يقال ثنى عنان الدابة اى صرفها الخير

حامدا لله تع اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد واله مصليا
وفي حلبة الصلوت مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله
تع بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته فوضعت
شرح بعض المواضع التي منها حلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب
اعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيير وشيء من
المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ
المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه فصار مشتملا
على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات محكمة بعد
ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني عليه احد مع تدقيقات غامضة
لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد فجعلته عرضة بل بضاعة مزجاة
لحضرة من حق ان يتوشح بذكره صدور الكتب والاشعار ويستعان بذكره
في الامصار والاعصار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرق بالجهاد
في سبيل الله وزيارة بيت الله الحرام التي تصعصع بصدمتها مباني الدهر ماف
واشتهر بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء
محيي مراسم الملة الحنيفية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس

1

الاسلام والمسلمين المؤيد بالتاييد المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه
وشد باوتاد الخلود اطناب عزه وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان
ضعفه وفتوره واشتغل بكليته برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بجذوة الحزم
لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الاختفاء في طريق الدين القويم علما ومنارا
فاختصصته بهذه الكرامات الدينية او حبي التوشح الى جنابه سلما وتزيين ديباجة الكتاب
الشريف بشرائف القابه فاني بمعزل عن الالتجاء الى ابناء الدهر وعن ضرفاتهم
فضلا عن ان اذكر في كتب الشريعة من اسمائهم وصفاتهم سميت هذا الكتاب بالتوضيح
في حل غوامض التنقيح والله تع مسؤول ان يعصمني عن الخطاء والخلل كلاما وعن
السهو والزلل اقلاما واقداما اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل
الذكر ليدل على حضوره في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تع وبالحق انزلناه
وانه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق
بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل
منقعر من نمى لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول هوا
القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة محكمة المباني وفروعها رقيقة
الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان قصر
الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاسرار
ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم
على قوله تع وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم
عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون من العلم بالاسرار التي اودعها

فيها ولم يظهر اصحابه في خلوة معليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسون بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين و مسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها امارات وعلامات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما كان مبنى علم الاصول على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي يبين ان الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده ولسعده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عصر وزمان على مباحثة اصول الفقه مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الايمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بواه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الالفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون

جمع لحظ

بامعان

بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظه من غير ان ينظر اليه اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفه اولا باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف [illegible] المضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره الابتناء شامل للابتناء الحسي [illegible] والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور سميناها اجزاءه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط الكل اي التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان

وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

اما تعريفه باعتبار الاضافة [illegible]

[illegible]

[illegible]

حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان التعريف الاصل
تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكره في المحصول
لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة
الصورية والغائية اي العلة الى شيء والشروط هي كادوات الصانع مثلا فعلم
ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها او الحدود ولا يصدق عليها
لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يزد اراد الشمول وهذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح والمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الاخرة
كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم
ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة التنزيه او
مكروه كراهة التحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب
ولا يعاقب فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب
عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية
مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد ما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى

الحرام

سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين
ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها ويشملان الاصناف اذا عرفت هذا
فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد
والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من
العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد هذا القيد
لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من
الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام الفقه الاكبر وقيل العلم
بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والبقية فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم
المصطلح وهو خطاب الله تعالى اه فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات
والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث
والنار محرقة وان اريد الثاني فتقييده بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق به فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى

اذ الحكم بمعنى التصديقية

بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اى خطاب الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب
الايمان بالله تع ووجوب تصديق النبي عم ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف
الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية
النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص
الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربع يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قول المفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تع هذا التعريف منقول
عن الاشعري فقوله خطاب الله تع يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم
فاخرجه بقوله بالاقتضاء اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير
جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير
اى الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما
اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة
والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو
الوضعي والبعض لم يذكر الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الد
الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من

وبهذا الشبهة

بان

من باب الاقتضاء ولكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء
والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا او لزوم احدهما الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا
الحكم الشرعي خطاب الله تع الى اخره فالحكم على هذا الاسناد امر الى اخره والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو
حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على طريق الحكم وهو خطاب الله ان الحكم
المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اى لا الخطاب فلا يتوهم ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح
بين الفقهاء وهو المقصود وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه
وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم
فان هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما
غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي
حكم اخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي
ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب بهما الا ان يقال
اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله
الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب
ورد لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا
يخرج منه اعني ما اعتبر واى هذا الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان ههنا التصديق

بهذا

فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح
ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرير
بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم
بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا فاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا
الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فان احكامها
شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد
الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور
المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو
الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند
الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن
التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه
المصطلح على مذهب الاشعرية وقد يزاد عليه اى على حد الفقه التي لا يعلم كونها

من

من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما فقه وليس المراد بالا
حكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم
وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك
قلت هذا القيد ضايع لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسئلة
مع ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التي
في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصلوة الصوم
من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة من
الغريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه
بذلك القيد العاشر ثم اعلم انه لا يراد الكل ولا احد لوجود لا ادرى ولا البعض
لا نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ
البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به ان يكون بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض
الاحكام مدة حيوتهم كابي ح رح لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان الحكم
في بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود
ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا فاذا عرفت
هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم
بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من
ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اى وقت كان جميع ما ظهر

بلاغ

الكل لانه محصور [illegible]

وبعض العلم [illegible]

نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول
بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلم الفقيه والصحابة لعربيتهم
كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية
يشترط الا في زمان الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية
للدور بل شرطه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون معروفا بشرائطه وما
قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة
التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا
ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا
ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد
في الحكم يثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب
على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به
فيرد نقضه كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر
الى الدليل والثاني يثبت في علم المولى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع و
والقياس وان كان فارقا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه
اراد ان يبين ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالا
فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كلا منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة
فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا
هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللوا طة

على حرمة الوطي حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين
على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد نظيره قياس الوطي الحرام
على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام الامة
التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات
النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه
باعتبار انه لقب علم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها اليه توصلا قريبا على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا التي يتوصل بها الى العلم الفقه
توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا
على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد
الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك
كقواعدهم المذكورة في الاسرار والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية
ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك
القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم
يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان

[illegible]

ان لا تكون بهذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم من شانه ان يثبت هذا الحكم او الوجوب
من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة هذه التي هي احدى مقدمتي الدليل
تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وان لا يكون الدليل
منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي
مجتهد ويكون لم يخالف اجماع المجتهدين فيكون باطلاق القضية المذكورة سواء جعلناها
كبرى او جعلناها ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتو ص
صل بها اليه الظاهر ان هذا مخصوص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها
المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة التي ليس دليل المقلد منها ولهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا
يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه راي ابي حنيفة
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء

في كتب

وذلك لا يكون الا في

الا ان يحمل تخصيص القول بالتوصل الى المجتهد

فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد

في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان
تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا رأي ح
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر فان القضية المذكورة انما يمكن الى المدلول ح
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي
نوع من الادلة لخصوصية باي شيء من الحكم كون هذا النوع علة لذلك
فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل
المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان
الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض
وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم من شانه متعلق بفعل من شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف
من شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم
قياس من شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم

موصوف

بهذه الصفة يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث
المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي مقدمة الدليل على مسائل
الفقه هذا منتهى التوصل الى الثواب واذا علمت ان جميع مسائل الاصول راجع الى قولنا
كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم
كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث
التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن
العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن الاحوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد علم اصول الفقه
اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة
والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها
كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة
مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان
العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها
وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما
هي مبحوث عنها ككونها عامة او [illegible] او مشتركة او خبر واحد وامثال

ذلك

معطوف على الادلة المختلف فيها وتعلقه بما بان المعطوف

اي لحوق المبحوث عنها بموضوع العلم وحاصله حمل عوارض المبحوث لموضوع المبحوث عنها

8

وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا
العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لتلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه
واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية
للحكم ثلثة اقسام الاول ما هو مبحوث عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والا
والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل
البعض الصبي ونحوه والثالث ما ليس كذلك فالاول يقع محمولا في القضايا التي هي
مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث خارج القسمين فيعزل عن هذا
العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت به هذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به
الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت
اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا
العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه لواحق هذا العلم فان اصول الفقه
هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة

الحكم

لموضوعه

وهو الجنون والمرض

اي بالبحث

ويلحق به

مثال ما وقع موضوعا او لوازم الحكم بعقوبة [illegible] فعل في ثبوت الحكم
وهو عدم ثبوت الحكم بالقياس
وقد زكوة الصبي عبادة مثال لما وقع محمولا [illegible]
ثابت الحكم وهو الثبوت
المعزل بحث البعيد

9

عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان
كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات
انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل الندرة التبعية فكذا هذا او في بعض
كتب اصول الفقه لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو وقوله
الاحتمال الاول وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو
قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا
معطوف على البعض
كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت لغلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان
نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد
اي في الاثبات المدلول عليه بقوله يثبت
في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انه لما وقع في مباحث الموضوع
اي المنع اخلو
والمسائل اردت ان احكي بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان
لا يليق بهذا الفن فمنها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر
من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء
الى اخر

