لهم وزيادة لاثمهم
وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض
عن مداواة العليل عند اليأس فثبت بناء على ما ذكر من رفع
الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها وخروجها
عن ان تكون كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
العشر من ثمنها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم
ان تديّنوا به اى اعتقدوا جواز النكاح فثبت به الاحصان حتى
ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا
شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ
زنا فيجد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته
بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين
الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة
احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعضهم
كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب
فانه لا يكون رافعا للتعرض بل المراد بالديانة الرافعة هو
المعتقد الشائع الذي يعتد به شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الاحصان

لانه ثبت بدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في
اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد
على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم
ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة
لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال تعالى واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه واستحلالهم الزنا مع كونه
محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى
عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا
من ادى الربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا
عنهم في حقه وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح
عذرا لكنه ارتفع الجهل دونه اي ادنى من الاول وله امثلة
الاول كجهل ذي الهوى كالمكفرة والمعتزلة بصفات الله تعالى
اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة
الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذي يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل

في الفاعل من اضافة بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة
واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية دانستن بكسر ط
فثبوته متفق عليه وموضع تحقيق علم الكلام واحكام
الآخرة اي كجهل ذي الهوى باحكام المتعلقة بالآخرة كجهل
المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي
صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو
ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه
لما نشأ من التأويل الذي كان دون جهل الكافر ولما اظهر
الاسلام لزمنا المناظرة معه والزامه فلا يترك على ديانته
فيلزمه جميع احكام الشرع والمراد انه كجهل الباغي وهو
الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فيضمن
الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام
عليه لاسلامه الا ان يكون له اي للباغي منعة اي شوكة و
تظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعفى بتأويله
الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منها لكن يسترد ما كان

وانما كان دون جهل الكافر لان
صاحب الهوى تأول للقرآن اي
بصرفه عن ظاهره الدال على نقيض معتقده
وبجملته على وفق معتقده لان بنده
وراء ظهره مثل الكافر

مثل
جهل الباغي

فحكمه حكم المنصوص
وهذا لا يكون عذرا
في الآخرة
ابزلك

الشوكة الهيبة
والعظمة ح

اي الامام من المعتزلة صاحب الغنية

يجب ح

اي ضطاب للكفار

اي اخذ الربى

المراد هو الهيئة

ابزلك

في الفاعل

فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المقتول تبويح

في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة فائمة حقا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع وتسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وكان البغي معصية ومنكرا ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قتله وجرحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش من الطرفين اي العادل اذا قتل الباغي المعصوم له لا يحرم العادل عزا ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وثائر به ليس حجة على العادل ولا ضمان لما اتلف عطف على لا سقوط

على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلف من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء اي الدار الثابت ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلف من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد الكمال بالمتلف لانه لو انكسر شوكة البغاة ورد اليهم اموالهم القائمة في ايديهم نظرا الى اتحاد الدار حقيقة وان كان بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة ولا يكفر بترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة فعلية ولانا نكلوا تمام بذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالتحليل بدون العوطي بفتح علم الطحاوية على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسبلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثاني بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو

فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المقتول تبويح

قبل السنة المشهورة لانه مخالف لنص الكتاب فيكون كفرا كذا في فتح القدير تصحيح

وفي مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما لا يباع ولا يوهب وهو يستمتع بها ما بدا له فاذا مات فهي حرة من الثلث رواه الشافعي وابن ابي شيبة والدارقطني وابن ابي ليلى عن عبد الله رضي الله عنه عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابن ماجة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عمر نهانا فانتهينا وروى الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها وهو يستمتع منها فاذا مات فهي حرة فان الآثار الدالة على منع بيعها قد تلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه تصحيح

شريكه اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر غلط ان
القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة
فى درء القصاص على قاتل القاتل والثانى كجهل من زنى
بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت
النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم
ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة
فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها
من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل و
شبهة فى الحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف
الحل لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات
فانه لا يجب عليه الحد وان علم انها عليه حرام لان الشبهة
فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن
الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن
وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما
جهل يصلح عذرا كجهل مسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله

وانت ومالك لابيك

حرام لان الشبهة

على حرام

بالشرايع

باحد الشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم انها واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم
بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل
به عذرا لانه غير مقصر وانما جاز الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه
ومسلم فى دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره فى دارنا كما
فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة
استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل
فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه مأذون
فانه لا بصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما
قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل
قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم
الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع
لا تلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره

اى الوكيل والمولى

اى غير الوكيل وهو الموكل

اى بالاطلاق

تقريب

ثم دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام يجب عليه
قضاء الصلوة وان لم يعلم بوجوبها لانه
متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وبترك
السؤال تقصير منه فلا يعذر عذرا
ابن ملك

وجهلهما الوكيل والعبد المأذون بالعزل من الموكل والحجر
من المولى حتى ينفذ اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر
لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه
من كسبه ورقبته وجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطأ
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذ التصرف فى العبد
بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها
وتصرف فلا بد يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله
بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية وجهل الشفيع
بالبيع ابيع جاره فانه عذر حتى يثبت له الشفعة اذا علم بالبيع لان
ومنها السكر وهو غفلة سرور يسببها امتلاء الدماغ من
الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل
اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه
اختيارا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء
او بما يتخذه من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او
ملجأ فيمنع كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة المتصرفات من
الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس

من جنس

من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع
فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر من
كل شراب محرم كالخمر والبادق والمنصف فلا بأس فى هذا النوع من
السكر لخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه
مم عن التقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا
به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر
فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير
كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر
منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل
اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب
فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه
الاحكام كلها من الصوم والصلوة ونحوها ويصح تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء
والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه
كالمكره لوجود احد الركنين مرجحا لجانب الاسلام فانه يعلو
ولا يعلى لانه دينه فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو

تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحده ان اقر بما يحتمل الرجوع
كالقوء والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف
حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله
وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية
لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد يؤخر الى الصحو لتحصل
الزجر لان اقر بما يحتمله اي الرجوع كاقراره بمباشرة اسبابه
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه
اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فافهم
السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحده اي حد السكر
يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق
عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة
لا يجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق
وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء
ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي
النقصان شبهة العدم فيندرئ اي يدفع به الحدود ومنها الهزل

في غير الخمر

فسره

يفسر الشيخ ابي منصور بالهزل ظهر الفرق بينه وبين المجاز فانه المجاز مقابل للحقيقة وهو احد نوعي الكلام فقد ارتضاه المعنى المجازي
والهزل مقابل للجد ثم الجد ما يراد به معنى مقصود حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى لا حقيقة ولا مجازا وهذا
لم يجز وقوع الهزل في كلام رب العزة لخلوه عن الفائدة وكلام الله تعالى منزه عنه بخلاف المجاز فانه واقع فيه وهو احد نوعي
كذا في شرح المغني

فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ
ما لم يوضع له تريد به الوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه
فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو حد
الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويراد فيه
التكلم وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح
به اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد لانها
هاذ لان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لان ذكره في العقد
لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودها بالان غرضها من البيع هاذ لا
ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف
خيار الشرط حيث شرط فيه ولا ينافي الاهلية بين الاهلية
للوجوب والاهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها
بل اختيار الحكم والرضاء به يعني ان الهاذل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء والارادة والرضاء هو ايثاره والاختيار
فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا
ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى ولا يرضاها ان الله لا يرضى

فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
كذا في شرح المغني

وضع الالفاظ لمعانيها المجازي
كذا في الشرح

ملخص

والتكلم ظاهره والاظهر انها للتكلم الحقيقي هي
بخلاف ظاهره والاظهر انها للتكلم الحقيقي هي
عند اضطراب قال في الصحاح
ولهذا قال في الهزل

اي الهزل

للايراد ظاهره

اي الهزل

اي شرط الهزل ان يجري الهواضعة قبل العقد
باه يقال نحن نتكلم بلفظ العقد
هاذ لا
لو صح
سابقة على العقد
لو صح

هاذ لان في العقد

المثنية

لعباره الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضا فالتصرفات اما عقايد او
اخبارات او انشاءات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي
فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فعقايد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول
اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحيث قد
اوجبه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن
الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما
شيء وايما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما
الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما
البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة
وما يتعلق بها فقال فالهزل بالرتة كفر بعين الهزل لما بما
هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل
الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض و
نلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ولا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الاستهزاء انما يكون بتبدل
الاعتقاد والهزل بنافيه لعدم الرضا بالحكم والاسلام هزلا

صحيح

صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا
لجانب الايمان للرضاء باصل الكفر فانه يعلو ولا يعلى كما في
الاكراه لان الاصل في الانشاء هو التصديق والاعتقاد
واما اخباراته فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق اواخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او
بانهما متباعيان في هذا الشيء بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان
لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار بعدم صحة الخبر به وصدقه
والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز
ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة
والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءاته
فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا
او المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد
البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبقينا بطريق الجد صح
البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا
على بناء العقد عليه اي الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما

ای انفق العاقدان فی السر
بان یظهر العقد بین الناس
ولا یکون بینهما عقد
ابوسعید

312

اى للعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة للحكم وهو الملك
كما فى الخيار فقد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه
ان العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما ان المتعاقدين
انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما
لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام
اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما
يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازه فى ثلثة
جاز لان اجاز اى احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ
اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بناء على المواضعة او
اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء صح العقد عندهما اعتبارا
الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة والتزوم حتى
يقوم العارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد
لانهما لان العادة جارية بان بناء على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال

عن المتغلب ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة والتزوم لكن
المعارضة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا
بان العقد متأخر وان متأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض ما
يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى
عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد والتزوم بلا معارض
يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا فى قدر البدل
بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم
حقيقة او يتواضعا فى جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عندهما
فى صور الوجهين الوجه الاول الهزل فى القدر والجنس
وصورهما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او
على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر
بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا لان يجعل قبول احد
الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد المواضعة
وقد جد فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى
من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى
وبالمواضعة فى صور الوجه الاول لانعدام اعراضهما اى ينعقد البيع

في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالفي درهم
الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول
لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة
بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما
غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد
لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط
ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما
لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحمل العقد الفسخ
عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون
شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا
فبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق
ان يقع التواضع بين الزوج وامرأته وبين المولى والعبد بان يطلقها
او يعتقه على انه ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما
وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع

مع امرأته

مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار
ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق
باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو
عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى
على السراية والتزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان
الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة
عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع
ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل ان طلق غدا وجيب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل
سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع
بشرط الخيار ومنه ما يحتمل الفسخ فما يكون المال فيه تبعا
كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على ان بينهما نكاحا
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث ان بعض
او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين
ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر

وصورة المواضعة في اليمين ان يقول للمرأته
انت الثلث بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة
الهزل في النذر ان يقول نذرت هازلا او يتواضع
مع فقير انه يوجب على نفسه النصدق عليه هازلا
من الخلاص ولكن يكون في ذلك هازلا

فالمهر الثاني ان اتفقا على البناء على المهر فالف اما عندها
فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة
الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب بتصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتعاقد والتناسل
وان اتفقا على ان لم يحضر بها شيء من الاعراض والبناء او اختلفا
في الاعراض والبناء فقبل المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن
وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع
اوجبه عطف على قوله او في قدر البدل اي المهر اما ان يقع
في جنس البدل في الاعراض او صفة الاتفاق على الاعراض يجب
المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه
بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في
العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى
في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية

لانه لا يصح

لانه لا يصح بدون تسمية الثمن وفي صورة الاتفاق على عدم
الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء روى محمد
عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لتبقى
بضع المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع وكما بطل المسمى
لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما في ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلما بثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل
ولا المواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه ارجح
لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا ممن لا يثبت بدون الذكر
كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن
دم العمد سواء هزل لان في الاصل او القدر او الجنس كما اذا
خالع بطريق الهزل بانه يقول الزوجان تخالع ولم يكن بيننا
خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع
على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال
والعتق عليه ونحوهما ففي صورة الاتفاق على الاعراض و
الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء
يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة

وأما عندهما فلأن الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل
عندهما لأن قبول المرأة شرط للبينونة فلا يحتمل الخيار كسائر
الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلثاً
على ألف درهم على أنك بالخيار ثلثة أيام فقالت قبلت فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال وعنده إن ردت الطلاق في ثلثة
أيام بطل الطلاق وإن اختارت أو لم ترد حتى مضت المدة
فالطلاق واقع والألف لازم وكذا في صورة الإنفاق على البناء
عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فإن قيل
الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل أجيب بأن المال ههنا بطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من
شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصوداً للعاقد بمعنى أنه لما لم يثبت إلا بالذكر فإن قبل
المال في النكاح أيضاً تبع وقد أثر الهزل فيه أجيب بأن تبعية
المال في النكاح ليست في حق السقوط لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى
أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الأصالة
بمعنى السقوط بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيئتها

الإرادة

بورجلي

أي إرادة المرأة الطلاق عندهما لإمكان العمل بالمواضعة بناءً
على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو أي الهزل
يبطل الإبراء أي إبراء الغريم أو الكفيل لأن فيه معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه خيار الشرط ويبطل أيضاً الشفعة أي
تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المعاوضة بمنزلة السكوت
عن طلب الشفعة ويبطل أيضاً تسليمها بالهزل بعده أي بعد طلب
المعاوضة التسليم أي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لأن
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه
أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل ما في الخيار
والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها أي في العوارض
المكتسبة السفه فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فكلا يفرق بينهما وبيا وهو لغة الخفة والحركة وشرعاً
لمعنيين أحدهما أعم وهو خفة تعتري فرحاً أو غضباً فتحمل على
عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول
ارتكاب كل محظور والآخر أخص وهو المصطلح ههنا وهو
تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لغرض عاقبة وإن كان مشروعاً
ومحمولاً بأصله فإنه البر والإحسان وإن آل إلى السرف والخطأ

وإنما قال من وجه لأنه
التبذير أصله مشروع
وهو البر والإحسان
الآداء إلى الخطأ فيه
حرام

وإنما يثبت الهزل بالمواضعة بناءً على أن تعليق الطلاق بالشرط
السبب والتعليق
الحالف يتوقف
على إخبارها

تصحيح

وإنما لا يثبت الهزل بالمواضعة في الإبراء عن الشفعة
فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة
وبعده التسليم باطل

ط

استبقاء ونسخ

وكذا هذا يملك الأب والوصي
تملك الشفعة الصبي
عند أبي حنيفة رح وأبو يوسف
كما يملكان البيع والشراء له

صح طلبي

مطلب في السفه

والكون في السفه والعته أن المعتوه يشابه
المجنون في بعض أفعاله وأقواله بخلاف
السفيه فإنه لا يشابهه

مثلاً

وإن كان أصل التصرف أي جنس
وهو أن السفه والتبذير
مشروعاً وهو أن أصله مشروع وإن كان
والدليل على أن أصله والإحسان وإن كان مشروع وإن أصله
النفع والبر والإحسان وإن كان
أن الله يحب من الكلام الإسراف حرام
كالإسراف في الطعام والشراب
منصوص

316

وهو لاينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء
لكمال العقل والبدن اذ الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم
يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتداء و
يجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه
اذا بقي اصلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اصلا لحقوق
العباد وهي التصرفات بطريق الاولى والنص على منع مال من
بلغ سفيها لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء الآية الى الرشد عندنا
لانه تع علق ايتاء الاموال ايانا هم بايناس رشد وصلاح منهم
حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا اي ان اعرفتم ورايتم فيهم
صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى
سنة اي سن الرشد عندنا اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ سن الحدية وهو خمس وعشرون سنة
فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد
الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فكان الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة
او نس منه الرشد او لم يونس ثم اختلف اذا بعد الانفاق

على منع

على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ
وهو منع نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ
اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله
فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
لا يعدم نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
وهذا يخاطب بحقوق الشرع ويجبر في ديون العباد ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه
باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال وجوزناه اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله
الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول
فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن
في الآخرة من الله تع وفي الدنيا من الحسن وان اصر عليها
واما الثاني فلئلا يضع اموال الناس بسببه فان السفيه يبذر فيه
واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة
من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم
عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز

فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركبهم الديون فيضيع
اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية
بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال
فانه وان كان اجنبيا لا في الوصول الى المقصود
لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلا قدر لعتق جارية
بالف دينار كما فعله واحد من ظرفاء طلبة
العلم في بخارى وقصته مذكورة في
التوضيح

بالقبيح وفي العاقبة
كذا في الكشف
والسراج

تمسكا بوجوه الاول ان نهيه الحجر بطريق النظر دون
العقوبة والزجر والسفيه وان لم يتحقق النظر فيه
له من جهة انه قاصر لكنه يتحقق النظر فيه من
وجه انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى
عن كفرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب
توضيح

317

لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررًا فوقه من الحافة بالصبي
والمجنون بابطال عبادته اذ بالبيان بان فضل الانسان على
سائر الحيوان **ومنها السفر** وهو لغة قطع المسافة وشرعًا
خروج من عمران الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها سيرًا وسطًا وهو لا ينافي الاهلية بين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه
لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقًا اي سواء
حصل المشقة او لا كالمرض فان منه ما ينفعه الصوم
كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب ازدياده كالبرص والابيض
فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث
بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر رباعيات الاربع اي
يسقط السفر اداء شطر لرباعيات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الاكمال مشروعًا اصلًا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره
سواء وعند الشافعي في حكمه بثبوت الترخص للمسافر والاختيار له
ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار
واذا فاتته لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة و
الغزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر

انما ثبت

انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما
فات في السفر لا يقضى في الحضر الا كعتين فان السفر والحضر
لا يغيران الصفة لكان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال ويتغير
السفر ايضًا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضًا لكنه اثر السفر لكونه اخبارًا
مكسوبًا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار
بعد تحققه لانه اذا سافر فادرك الصوم من غير ان تلحقه آفة
لم يحل الفطر لمسافر صام اي صبح صائمًا وهو مسافر ولم يحل
الفطر ايضًا لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك
لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع و
انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه و
ان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب
المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة
بخلاف المريض اذا تحلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا
له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار
لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار

ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان
ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يبتنى به ان الصوم
لا يجب عليه واحكامه اي السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو
ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلعم وعن اصحابه رضوان الله
عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص السفر بجاورتهم العمران و
القياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفي الاقامة قبل الثلثة
اي قبل ثلثة ايام وليا لها لا يشترط موضعها اي موضع الاقامة
يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة
وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة
قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع والدفع اسهل
من الرفع ومنها الخطأ يطلق تارة على ضد الثواب واخرى
على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ودفع عزا منى الخطأ
وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا
رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمامه قصد بعدم قصد محله

اذ من تمامه

اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل يبتنى لانؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا لوجود قصدنا اقله ترك التثبت ولذا
عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اي الاهليتين لانه لا يخل بشيء من
العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطأ عن اجتهاد فلا اثم الخطيء بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى
ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو قذف
غير امرأته فعوطن على ظن انها امرأته لا اثم اثم الزنا ولا الحد ولو رمى
الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب
على المعذور ولا اثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت و
ان لم ينفك الخطأ عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر
اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيلتقيان
جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق
العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ
بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل

وبهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه
بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل الحل ووجب
الدية من حيث انها بدل الحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل
لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين
من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى
الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها شبه جزاء
الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء
القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه اطلاق الخطأ
كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لاعتقاده انه
لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو
بالقصد الصحيح فلذا اقيم البلوغ عن عقل مقام العلم بالعقل بلا حرج
وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد
في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع و
الاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند
خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضاء نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها

ولما

ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضاء في المكره مما لا يعسر
الوقوف عليه لم يحج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا
بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعني
اذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه
بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في
خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لرواية فيه عن اصحابنا
ولكن مقتضى الاصل ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل
الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضاء
ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان
الاول ما يعدم الرضاء وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره
الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار لانه وهو
القصد الى احد طرفي الممكن بترجيح على الآخر والاكراه لا يعدمه
لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده
بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه بالتلف النفس
او اتلاف العضو فانه حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه
هو الملجئ اي الموجب للجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل
خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء و