اي الاثبات وهو الاضافة
اي الاتصال وهو الاضافة

الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال
تصور وتصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه
ناشئة عن احد المضافين والبعض عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يليق بموضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان
تمايز العلوم واختلافها انما هو بتمايز المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه
واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان الكل واحد ان يصطلح
على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما او ردوا
من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو
جمع دوا
من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن
الانسان ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء
اي في مباحث الموضوع والمسائل — اي ذكر الحيثية في الموضوعات
مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما
اي الموضوع — موضوع
ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه
موضوع — اي الموضوع
او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن
ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم واحد عن نوع منها فالحيثية
بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض

وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا نريد به المعنى الثاني لا الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب
ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل جنسين ولا يبحث عن الجنسين
والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث فيه
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يخفى ان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخالق
وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون
لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ ولحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان
لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينقطع التسلسل في المبدأ والا انه يلزم التسلسل او غيره واذا ثبت
ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع العلمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث
عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات
هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
كذلك تتحد المسائل بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك الا فلا مناقشة على ان قولهم ان موضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام
العالم من حيث ان لها طبيعة يقول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول

لان

لان الجنسية فيهما بيان انما المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما
عن هاتين الجنسين بل عما يلحقهما لا هاتين الجنسين والواقع خلاف ذلك فتفطن

على قسمين العلم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه
القرآن فاجيب عن هذا بقوله ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج
الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا اي عن ايراد ابن الحاجب في هذا الموضع لتعلم ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب ابن الحاجب موقوف على هذا فعلمت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا
رحمهم الله قالوا هو ما نقل الينا فلا يخ اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن
بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب ايضا بل تشخيصه لان القران
يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين لاحد محتمليه وهو المقروء فان القرآن
لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى اخره
اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن
بالمكتوب في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يكفي معرفة ماهية المصحف
ولا بالعكس

الركن الاول

في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا
فليس تعريفا لماهية القرآن بل تشخيصه

لانه لو عرف ماهية القرآن

وبعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على ماهية القرآن
ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فلا يحد الا بما هو
المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او
نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما انزل به جبرائيل
صلوات الله عليه فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد
لكونه متشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء يقرأها جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد فاجعلها
ما قيل الا احدهما انا لا نعني ان القرآن متشخص بل نعني ان القرآن اي القرآن لما كان هذا الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فيكون الشخصي لا يحد
جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما
معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات
ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول لا نسلم حدة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها دخل في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بمشخصاتها زبها
الى صور لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار افرادها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة
لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فنعني بالشخصي هذا او الشخصي
بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا المركب
المخصوص فيقرأ من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف

ابن

ابن الحاجب

ابن الحاجب القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد وان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك
فيلزم الدور وان لم يحاول الماهية بل التشخيص يعني بالسورة هذا المعهود المتعارف رف
كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب اي القرآن
ابن الحاجب مص
في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة
الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث
في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها
انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب
الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات المراد من النظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع
سوء الادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم
مص
مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير
مصلي
عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة
ابو حنيفة اي النظم
كقراءة الجنب والحائض حتى قرأ اية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن
لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز

الباب الاول

الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والظاهر ان مرادهم
النظم الدال على المعنى فاعترض هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
اي اللفظ للمعنى
من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله اي اللفظ
فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له
المعنى
او في غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام
والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار
الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه
ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا
متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة
لعين الميزان و وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير يصلح لها
محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يصلح
يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء
العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له يصلح ط

لكن

هذا في شان بلقيس امرأة سليمان عم حيث اوتيت البلقيس من الاموال والاملاك وكل ما يدرك [illegible] انها [illegible] من الاموال والاملاك في الدنيا وهذا التخصيص [illegible]

اي العام لانه نكرة وقعت في سياق النفي

وقد اوتيت من كل شيء [illegible] بلقيس

من هذا القبيل وان الحس واوتيت من كل شيء وان العادة كقولنا اكل راس فيقع
على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيلغو اللفظ اولى بالبعض الآخر كقوله كل اي كونه مطلقة [illegible]
مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة كلية
لا تقع على العنب في غير المستقل الا فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل
فهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما
اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا
ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز
في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور
على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة و
فيه على ما يجئ في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه
اي التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل
فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب
ههنا فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه
حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا
ايها الذين آمنوا اذا قمتم ونظايره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل
دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة

حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام حجة

عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص
وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص
كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من الم
شركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله
البيع لانه ان كان مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان ان المستثنى انه
لم يدخل التخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء فانه بيان
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام فالاستثناء ان كان مجهولا يجعل الباقي في صدر
الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل وان صلح في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه بيان انه لا يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان وكذا التخصيص وان كان
مجهولا لا يبقى العام مجهولا حجة [illegible] قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما
فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا سقط
المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان
معناه مجهولا سقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء

اي مستامنا

صار الباقي مجهولا

لانه

لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا
يمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد
منه البعض بطريق المجاز فمثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة
فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت
واحد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا
كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان
يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به
لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه فان كان مجهولا يسقط في
نفسه للشبه الاول ولا يوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل
الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشبه
الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام
لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح فيما
ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا
فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج
بالتعليل بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه

كما بيناه

معمولا به

سيأتي ايضا

فيما

تعليله

بيان

الثاني لا يصح كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني

هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام

فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض

الآخر بالقياس فمن حيث انه تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام

يصح

حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع

الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان عندكم وعند اكثر

المذهب

العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا

صحة بيان

تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذا الاشتباه قال على ان احتمال

التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لانه اذا اقتضى القياس تخصيصه تخصص والا فلا فان

المخصص ان لم يذكر فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ذكر فيه علة

فكل ما يوجد العلة فيه تخصص وفيما سواه لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح

ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي

ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر فيما صورته ان

يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود

العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي ينسخ بعض ما

تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اصلا ولا يعارضه لانه دونه

لكنه

تخصيصه بيان

لكن تخصيصه لا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من النوع

يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر وا لعبد

بثمن او عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع بالحصة

الى الاخر

فصار البيع

ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى

يصير

وليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى

في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله

فصار مستثنى وفي المسئلة الثانية وهو ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء وهو

جوده

فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر

بالحصة من الثمن المقابل لهما والبيع بالحصة ابتداء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي

ابتداء بطل الجهالة وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة في البقاء

نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان

قبول ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ

ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه

المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت

البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ

تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة

البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبد ين

بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع بالخيار يدخل في الا يجاب

ان العبد المبيع بالخيار

لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح بشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر بها شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بيّن حصة كل واحد منهما لانه وبيان ما ذكرنا

اي المسئلة

التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه خيار داخل في الايجاب فيكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي يكون له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم

لان الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب

اي العبد المبيع بالخيار

محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك لفلان هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار

او ثمنه

او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر بها شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا شابه النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فصل في الالفاظ وهي العام بصيغته ومعناه كالرجال او العام بمعناه وهذا العام ان يتناول الجمع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق الى الثلثة فصاعدا اقول يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا كان هذا اي في معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام وان كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام

اي العام

اي العام بمعناه

جمع رفيق

ضعيفا لان النبي عم نهى ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلثة
لئلا يلزم الغاء اجماع اهل اللغة العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية
والجمع لا لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فيعلم ان الاثنين
جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع
تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة واحترز التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم
الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به
الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد ههنا
لهذا فسر ابن عباس رضه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهود لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس
واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي
يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف
الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية من حيث هي هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز

على ما يأتي

والمعطوف عليه محذوف اي رد عم فعلنا علم الاثنين لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع والله اعلم

على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بعمومه عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول
الله عم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه بقوله عم الائمة من قريش.
ولم ينكره احد فلصحة الاستثناء وقال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء ينصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل
على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله
على تعريف الجنس واما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج
جميع نساء الدنيا غير ممكن فيصير يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يفيد الاستغراق مرادا فيصرف لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف
الزكوة فمعنى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية
باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة بما تضمنه فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية
باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس
وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا الكلام فخر الاسلام رحمه في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
لانه اذا ابقيت الجمعية لغى حرف التعريف اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل
على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد او الاستغراق حتى اذا امكن يحمل عليه كما في قوله
تعالى لا يدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس

اي الجمع

فيضيع

والجمع المعرف بغير اللام كعبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر
على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله ان الانسان لفي
خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو
الكلمة الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام
العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء ووجه التمسك انهم قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي
وهو قوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة في موضع
الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب
رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي
حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب
الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من
الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا
عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما يدل
على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى لا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم

يكن

المصدر مضاف الى المفعول

ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان
قوله لا اجالس الا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهر الموصوف
وهو الرجل وقلنا لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة
والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها
تكون مطلقا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع
اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا اعيدت معرفة
كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت
المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير
الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر
يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب
الالفان عند ابي حنيفة رحمه الله عليه الا ان يتحد المجلس كان الاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا الآية اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية
لهذا لكن ينبغي ان يجب الالفان عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي هي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي

اي موضع النفي والشرط المثبت والموصوف بصفة عامة

اي اعادة النكرة نكرة واعادة النكرة معرفة

اي في صورة الموافقة

(الكلام في وجوب الالفين)

ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول
وصفه بالضرب فصار علة له وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان
في الاول في الضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد
المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا
بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا تبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله
اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
نحو اي اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون
له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير الى
المخاطب ممكن فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد يكون بتخييره الى المخاطب وفي هذا الكلام يتخير
في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل
دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا اعتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي
حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه
متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظ واذا كان للبيان فالبعض مراد
فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة

الاولى

وصف

ووجه الفرق ان الفعل في الاول عام لانه مسند الى العام وهو
ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى الخاص وهو
ضمير المخاطب والمرجع فيه الى ضمير [illegible] والا يعمه
ضمني [illegible] الفعل وان كان [illegible] لا يلزمه في
لانه فضلة في ضمن الفعل [illegible] صفة
نوع منه بخلاف الفاعل [illegible]
النحو [illegible]

على

اي الحكم

اي الفاعل

اي البعض

اي العبيد

وفي المسئلة الاولى هذا اي الكل لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض
اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من الجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفرد به
ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دون الثلث وعندهما
ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخل عليه بخلاف سائر ادوات العموم
فان الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد
كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ كل فرد مع قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى
المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل
اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفرد به ايضا وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن
اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

ب

وقع

د

اليه
اي من دخل اولا

وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفرد به

اي الاول

19

فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا افرادى يستحق الاول فحسب فيصير مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام
في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة
كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر فاقول معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافراد اول يدل على
امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول
جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فلهذا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان
واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي والا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان
منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فيتخلف غيره عن المسابقة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل والقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى ا
الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما فابل الكلام دال
على ان المجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله السابق يستحق النفل سواء كان منفردا
او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا استحق لعموم المجاز فالاستحقاق في مجتمعا ليس لانه المعنى
الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم
لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى
المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عم
وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة

قوله لا تعم اي الفعل الذي حكي عنه وهو فعل النبي عم فالحكم مسئولا الى ... المجرور والضمير المجرور عايد الى الالف واللام العهد

هذا ناظر الى ترجيح بعض المعاني

ويحمل

ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز النفل بفعله عم و
التساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال ثابت فثبت الجواز في البعض
الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام
لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية
الفعل لا تعم فيما روي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار
الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث
بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما
ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او
الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال
الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او اكان لي عليك كذا فيقول نعم هذا
نظير غير المستقل ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب
قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل
الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير
المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو
فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة وعنده [illegible] يحمل على الجواب وهذا اما قيل ان العبرة

حكاية الفعل عن النبي عم مقال المذكور

فصار بيان

حاضر بيان

الواجب ح

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق
ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله
اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي
الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما
حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب
الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد
اي الحكم فان اختلفت اي الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل
عليه عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم زادوا
وان اقتضى القياس اي بعض اصحابه ان فيه زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى
القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان
دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله
عم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله

عليه السلام

عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل
منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له
اي للشافعي رح فيتعلق بعضهم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد
على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
رضه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد
بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه
هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا
فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فقول
في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة
والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة مثلا فانها جنس واحد دليل على
مذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي
كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره
بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه
الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليظ او هاهنا كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضه ابهموا ما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد

اي دليل ان في

اي المطلق والمقيد

اي دليل الحكم الاعظم

لا تعتق رقبة و م

تبد لكم يبا

بكسر الهاء لانه امر وان هو بالكسر

ولهذا اتركوا المطلق على تقييده لانه مبهم

الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام
وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان نعدي القيد
فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال يقدر وهو ان يقال لكن نعدي القيد وهو حكم شرعي
لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم قصدا وقيل هذا يجوز
في القياس فيجيب بقوله لان القيد وهو قيد الايمان هنا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل
على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي نفي
الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فيه اي التعدية في الثاني فقط اي في عدم اجزاء الكافرة
فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي عين تعدية العدم وان كانت غيرها في مقصودة
منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية
القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله لكن
نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون
اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وا
وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه
المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين وتحرير رقبة وايضا كيف يقاس مع ورود النص

[illegible]

المبين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد
في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول
وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي مذهب الشافعي وهو الحمل ان اقتضى
القياس فقال والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى فانهم
قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس دلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا تكون حكما شرعيا ولا بد
للقياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم
اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم
اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة والقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء
على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف
فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة
لزم منه نفي تحرير الكافرة فهذا النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير مؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام
مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير
لئلا يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل ايجاب الرقبة

والربائب جمع ربيبة والربيب ولد المرأة من آخر سميت
به لانه يربيه كما يرب ولده في غالب الامر فعيل بمعنى
مفعول وانما لحقته التاء لانه صار اسما [illegible]

بالنص المقيد بل المؤمنة
النص م

العام خ

على جواز حمل المطلق على المقيد ان يقتضي القياس حده وهو خ

قال شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المتعدى او على حكمه
وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز ايضا بالقياس جواب عما ذكر
في المحصول ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان
دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا
بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا
بل لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت
القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص فالحاصل
ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة
حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في
في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان
القتل من اعظم الكبائر فما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز
تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا اخر غير القياس وهو ان القتل من
اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان
تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا
اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم ايضا المطلق في هذه المسئلة
صحيح غير سقيم
فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت
جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق

عليه

٢٤

الى الكامل

عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا ينصرف الى ما هو الموجود فلا يكون حمله على الكامل تقييدا او لا
يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما
في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا
على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي
عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد
السائمة انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وقيد العدالة لا
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا فصل حكم المشترك
التأمل فيه حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر
او لكل منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم
يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا
صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان
وجد الاول او الثالث يتم المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع
يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى
تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب وقوع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع

السائمة [illegible]

اي المطلق والمقيد

تبايعتم خ

ضع

[illegible]

23

اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع
ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخرين فلا يصح استعماله فيهما لما ذكرنا و
ولا مجاز لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى
واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في معنى الحقيقي والمجازي
معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله تع رحمة ومن
الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يوجب الاقتداء فلا بد لايجاب
من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات
لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تع ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على
على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه
فان الفعل متعدد حكما بتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا
بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة تعدد الضماير
ايضا فليس الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال اسم
المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين
بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من
اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له

يا ايها

يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد
معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا
الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان
الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تع يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد
اى نتيجة ما ذكر
بالمحبة لازمها واللازم من الله ذاك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير
اى الطاعة
ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا باس به ولا يجوز هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ومما بينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليه ثم ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لا ان معناه مختلف وضعا وهذا الجواب بعض تمسكات به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية حيث نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة
على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله وكثير من
الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على
الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد ثابت للجميع الكل
اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر

وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يلهم
الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم
باستحالته في الجمادات الاخر كما يسمى له التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والا
والاعضاء يوم القيمة مع ان المحكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي ع م سمع تسبيح
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم حقق ان المراد هو حقيقة التسبيح
الاحجار السعيدة — اى لا تفهمون
لا الدلالة على وحدانية الله تعالى لان قوله لا تفقهون لا يليق بها فاعلم ان وضع
الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق
العادات التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل
فيما هو
الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية
التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس
قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان
استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما
سواء كان من حيث اللغة او غيرها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له
فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث
اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
لكنه من جهتين والا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فالاستعمال
اى فالاستعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة

اللفظ

[illegible]

ع اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني
واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
ح مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح
ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة فانها من حيث اللغة اطلاقها على
الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصص به اي خصص الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذ اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس فمن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصصت به فكانه
لم يراع المعنى فصارت حقيقة فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس
لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول
الافراد التي وجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز
انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى
الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه
بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني ونعبر عنه بالترجيح الاولوية فعلم
بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه مناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر

فان وضع لفظ الدابة على [illegible] الذوات
الاربع اولى والسبب من وضع لفظ [illegible]
لوجود معنى الدبيب فيها [illegible]

واعتبر المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال
ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس علة في الخمر لصحة الاطلاق
خمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لصحة ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا
مناسبا فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقدام من سوغ القياس في اللغة
الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة
لكن اعلم ان اعتبار معنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
المعنى الاول واعتبار معنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق
اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث
لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها
المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية
اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له
لمعناه الموضوع له وهو لا ينافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه ه
معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في موضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد

طويل

طويل
طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له
فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر بيانهما
واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان الجملة ه
نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
فمعنى عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب
المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا
لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما
هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام
كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة
مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل
الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي
مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكن اوردناها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا
اطلق لفظ على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد
يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقول فان اريد عين الموضوع له فحقيقة لكن
لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اريد غير الموضوع له
فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ

سواء كان ذلك المعنى حقيقيا او غير حقيقي ه

لحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقرير بتقدير استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين
زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه
فهذا القيد مستغنى عنه او بالقوة فمجاز كالمسكر بالقوة للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا
اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد فيه ان تريد معنى لازما للمعنى الوضعي ذهنا اى ينتقل
الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصر اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللزوم الذهني اما ذهني محض
ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او
منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط
فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء
على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اى بيان
اى يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني
خارجيا وح اى اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء
الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهذا نظير اطلاق اسم الكل
على الجزء والرقبة للعبد وهذا نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف
على قوله جزء الاخر وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم

اما

اما لحصول احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تع وينزل لكم من السماء رزقا
وهذا يحتمل العكس ايضا اى قوله تع وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق السبب
على المسبب لان الرزق سبب للمطر واما بالشرطية كقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير
اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفة وهي الاستعارة وشرطها ان يكون
الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع و
واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت
الاصلية والفرعية في الطرفين يجري المجاز في الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان
الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل تبع ج
الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان
لا يوجد بدون الرقبة والراس واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل
بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء
والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول الوصف
في الجسم واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز

وعند الكرخي ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع
ثم رجع وقال تنعقد كذا ذكره في الخلاصة درر

اعلم ان البيع لملك الرقبة
وملك الرقبة سبب لملك المنفعة
فكان ينبغي ان يجوز استعارة لفظ البيع
لتمليك المنفعة به مجازا بيانه

ايضا لكمال الاتصال في معنى المشروعية كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اي بنظر في التصرفات
الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع
فالبيع عقد لتمليك المال بالمال شرع والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان
كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل
انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذا في الشرعيات واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من
تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله لكمال الاتصال في معنى المشروع كنكاحه عم
ينعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك
الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ
النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم
انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد
كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اي غير
لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك

اما

اما في غير النبي عم فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك
ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال الله تع
وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور
اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وشرع النكاح للتملك ليملك عليها اي للزوج على الزوجة
حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان
وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان
الطلاق بيد الزوج فاذا كان المهر عليه واجبا والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له خاصة د
عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه واما يصح
لهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان
يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما
فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح
بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك
المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة
البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به
ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان

ان السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب
كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا
النصف لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى
العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول و
والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن في بعض الصور صار هذا المجاز
حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا
ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية
والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي يأتي
وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق

في قوله

في قوله ان اشتريت فقد نوى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت با شراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا
اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا
ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب في ما قلنا معه وهو قوله اذا كان
الاصلية والفرعية من الطرفين ثم لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما لم
يفض اليه ولا تكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لحصول لاجل حصول
ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل الذى نحن فيه
فان العتق لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب وضع
لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه
اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ
الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة
من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم ان
التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق و العتاق

اثباتات سال

يجرى المجاز من الطرفين الا نحو فانه
قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية
من الطرفين ٣٢٣

هو خبر مبتدأ محذوف

29

والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاطا لحق والمراد بالسراية ثبوت
الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض واللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق
الاستعارة لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع والا لا اتصال ل
ايضا
بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية
ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطاير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير
قوتها او سبقها
ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل
اي العتق
الاعتاق ازالة الملك عند ابي ح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد
وهي قوله ملكت او اشتريت
فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي ح رحمه
اي الطلاق والعتق
في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر عن المالك يعني اي ازالة الملك
لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد الشارع مال
جمع العتق
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق
في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه
ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر عنه سببه فيكون المجاز في
في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك
مجازا كقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
فح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا

اشكال

هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية فلا
قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو
ازالة الملك ﻫ وعليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الا عتاق
حتى نقول الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا يتعلق ببحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس
لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان
ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد
فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر عطف على قوله
فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا تثبت البيع ينعقد بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل
المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم
عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ بقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله عقد

اي الفعل بعت منافع الخ

اي عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة

30

ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة
لانه لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها
فالاجارة انما تصح لذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة
في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع
والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع لحقا لان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي
يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم
هو الاستعارة ثم انما لا يثبت الملك لما ذكرنا ان الاستعارة لا تجري الا من
طرف واحد واما مثل البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع
العلاقة في الاخر او لا وهي ان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل
دون غيره فلهذا لا نشترط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز
وهو دفع لكلام البعض
خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده
اي ابي حنيفة
التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في
اي العارية
اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت
اي المتكلم
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع وفي شرط
الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض يتعلق عنده لا عندهما اتفق
اي الحكم يتعلق
العلماء

اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية
في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة وعند ابي ح رحمه الله عليه في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان
مثلا
لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
اذا اريد به الحرية
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان
اي التكلم
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول
اي تفسير بعض الشارحين بان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر
صحيح في المعنى يفيد النقض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا
حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان
المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فعند هما
فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة
الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة
في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن باعتبارين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان
هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر
الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر م
اي الكل

وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي
بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي خصوصا ن
بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل
بهذا ابني مراد به البنوة في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحين يمتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما اما بين
ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوفا
على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وههنا هو المراد
بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة
الخلف امكان الاصل كما في مسألة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط الصحة
الخلف وصورة المسألة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء وجبت الكفارة لان
الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة ففي مسألة
مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عم فان حلف لاشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمشهور لا تجب
ههنا ان المسألتين والفرق الذي بينهما انما لم يذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد
في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الاخر قلنا موقوفا على التكلم الاول لا على ار دية

اذلا

اي المسئلتين

لان النص ان الاصل [illegible]
ان المجاز الخلف اللفظ [illegible]
[illegible]

اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة
فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على تكلم الاول وتكلم
الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا
تكلم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتق من حين ملكه فان هذا المعنى
لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني
لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان
الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص الهيكل الصورة والشكل لغة
للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة
تقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام لان الاعلام لا يدل على المعنى كحاتم ونحوه
ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد
ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت
في زيد اسد التكذيب متوجه الى الاسد
اسدا يرمي وان كان هذا امرا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان ال
القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء
البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى
فالاسما فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة
بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة

بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا كما هذا علي منهما لان شرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في الاسماء الاجناس
وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم فيه قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات
وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذه استعارة بالاتفاق
ولا يلزم فيها قلب الحقايق وهذا ايضا من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع في خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة
في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند
علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة
وهذه الاستعارة في خبر المبتداء ولكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم
المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتداء ومن قولهم ان الاستعارة في خبر المبتداء يستلزم
قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم
قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات
وههنا خبر المبتداء وهو ايضا اسم مشتق لان معناه [illegible] فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية
لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا وجب

ان تعلم

قوله كما هذا علي منهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما من الآخر

ان تعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء
البيان وترك المناقشة مع دلائلهم الواهية وذلك لان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد
اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر
بعد من ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتداء وتجري في اسماء
المشتقة اضعف من الاول ومن قولهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني
اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم
زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه
الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق
بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ايضا من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعضهم ان صيغة العموم للمجاز لانه
ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه
انما يستعمل لاجل الدعى الذي يأتي من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون
معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن
فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم
واراد به المعنى العام ولا مانع لانه لا انه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو واحد

نوع

العنكبوت والعنكبات بنسج العين والكاف [illegible]

وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام
الله تع كثير كقوله تع يريد ان ينقض الاية وقوله لما طغى الماء والله تع
متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يتناول غيره عنده ذكر الصاع واراد
ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه
الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه
اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تع او لامستم النساء لان الوطي
وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق
مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون
بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان
لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث
حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف
دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسائل تترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق مجاز فقوله في لا يضع متعلق

بقوله

بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس
المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز قوله في دار فلان لكون الدار
منسوبة الى فلان نسبة لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز
بقوله دار فلان لكون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة او دلالة
حتى لو كانت ملك فلان ولا فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجا ز
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا
او ليلا في امراته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تع ومن يولهم
يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم
نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم
في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتيج الى ضا بط
يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو ان
فاذا تعلق به بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير في يقتضي كونه اي كون الظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف

لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل
حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى
وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد
لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن
ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره لان
لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن
جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق
باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما على امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا
مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه
ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل قوله
ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده
وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب
شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز
بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب
اللازم

اللازم المتأخر فلانه اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل
المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز
هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا
وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان
لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينوه وان لم يكن موجبه كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع
للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينوه وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان
اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي
فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة
نفي ٣ تنقسم اقساما ستة فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة
ولا حاجة للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي
النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان
يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان
يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق
ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله

ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق
فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما
بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه فمسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة
الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى
لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي
ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان ينقص بعض الافراد كما ذكرنا في التخصيص او لا ح
او لم يمكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه غير مرفوع بل المراد ولو نوى عام
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول
بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فاي من توضأ بماء نجس
جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف
الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم
وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من
هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا اسف او
اوكرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل

لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان موجود ح

بالخصومة

بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة
فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي
لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم
او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج ح
عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص
قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى كما
ما ذكرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بحيث يوجب
في بعض الافراد حكما منافيا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون
كلاميا فيكون نقص بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني
بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون لفظية حتى
الى الامثلة المذكورة في الكلام الماتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور
عقيب ذلك القسم لكنه لم يذكر في كل مثال ان القرينة مانعة من ارادة

المخصص

الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة فيتعين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور
كما اذا ارادت امراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق حمل على الفور
فالقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي خطاب الله
واستفزز الاية قرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير
وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق
امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي قوله الايمان لا تثبت الحقيقة غير مرادة
عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر
حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او
خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ثم عطف على او المسئلة وهو انه
لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهما
المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما
الى اكل ما فيها **مسئلة** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته
وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو
النسب في الفصل الاول اي في الاكبر س[illegible] فظاهر وفي الثاني فلانها
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من

او اصغر سنا وهو

اشتهر

اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن
اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه
ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في
حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا متعذر اي
الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يمكن اي تكذيب
الشرع حد على اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة
والمراد ان المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ
هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او
التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال للاجنبية معروفة النسب هذه
بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ انما يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت
التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا
الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وهذا غير ممكن
او في حقه فقط وهذا اما ان يثبت في حق النسب وهذا متعذر لان الشرع
يكذبه او في حق التحريم وهذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف
لملك النكاح كما مر واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والوجه

حق نكاح

ف

وبين التحريم الاول والثاني فان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان
ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان
لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له فهو دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يقال
هذا مجاز بل انما يقال مجاز اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى
قوله اما ان يثبت في ضمن النسب وفي ضمن التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب
فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا
الترديد غير صحيح فان الدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا
لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت هو
التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر لما في الصورة المذكورة ولو رد على
هذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال
لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال لما في الصورة المذكورة
لكان احسن **مسئلة الداعي الى المجاز** اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال
المجاز فانك اذا اردت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا
فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل
في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الامر اما لفظي
واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ

الحقيقة

الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او
صلاحية الشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يجيء الكلام موزونا وان استعمل
لفظ المجاز يجيء موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد د
فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيس
ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان
الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه
اي اختصاص معناه ومن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم
ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير
لجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او با
الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة
السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى
المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق
اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يجيء دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة
يجيء دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي
الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب ب
للفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام
اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة

تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي معنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ
المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان
قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم
قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه
امرا محسوسا ويكون مشهورا بالمحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم م
وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى وعلم ان يكون معناه ان من
يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على
مقدار مخصوص فالاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه
بالسواد المخصوص فلفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد
وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده م
فيشبه به او يستعار له ليتبين السامع تمام المراد او غير ذلك بان ارفع ايضا
اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب
التوشيح وفي مقدمة فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته
في فصل التشبيه ان الوجه في التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون
فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه

كالاستعارة

كالاستعارة **فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف** ذكر علماء
البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير
الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة فكذا الاستعارة في الحروف فان
الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام فلا يستعار
اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب ثم من ان يجوز تعقيب العلة المعلول او تعقبه ثم يكون بواسطته اي بواسطة
استعارة التعليل التعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب كقولهم لدوا للموت وابنوا
للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام
التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول
عقيب العلة وههنا ذكر حروفا تشتد الحاجة اليها منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين
الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يكون جاء رجلان ولا يكون هذا
في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا و
المروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لا بالقرآن فان كونه
من الشعائر لا يقتضي اي الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تع لا يدل على ان
بداية الله تع موجب لبداية التكلم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهتمام

تسمى حروف
المعاني ح

وهذا بناء على ان اللام تدخل بمعنى
العاقبة وهي الغرض ولا شك انه معلول
للعلة الغائية فعلى ان الاولى اخلفه في الغرض
واخذها حقيقة على المعلوم ح

او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في
الحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمت نفسها ابدؤا وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي ح رح وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده
والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير
المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده لما
يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فكان المعلق به
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني
والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا
اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات
مع غير المدخول بها فقال ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث
كذا ههنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اي اذا قال ان دخلت
تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن
مولاهما ثم اعتقهما المولى ما صح نكاحهما وبطلا ان منفصلتين اي قال
اعتقت هذه وهذه او بحرف العطف فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة
في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع مسئلة هكذا زوج رجل امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي
آخر قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى فضولي الواحد طرفي النكاح

قد

ثم قال الآخر بعد زمان اعتقت ه
او قال اعتقت هذه وهذه بطل ه
نكاح الثانية ه

وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع
الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه
بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من
المسائل في سلك واحد وفي بعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا
كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد او بعقدين فلاجل هذا الوضع قيد بعقد واحد وان اردت
تفاصيل فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي امتين بعقدين ثم
اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي نكاح كل واحد منهما
فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له
ولا مال له سوى ذلك فان اتى منفصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذكر عتق
الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق
كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء ثم اذا قال بعد
السكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن
الرجوع من الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اتى متصلا
للقران بمنزلة قوله اعتقتهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان
كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الثانية محلا للتوقف

فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى الباقيين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى و اما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق اى هذا يوجب عتق كلهم ثم قطع وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح ح هذه وهذه فانه اخر لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يوجد فتوقف حتى لو افرد هنا يصح نكاح الاولى ولو لم يوجد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا كما صح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب الشركة في نحو هذه طالق ثلاثا و هذه طالق فتطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اى الشركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الآخر متحدا في المعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس

كتكرار

كتكرار في نحو ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابح رحمه بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق و طالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبتقديره اى بتقدير مثله و هو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لانه لابد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه لشبهة ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول الخطاب بالصلوة و الزكوة يعمنا والصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الشركة واجبة اى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقط في نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتوقف الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم الشركة في الجزاء لما مر ان الشركة بين المعطوف

انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة
محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران
في النظم والقائل بوجوب اداء الزكوة على
الصبي مقبول م

41

والمعطوف عليه انما ثبت اذا افتقرت الثانية فيها وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ليس كذلك لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع واجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان ما يضيرها في كونهما جملتين اسميتين يرجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتباره في قوة المفرد فيحمل على الشركة لتكون الواو على اصلها بقدر الامكان الا اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله ضربتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضربتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضربتك فقط بخلاف يرجع الى قوله تعلق بالشرط وهذا اصلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر يجب كونه معطوفا على الجزاء و ما ذكرنا في قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على عدم الشركة في الجزاء جعلت قوله ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا واولئك معطوف على الجزاء

بهما

بهما الاية واولئك جملة اخبارية وليس الاية مخاطبين بها فقد تبين الشركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا وتبين عدم الشركة قائم في اولئك فعطف الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول بعين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال اقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول نحو ذلك في قوله تع وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملكت لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يجزم فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يجزم الا الفعل المضارع ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رح وفي الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده ا

لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الفعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وان تجعل [illegible] اذا كانت [illegible] اما اذا كانت مقدرة فلا لانا نقول ان تاتني اكرمتك [illegible] يجب ولا نقول اتني اكرمتك بل يجب ان يقال [illegible] فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل [illegible] فكذا [illegible] الجملة الاسمية نقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقل ائتني فانت مكرم [illegible] الجملة بعيدة من المستقبل وقد لو الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ولا [illegible] مع الزمان فكما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية [illegible] لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل

يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن تقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اى عند ابى ح رح في غير المدخو
بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ما في هناك قطعا وان قدم الشرط
فيه اى على ان البحث الى قوله في تقديم الجزاء تقع الاول اى في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو
الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول وينزل الـ
الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق
وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعليق الاول انه ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اى ان قدم الجزاء فعند ابى ح
نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لتوقفه بالشرط فان قدم اى الشرط تعلق الاول وينزل
الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو ح رح التراخي في حال التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما
كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في
حال التعليق اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله و
واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رح له على الف
بل الفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول فيقع انت طالق واحدة بل
ثنتين

ثنتين تطلق ثنتين فلان الاضراب يحتمل التدارك فيه اذ في العرف نفي انفراده واشارة
الى التدارك بل التدارك في الاعداد يكون بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا كقوله سني
ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان
المراد بالتدارك مع التدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب ليقع
بخلاف الاخبار والانشاء اى ما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب فقلنا تقع
الواحدة اذا قال ذلك اى في انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه
اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء
فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بعدها بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه [illegible] يقع الثلث
عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط
وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال
كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اى الابطال المذكور ويملك الثاني اى
الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اى تعليق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر
فاجتمع [illegible] تعليقان احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني
ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كانه قال لا
بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع
تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود

الشرط يوجب الوقوع على الترتيب ولما لم يوجد المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني
والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد فان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك
فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا فانه تدارك
عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون
التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة و
هي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر
لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر
لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون
اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير
لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال
الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام يتوقف على الاخر
فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي
له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهبني بعد
القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل كانه تكلم
بالنفي والاستدراك معا فيتوقف فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت

ملك

ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت
بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون جناية
عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده
بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا
اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صح يحمل على التدارك
والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا
لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف درهم قرض فقال المقر له لا
لكنه غصب اتسق الكلام فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون
الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه بكونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفيا للسبب بخلاف
ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
يفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين
ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة
لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول
فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفيا لذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه
غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة
لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام
وانما يلزم الشك في المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة

فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويعين هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء فيشترط صلاحية المحل
ح اي حين ابتداء ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيوجب
بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر
او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء
شرعا يوجب التخيير اي يجوز له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويعين هذا الايجاب ع
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويجوز اخبارا بالمجهول فعليه ان
يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان
البيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين
فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصح ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في
الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان ولهذا
قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا اي
تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع
قطع الطريق في قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة
من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل
والقتل واخذ المال جزاؤه القتل ح
الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي

الحبس

الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المنوال واخذ وقتل فعند ابي
ح رح ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد
والتعدد ولهذا قال في هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل لان وضعه اي وضع او لاحد الشيئين ح
لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو يوسف رضي الله
عنه يحمل على الواحد المعين اي زيد اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا
حر او هذا وهذا عتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن
وهذا او
ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على
قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه يمكن تقديره احدهما حر
لان وهذا حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى
وهذا احد على ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر ح
ان يقدر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
لم يغير معنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت
التخيير بين الاول والثاني لا يتوقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم
قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا الوجهان تفرد بهما خاطري واذا
استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل
هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على

ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال
على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان
لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما
تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان
كان للاجتماع الاخر تاثير في المنع انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما
اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول
احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل
ان كلا منهما حرام في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا
كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع
فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا
فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو
ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون
للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه
احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم
ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان
المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث

وان

وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء
للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتداة فان ذكر الخبر
ونعمه
نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط ههنا محذوف فهو او فالخبر ذلك والا
اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت كي حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان
قال عبدي حر ان لم اضرب حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية ته
في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده
لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح
سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان
فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى
من غير تراخ بر وليس هذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه
اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق واستعمالها فتدخل على
الوسائل اي الاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد
يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال
لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني
وفي الا ان اذن لك اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لك لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا الا ان

استثنى الاذن من الخروج لان أنْ مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من
جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن
الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن
فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع
اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان أنْ مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه
على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث ~~فلا يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث~~
بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا تتناول كل المحل
تقديره الصقوها برؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين
الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب
استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسح
الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد
فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله
على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط
نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء
اجماعا مجازا لان اللزوم مناسب للالصاق هذا بيان علاقة المجاز

وانما

وانما يراد به الجزاء لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها
لا تقبل الخطر حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف والشراء
وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اى عند ابي ح رح كلمة على في
الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي فلو طلقني
ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء
عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
اما من فقد مر بيانها اى في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء
الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى احتمل الانتهاء الى الغاية والا
امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر اى اجل الثمن لان
لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى
شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كانه قال بعت واجلت الثمن الى شهر وان
لم يمكن يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر ان تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
ولا نية له التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رح انه يقع في الحال
فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان
من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا يدخل تحت المغيا وان
لم يكن اى وان لم يكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فلا في الحكم
تحته نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل والغاية وهي الليل
فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فعلى هذا كذلك جواب الشرط اى لا يدخل الغاية تحت المغيا

وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول الى الرفع فذكرها لاسقاط
ما وراءها اي ذكر الغاية حينئذ للاسقاط وراد الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا
وللنحويين في الى اربعة مذاهب الاول الدخول اي دخول الغاية تحت حكم المغيا الا
مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم المغيا بحسب بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب
الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم
الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الكتاب وهو ان صدر الكلام لما تناول
الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره
النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان
قول النحويين اي ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا
ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل
بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب
الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا
بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض اصحابنا قالوا هي غاية للكلام
فلا تدخل تحته اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين
بنوا هذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن
الغاية هنا ليست للمد بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت
الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية.

نفس

فوع

ل

ط

والمنقح وهو ان صدر الكلام لما تناولها لان الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والامر اعم

نفس المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فتعلق الى المرافق يفهم منه سقوط البعض
ومعلوم ان البعض هو الذي سقط بعضه غسل هو البعض الذي يلي الابط فتعلق
الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له علي من
درهم الى عشرة يدخل الاول اي الدرهم الاول لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء لا الآخر
عند ابي ح رح فيجب تسعة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وعندهما تدخل الغا
الغايتان فيجب عشرة ويدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل
الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي ح رحمه الله لان قوله على انه بالخيار
يتناول ما فوقه فتعلق الى الغد لاسقاط ما بعده وكذا في الآجال والايمان في رواية
الحسن عنه اي عن ابي ح رح ما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان
اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان
قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فتعلق الى رمضان لاسقاط ما وراءه
في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي
الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا اذا قال انت طالق غدا يقع في اول النهار بلا نية
واقعا في جميع الغد وفي في الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق
في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصح الظرف كانت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع ما
طالق في مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله
تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات

في الظرف

والممتنع فيقع في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى
اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة **وقبل** للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكورة اولا فلم يبق
محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا
الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس
يقع في الحال **وبعد** على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لما بينا في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قبل واحدة **وعند** للحضرة فمعنى لفلان
عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم **كلمات الشرط ان** للشرط فقط
فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط
وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة **واذا** عند الكوفيين
يجيء للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب وهو واذا تصبك خصاصة
فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف
وهو دخوله في امر كائن او منتظر لا محالة **ومتى** للظرف خاصة فيقع بالسكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اي
ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت
طالق حتى يقع بمجرد السكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس

الحيس

اسم رجل

فيقعان معا

اي اذا حضر تدعى بي جندب

صح

في انه لا يسقط عنه معنى الظرفية

اي

اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس
بخلاف قوله طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله
حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى
بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي حكمها اذا
لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو ح
الى الفرق والفرق انه لما جاء كلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في
الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا
بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال
وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لانه كان الطلاق تعلق في الحال
بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك
انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك **وكيف** سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال
عن الحال وجب ان محذوف قبلها اي كلمة او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي وان
لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف وحيث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه
لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف
في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل
صارت مجازا وعبارة عن انت طالق او باية كيفية شئت فعلى هذا المراد باستقامة
السؤال ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية

انت حرة

بعد الكلام ونظيره في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او
بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك
والا فرجعية وهذا لانه فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان
نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل
ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما
ما لا يقبل الاشارة فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم
فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر كونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون
الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ لا
الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها
يتعلق الآخر **فصل في الصريح والكناية** لا يحتاج الى النية والكناية
تحتاج اليها والاستتار ههنا لا ينتفي بعدم ما يذكر بالشرح ولا حاجة بالتوضيح نحو
لست ان نوى قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح
او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام
ولو صلح كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بالمستتر المراد والمراد

اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات م

الصريح

المستتر

المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات والكناية هي المستتر المراد
منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ عندكم فيجب ان يقع بها الرجعي كما في
انت طالق فاجاب بحثا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق
المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على
تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان تبين [illegible] هو البينونة و
لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ [illegible] بطريق المجاز
فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيذكر البائن ويقصد معناه ثم ينتقل منه بنية الى
الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق المتصل بهذا الوصف
فيذكر البائن ويراد معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو مستثنى من قوله فيطلق
على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان
بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب يرد عليه ان
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا
استبرئي رحمك يعني هذا الدليل الذي ذكر في اعتدي يحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه
يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة الرجعي ولا بائن لعدم دلالته على البينونة
التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا

اي الدليل

بالنسبة اليه ثم اذا ازداد الوضوح بان سيق الكلام له سمي نصا ثم ان ازداد حتى سد باب
التاويل والتخصيص سمي مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب النسخ ايضا سمي محكما كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين
البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى و
ثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه
اذا ورد الا لشيء مقيد فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ولا يكون ان ذلك الشيء واجبا
ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير
الاول للمفسر والنظير الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر
لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل للنسخ والثاني
مذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله ان الله بكل شيء عليم
في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ
ليس في الاية ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او ام
من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما
ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا اورد مثالين في الحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب
التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل موجب للحكم الا انه يظهر
التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي

لنفسه

لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كآية
السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء
لمزية يثبت فيه الحكم او لنقصان لا حق والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهر وا
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 فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب في غسله
الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس
لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف في المبالغة لا قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة ع
عطف على قوله لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان
القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاؤها صفاء
الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا
مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة
احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة
والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب
والمشكل التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في
الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على
عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو وعلى اعتقاد الحقيقة عندنا على

الحقيقة [illegible]

قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم
فبعض العلماء قرؤوا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤوا بلا وقف
فعلى الاول الراسخون غير عالمين المتشابهات وهو مذهب علمائنا وهو الانسب
بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع
العجز عن دركه حظ الراسخين والانسب بهذا المقام ان يجئ قوله تعالى ربنا لا تزغ
قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ الذي ذكره الداعي الى اتباع المتشابه الذي
يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون خبر مبتدأ آمنا
محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي من لم يضرب جهلا بالامعان في السير
في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف قف
اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين
بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فتحصل ان
الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح
عنان ذهنه عن التأمل والطلب كان رياضة البليد بالعدو ورياضة
الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى
اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم انما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو التسليم
ذلك الى الله تعالى وتفويضه اليه ويتقي نفسه في مدرجة العجز والهوان وتلاشي
علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحار الفهم ولا رسم وهذا منتهى اقدام العالمين
وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك **مسئلة** قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين

لانه

وهذا العلم من قطع آمنا به كل من عند ربنا
[illegible]

لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
اي بقي منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم اوردوا في مثاله
واسروا النجوى الذين ظلموا كيلا يجوز من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير و
الناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو
والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي عدم [illegible] وعدم
الاشتراك الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما
على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي
كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع التركيبات ومن ادعى ان شيئا
من التركيبات لا يفيد القطع بدليله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو
الا محض السفسطة والعناد والعقلاء يستعملون الكلام على خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة
التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في
معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع
الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه
علم اليقين والثاني علم الطمأنينة **التقسيم الرابع** في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه الذي اخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق له ولازمه المحتاج اليه اقتضاء او على الحكم في شيء

تقديره والذين ظلموا اسروا
النجوى

اي رجوع المتأخر ثابت بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزءه و
المثال الثاني عبارة في الموضوع له واشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد
وايضا الى جزءه وهو انه ينسب اليه الاولاد الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت المرأة
لزوجها نكحت علي امرأة فطلقها فقال ايضا كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن
قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميعا جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع
له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشا رة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه
المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة
ونحوها وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا مسوق للازم المتأخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما
قيد باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء و
انما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم غير المتأخر كدلالة المعلول على العلة فان الاولى قطعية دون
الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يجعل معلولا مساويا ولان النص
المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي
اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
ان هذه الاحكام حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص
فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم

يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم
الله لما قسموا الدلالة على هذه الاربعة وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم
فالقول الذي يفهم من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص
دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه
المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا
ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له
ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين مسوق لايجاب سهم
الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب و
المعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم المعنى الموضوع له وقد جعلوا عبارة فيه
فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكو ن
ما خلفوا في دار الحرب جزء كونهم بحيث لا يملكون شيئا الموضوع له فلما سموا دلالته لايملكون اجزاءه
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى
وعلى المولود له مسوق لايجاب نفقة الزوجة على الزوج الذي ولدت لاجله وهو رزقهن ه
المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد لانه لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارج للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم

فخارج

كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما
اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه
الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شيء منها فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم
كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة
من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى من كل من هو
عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من
يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في
هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصبر فيه
فعليه بمطالعة المتقدمين والمتاخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين سيق
لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
كقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن
لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في
هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تع

التمليك

اوجب

المطلقة

اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد بهن الوالدة لرضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد بهن غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا
بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وفيها وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون
بقدر الارث لان العلة هي الارث لان المشتق يوجب علية ماخذه وكقوله
اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق
به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير
طاعما لا جعله مالكا وألحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي
كثيرة فاقيم التمليك مقامه ولذلك الكسوة اي لا يجوز الاصل في الكسوة الاباحة
لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا ب
الاعارة اذ هي تبرع على المنفعة مع ان الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على
ملك المبيح بها تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم
بها المقصود فان المبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة
الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت
عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا
للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في
الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فالحرى

نفقة ولده

[illegible] الى ان الكسوة [illegible] الاباحة في الطعام م

الاكل والشرب بدلالة النص وان لم
في الوقاع لان المعنى الذي يفهم

ان يثبت الزاجر فيهما كوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا
فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا
موجود في اللواطة بزيادة لانها في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة تم
فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق
منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا ~~هالك حكما~~ فوقها في سفح الماء و
الشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفي افساد الفراش
اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع
الماء فقاصر اي ناقص لانه تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه يحل بالنوع والشهوة
فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح
اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني
اي المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد
كشتن بچوب
كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف
يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بالقتل
بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا لا من الضرب في تفهيم الجرح الكامل عن انتهاك كي
حرمة النفس فيتعلق بالجرح والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهيك اي
قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاجلال وفي تاج المصادر حرمت كسي كشتن الضرب بما خبران م
لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه
يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيتم الكل وكوجوب
الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء
العمد

والمعقود

والمعقودة اوجب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
وهو قوله تع ومن قتل مومنا فتحرير رقبة مومنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة له
نص ورد في المعقودة وهو قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الاية لانه لما اوجب في القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه و
لما اوجب في المعقودة اذا كذب فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة في
الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم
وفيها معنى العقوبة فانها اجزاء تزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها د
دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي نحو
الصغاير لا الكبائر وقال تع ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب
فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس
بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب
القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء
بسبب المحل فان المستامن كان حربيا قطعة فلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما
ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما
في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت

في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما القتل فمن حيث انه
والكفارة جزاء الفعل وفي لفظ الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت
القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يقتضي شبهة الخطاء في قتل المستأمن اما
هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتيل المستأمن من حيث الفعل محض فاعتبرت
الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى
لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان
شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص فلم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما يثبت الكفارة
ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء
الفعل لان قوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل
على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر
كالحدود والكفارات انما هي اجزية للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد
يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في المنصوص مدرك رأيا لا لغة القياس
بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذلك بالقياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان
في بعضها المذكورة في هذا المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فليكشف

بالتأمل

بان ثمرتها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة
ولا يثبت كالملفوظ حتى لا تثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من
الاركان والشرط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت
فقال ابو يوسف رح هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير
شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن
القبول وهو ركن قلنا سقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمل اي القبول باللسان
مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان
المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر
بقدرها وما لم يعم لا يقبل التخصيص نحو قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا
لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لا انها دلالة تضمنية فانه ثابت لغة على قسمين حقيقي
منطوق كما في المصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيصح كنحو لا آكل اكلا
ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الافراد بخلاف نحو لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي
وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن عامة ينبغي ان لا يحنث بكل
اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد
منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد
من افراد الاكل اصلا لدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ

يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا يساكن فلانا و
نوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء، قلنا انما تصح نيته لان المساكنة
نوعان قاصر وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة ملـ
هي التي تكون في بيت واحد فنية البيت الواحد لا من باب عموم المقتضى بل
من باب نية احد محتمل اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمام في
هذا الفصل وقد غير ههنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا افنو الكاتب
ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك و نوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي
نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فيثبت المصدر في
المقتضى بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كذا اسمه الاصاص على ما يأتي فان قيل
ثبوت البينونة في انت طالق باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلث
قلنا لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بونكه
فيه الا بالعدد و مما يتصل بالمحذوف وهو ما يعتبر اثباته المنطوق بخلاف المقتضى وهو
واسئل القرية اي اهلها فان ثبت الاهل بتغيير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم و
التخصيص فيصح ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث
في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق
لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك

ام

امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء
كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه و
ههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون منطوقا فيكون
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية فهي اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ خاصة
والالفاظ المخصوصة بالطلاق فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار عن
كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح
هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا
كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان
نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح
منه المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة
الرجل اقتضاء والذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في
ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي
هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول مثل انت طالق وطلقتك الثاني مخصوص بانت طالق واذا قال

انت طالق طلاق او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة للمرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا للفعل المحذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وفي انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وفي سائر الاسماء الاجناس اي اذا كان ملفوظا لكنه اسم جنس وهو اسم فرد ولا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد فيثبت الواحد الحقيقي ويحتمل ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وفيه ما قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من الكلام انت امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء ولا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من الكلام بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان

بل يجوز ذلك

البينونة

البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشترك بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يندفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاق بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن لان الطلاق لا يمكن رفعه ايضا اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى فلا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف بعيد فيما ذكرنا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في صدد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيعني اللفظ الملفوظ والدال على اللفظ المحذوف فهم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى فصل