على ان يفعل ما لا يرضاه
ولا يختار مباشرته لو خلي
ونفسه فيلتزم معدما للرضاء
لا الاختيار
كذا في
التلويح

وذلك مجعول على حد حيوانه
اكره عليه بقتل الا قدام على ما
هو هذا الوجه

وفي جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا ايقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدده وان غلب على ظنه
انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها
الاشراف

لا ينفي الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون
الاكراه بحبس او قيد او ضرب او نحوها مما يوجب غما بعدم الرضاء
وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاحرار ربما لا يغتمون
بالضرب او الحبس فالضرب الذي لا يكون اكراها في حقهم
بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه
والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها
لهم قال في المنار او لا بعدم الرضاء وهو ان يهم بحبس ابيه
او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء
فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء
ثمة وهو ان الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضاء او افسد الاختيار
او لا ينافيهما اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب
ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة
الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك
لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك
من آثار الخطاب حتى يؤجر على المكره عليه مرة كما اذا اكره فرضا
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما

كالاكراه

كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام و
الرخصة ويأثم في الفرض والمباح ويكفر من الاجر والاثم انما يلزم
بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما يبقى
من الوجهين وكانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند
الحامل واوفق له او ما هو ابسر على الفاعل من القتل والضرب
ونحو ذلك مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختيار في
بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب الحصول حيث قال المشهور
ان الاكراه اذا انتهى الى حد الجاء امتنع التكليف فاذا عارضه
اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح
اي الصحيح على الفاسد لانه الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان
امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف
مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه
على الكفر وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا
الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع
في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال ففي الاقوال
لا يصح الحكم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا يصح آلة للمكره

انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصح آلة له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي
مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح
ان يتكلم المرء بلسان غيره حقا على وجه لا يبقى للسان المتكلم
اختيارا اصلا فانقصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه
اي على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
على الرضاء لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق
ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق
والنكاح ورجعه وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار
وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه عندنا عشر فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق
او اعتق او تزوج بالاكراه يصح لانها لا تبطل بالهزل وخيار
الشرط مع انها بعد مان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بما لا يعدم
الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف
او حبس على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل من زوجها
الخلع او نكاح الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه

اي بدون

اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد
كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق
امرأته على مال يلزمان اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه
لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طايعة باناء ما سلم لها من
العوض وانما اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء
بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا
اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم
الرضاء كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا يصح بالاكراه
الملجئ او غيره الا فاديرى كلها اي من الحالات وغيره لقيام الدليل
على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان
بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فينقصر
على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير
لا يتصور حتى يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به
من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف
كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان
على ايهما وكذا الزنا فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه

بهيمة عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف
المذكور وبعضهم قال اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل
الجناية اولا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر الحكم
على الفاعل ايضا كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لا سبب اليه
وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان
تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه
على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف
رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره
كان طائعا لامرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان
الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل
آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل
محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع

ولو كانا حلالين في الحرم وقتلوه عمدا بقتل كان الكفارة على الحامل خاصة كذا في البسوط

والتسليم

والتسليم اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير
معدا لان التسليم فرجه الحامل يكون تصرفا في ملك الغير
على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا
فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي
وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل
ابتداء لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ
كاتلاف المتلف والمال فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب
به نفعا او ما لا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فوجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
او على الحامل فقط اي بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب
فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل
فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل
به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل لا الاثم فانه وان كان

لانه لم يصير تصرفا في المغصوب لا في المبيع

وهو المراد بتبديل ذات الفعل

والتسليم اي يكون البيع والتسليم غصبا والمبيع مغصوبا صح

موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل
معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل لانه اما ان يكون على دين الحامل
وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم
نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة
واما الفاعل فلاطاعة المخلوق لمعصية الخالق وايثار نفسه
على من هو مثله والمحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال
المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا تجوز الاقدام عليها
عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات
اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي
بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع
يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما
في حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل
السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والمحرمات انواع

ثلثة

ثلثة الاول الحرمة لا تسقط ولا تبدل رخصة كالقتل
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل
والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع
طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه
فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل
ان لم يكن وذلك بمنزلة القطع ايضا واما زنا المرأة فيحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها
في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع وبهذا سقط الاثم
والحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ
من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى
عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة
فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف
النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

324

* من لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة بعد الزنا على الزاني لعدم النسب وعلى المرأة بعجزها عن ذلك فيهلك الولد فكان الاكراه على الزنا الملجئ منتفيا

** وان الرجل فرناه لا يرخص له الملجئ فكان زنى بغير الملجئ يجد لعدم شبهة الرخصة نقيض

*** لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه

بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف
فوات النفس او العضو فلو امتنع الكره عن اكل الميتة ونحوها
حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي
وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط
واما الاكراه الغير الملجيء فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجيء لا يحد والثالث
حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها
لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة
اما في حقوق الله اي متعلقة بها بمعنى كون متروكها حراما التي لا تحتمله
اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه
اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو
حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى
حرمة مؤبدا وآجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة
بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب
بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوقه
التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا
اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان ترك الصلوة ممن هو اهل
حرمة

للوجوب

للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تعالى محتملة للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث
بالملجيء من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد
صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب
وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح
حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح
حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت
معنى وكذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا اصبر حتى قتل
فقد صار شهيدا كما عز دين الله تعالى واذا تكلم فقد رخص بالبادي
صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما حقوق العباد عطف على
اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق
العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة

حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه
باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لرفع
الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع
عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستشاء فقالوا
كان شهيدا ان شاء الله وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة
متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوق فرع اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه
بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالبذل كما سبق آنفا
الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث
تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل المجهد اي المشقة
وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي
عن دليله التام في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل
فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام
الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي

او شرعي غير

او شرعي غير فرعي وبهذا التعريف على قول من لا يرى تجزي الاجتهاد
كما هو الصواب على ما يأتي ان شاء الله وانما قال استفراغ
الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف
للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف
الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو
المستقل بالمذهب كابي حنيفة وان شافعي ومالك واحمد رضي الله
عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول
مقلده لان استنباطه على حسبها ان يجوى علم الكتاب اي القرآن
المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا
فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة
او تعلما ومعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او
منوطات الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او
مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن
من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يجوى علم السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى
لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا
وسندها اي طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا

اي شرعي غير فرعي

بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم بالحفظ او غلبة الظن

المواعظ واحكام الآخرة والآيات التي تتعلق بها الاحكام مقدار خمسمائة آية ذكره في الاتقان نقلا عن الغزالي

بان يعرف بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وقواعدها من الافادة فيفتقر الى اللغة الخ الى آخره

اي القرآن

بجميع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب

حد يعال المجاوره عن التقليد الى معرفة الدليل من ضرورة الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد فرغ سمعه
ادلة خالق العالم واوصاف الصانع وبعثة الرسول عليه الصلوة والسلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشمل عليه كتاب الله تع
وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد

حسن چلبی

يتضمن معرفة حال الرواة او الجرح والتبديل والصحيح والضعيف
وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة المعروفين بهم
لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي علم
معاني الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام
لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا
ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا انه
منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك
وان امكن الآن سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه
اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء
في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه
احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة
فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء على تعلق بقوله خلافا
على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين
اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله على رأي واحد
منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد

لكلف

لكلف بغير المقدور بمعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق و
لو لا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد
في الحكم نحوه اي مثل الاجتهاد في امر القبلة بمعنى ان اجتهاد المجتهد
في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها والحق فيه اي
في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا
ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة
فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة
لما يؤدي فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل
تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بامكانات فيهن كالوجوب
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد
في زمان واحد فالتزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف
الرسل بان يبعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه فلنا في الجواب
عن الاول التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق بمعنى لانا ان
المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له

التقليد والاجتهاد حقٌّ نظراً الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادّى الى ما هو حقٌّ عند الله تعالى او خطأٌ والتكليف به
يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبثٌ فان قيل المجتهد
مأمور بما ادّى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حقٌّ اجيب
بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقاً بالنظر الى الدليل وبحسب
ظن المجتهد وان كان خطأً عند الله تعالى كما اذا قام نصٌّ على خلاف رأي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه
مأمور بما ادّى اليه ظنه وان كان خطأً لقيام النصّ على خلافه
فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد
بغيره فلو كان اجتهاده خطأً واجتهاد الغير حقاً لزم ان يكون
العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً وهو ممتنع والجواب عن هذا
انا لا نلزم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما
فسدت صلوة مخالف الامام عالماً حاله اذ لو كان كل مجتهد
مصيباً يصحّح صلوة المخالف لإصابتها جميعاً في جهة القبلة
نظراً الى الواقع وفساد صلوته بناء على حقية مذهبنا واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق
عند الله تعالى بل لكونها الى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو تجدد

لصحّ

لا يكفر

هذا ما وجدته بخط المؤلف

لها يكفر ولذا جرى فيه الاتباع بالانتقال من عينها الى جهتها
ثم منها الى جهة التحرّي والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما
المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس
بانتفاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الخلف اذ المغير
الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقاً لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او
صار المقلِّد مجتهداً وخالف الحكم الذي اعتقده تقليداً بالاجتهاد
فان الاول ايضاً ان بقي حقاً لزم اجتماع المتنافيين والا لزم
النسخ بالاجتهاد وهو الخلاف بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات
لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات
والنبوات فان المثبتين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات
الا عند بعضهم بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ
فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان
المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية والا بعقل
حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك
ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداءً بالنظر الى الدليل
لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئاً انتهاءً اي بالنظر الى الحكم

لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون
ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول
الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل
ودل عليه آية البقرة فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل
لا اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ
ابي منصور لاطلاق الخطاء في الحديث بعد ان الخطأ المذكور في الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل
هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول
يعني لانا نم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول
فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقد تخلف هنا مقتضاه الذي هو الكمال لمانع ترتب الحسنة
فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء
امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه
ولا يعاقب المجتهد عليه اذ على الخطاء ولا ينسب الى الضلال
بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع

وقد فعل

وقد فعل فلم ينل الحق الخفاء دليله الا ان يكون طريق
الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطاء المجتهد بتقصير
منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وبالنقل من
طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وهو اما الاجتهاد
لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له
مناط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا
يجوز اولا لانه لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها
لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما مر في بعض
الاحكام لا اري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم
في حقها والجواب عن الاول انا لا نم انه لازمه لجواز ان يعرض
ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لتشويش او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نم
ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي
المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن
بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللثاني في
ان كلما مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع

329

وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يفتي فيها او لا

بعض المسئلة يجوز او لا لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع ما اخذ لزمه العلم بجميع الاحكام كلها واللازم منتف لانه ما لكان مجتهدا بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري

اي لا نم ان لزوم العلم بجميع ما اخذ بموجب العلم بجميع الاحكام فجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة والعجز في الحال عن المبالغة لمانع تشويش الفكر او لاستدعائه زمانا

مقتضاه بعلمه في الدليل

والجواب ان المفوض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفياً
واثباتاً اما باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التي قررها الائمة
وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والمتردد بينهما
توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن
لكونه غير منجز: هو الصواب المروي عن الامام لما مر في حد الفقه
ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول
التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة و
سائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص
اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه شكرا وشكاية
او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده
للخواص والعوام بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة
يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر
قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة
يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله
فلا بناء في ذلك صدور لا ادري من المجتهد لما سبق

قد رفع خيام الاختتام، بعون الله الملك العلام، عن نفائس

غرائس الكلام، التي رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام،
وكسبتها حلل البيان والاعلام، ايدي العبارات والسن
الاقلام، ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة ثمان وثمانمائة،

قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المرصع الحصول، مرآة الاصول
في شرح مرقاة الوصول، لملا خسرو من الفحول، على يد احوج الناس
الى عفو الله وجعل مقامها الجنان بمدينة قسطمونية ليلة يوم
الاثنين في اواسط صفر الخير من الشهور لسنة ست وعشرين
وثمانمائة والف

الحمد لله على التوفيق واستغفر الله من كل تقصير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

عفى عنهم

الخطاب العمرفان
العبد عاص الرعاف

330