مورد به

اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به
ان لا تظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص
الذي ورد في المنطوق او بالقياس عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يجب انتفاء الحرمة لانه انما وصف
الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون
الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يخرج اي المنطوق لسؤال او
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال
او بناء على وقوع حادثة ان في الابل السائمة زكوة مخصوصا بالسوم فهذا لا يدل
على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بجر عطف على قوله لسؤال بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في
الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم
الحكم عند عدم السوم فهذه شرائط مفهوم المخالفة ثم شرع في فروعه فقال
منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسم سواء كان
اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض
لان الانصار رضهم فهموا من قوله عم الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب

الغسل

الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول وزيد موجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم
الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم منه ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على
جواز التعليل اي لان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء
باسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة
الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك
اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة
عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر **ومنه** اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي
رحمه الله ونقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف
اي وهو الاجماع تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذكر الوصف والمراد
نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص
الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير الاماء
المؤمنات للمرء فان قوله الاسد الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا

ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلا فعلم
ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو
لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما
عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا
من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة
الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة
زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما
ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرايطه ان التخصيص انما يدل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه فقولوا ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات كالجسم
الطويل العريض العميق متحيز في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص فان شيا من هذه الاشيا لا يوجد ومع
ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة وانما وصف توضيحا للجسم وتنبيها على ان علة التحيز هذا الوصف
وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشي للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه

مع

مع ان الامور الاربعة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله كالجسم اي موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر كالجسم الخ وكالمدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه
الصورة شيا اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو
وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منفية الا نفي الحكم عما عداه
فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شي من موجبات
التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان
المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوايده اشيا كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية
الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال
لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما
يوجد في كتاب الله تعالى وكلام رسول الله عم لحكمة واحدة من الفوايد تعجز عن دركها افهام
العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا
لان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت
بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم
اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما
شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم
الوصف وهو ثمرة الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف كقوله عم ليس في العلوفة زكوة لانه فانه لا يلزم ان الابل

اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بها على
الاصل وعنده يثبت فيما عدا الوصف بحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية
وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة
القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات فهذا الايجاب يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه
يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين
تتوهم فيهما انا قائلين بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهي
مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم عليه انه ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس بتخصيصه هذا دليل على قوله
لا يلزم والمعنى ان كونه نفي للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه
بل لان السكوت منه في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة
لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى
نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا انه نفي نسبهما وانما
قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع
لانه لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين
اما هنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين
فلا يكون الاخيران ولد ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى
الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل شهادة

عندهما

ية

٤٣

عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي
على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان ان هذا دليل على عدمه ولا يلزم
لما ذكرنا لا حاجة اليه حال شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن
فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو يوسف رح هذا اي السكوت
عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكرها غير واجب وايضا
هنا اي ذكرها ان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين
عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفى علمهم بالوارث في ارض كذا ونفي وجوده لا
لو كانوا فيها موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا وقوف لهم
باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا
عن المجازفة **ومنه** التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند ش رح فيكون حكما
شرعيا فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق
بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا حتى
ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا لان
الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
وهو المراد ههنا
للمعلق به بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء
الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند
انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي

فيرد وما ذكرنا من ثمرة الخلاف بعينه لو قال
ان كانت الابل علوفة فلا تؤدى زكوتها لا يجب
بذلك الزكوة في سائمة خلافا له وايضا لو علق العدم
عند عدم الشرط لا يكون تعديه بالقياس لانه ليس بحكم شرعي
وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط

[illegible]

61

بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم
الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه
على انتفاء المشروط لان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز
عندنا قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت
القدرة على نكاح الحرة ثابتة تثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم الآية
عنده
مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لم يدل على نفي الجواز لا يصلح
مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا اي الخلاف مبني على
ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
فالتعليق عنده اي الحكم بتقدير معين والعدم اي عدم الحكم على غيره فيكون اي التعليق
تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط
منزلة في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت من انت طالق لانه ليس بكلام بل
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم
فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط كان دخلت الدار فانت

طالق

طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط بناء على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير
معين والعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير
التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود
السبب لا لانعقاد والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق او العتاق
ح
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي رح يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل
الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء
على السبب انما يتاخر وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه
بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت
كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية
فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت هذا الوجوب بناء على السبب وصحة
صح الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما فيه فلا ينفك احدهما عن الآخر
ففي فصل الامر بان ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم

وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو ان تعليق الشروط يمنع الشرط
فلا يجوز موجبا للوقوع لما ذكرنا ان تجز اي بمنزلة انت طالق فلا ينعقد سببا
للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون السبب للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق
عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فلا يجوز اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب في
فرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود
هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط والاجل و
شرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فقط فانه داخل على الثمن اعلى
البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس
فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان
الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرعي مع المنافي
فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله
على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان
الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم
عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف
البيع

الباب الثاني في افادة

البيع **الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي** اي افادة
اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل
الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر
صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبارات الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولاد هن
آكد اي من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبارات الشرع يراد به الامر مجازا و
انما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور
عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر
قول القائل لغيره استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول
اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه مما يدل على انه اي الامر للايجاب
يدل على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب فهو على الاصل
وهو ان الامر حقيقة في الفعل لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
وهو ان فعله عم للايجاب لقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في
الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي
نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر
الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب
فيه اذ الفعل بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة لكن الدليل دال
على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل

اي الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل
اي الدلائل التي م

63

غير قطعا قو تع فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل
وسيأتي واما قطعا فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تع لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل
على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ولكن في صدد
المنع فصح ما قلنا ان الدليل الدال على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب
والطلب كما في المقصود والترادف خلاف الاصل والايجاب فعله عليه السلام مستفيد من
قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه عليه السلام فعل وموجبه التو
قف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فيها لمعان مختلفة وهي ستة عشر ا الايجاب
كقوله تع اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تع فكاتبوهم ج التاديب كقوله عم
كل مما يليك د الارشاد كقوله تع واستشهدوا ه الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو اعملوا
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 يب التسوية نحو فاصبروا او لا تصبروا يج الدعاء اللهم اغفر لي
يد التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي يه الاحتقار القوا ما انتم ملقون يو
التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان و
هي التحريم كقوله تع لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا
[illegible] وا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب

قف

اللفظ حم

[illegible]

الطويل ب

كراسي

كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لا يستقيم دعوى
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق في
طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد
به حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطا
انما هي حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة
لها وايضا لم يدع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل
وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح
جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يلزم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب في مخالفة الامر اذ لولا ذلك لما خوفهم لقبح التهديد فيكون
ما امر به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
ان يكون لهم الخيرة قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه
او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضاهن سبع
سموات لان عطف الرسول على الله تع يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من
الامر القول لا الفعل لانه ان اريد به الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه

ئية

التحذير

~~قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا~~
~~قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة~~

ولا يراد القضاء الذي في جنب
القدر لعين ذلك

والاول لا يليق لان الله تع اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل لم يقضى
عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء و ايضا يكون المعنى اذا
حكم بفعل لا يكون الخيرة و الحكم بفعل مطلق لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يحكم
الحكم باباحة فعل او ندبه. وان اوجب فيك تمهيد منه فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا
لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالزم على تركه بموجب الوجوب انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد
التمثيل لا حقيقة القول و ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان
اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من
هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة لاي
وتمثيل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان
الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي
اراد الله تع انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تع لان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تع لان كل امر فان
معناه كن فاعلا لهذا الفعل فمعنى صل اي كن فاعلا للصلوة و زك اي كن فاعلا
للزكوة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا
اي كون الوجود مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت و يثبت الوجوب
لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تع افعصيت امري وقوله واذا

قبل

قيل لهم اركعوا لا يركعون وللوقف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا
اللفظ **مسئلة** وكذا بعد الحظر لما قدمنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل
الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا ثبت ذلك بالقرينة
اي الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما
امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه تنقلب المنفعة مضرة
بان يجب عليهم **مسئلة** واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة
عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة
مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد
به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له
قد ذكر فخر الاسلام رح في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز
فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا او تاويله ان المجاز في
اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع
له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله
في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع
له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام
لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان
الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم الكلام في صرف
في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم

الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بيّنا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة
مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك لكن معنى قولنا ان
الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط
لانه يدل على كل اجزائه لان الامر لا دلالة على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز
الترك ثانيا على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت
جواز الترك ثانيا على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قطعي لان الامر دل على جواز الفعل
الذي هو جزؤهما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث وقع في الخاطر هذا
اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب
بالنسخ فهل يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا لان هو
دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف
الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما
اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة
على مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان
المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة

ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة
الترك ه

الكل

الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا كما اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان
الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا
اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما
ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فلم يبق
القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض يوجب
العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد
العموم ولسؤال السائل في الحج أَعامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس في الحج
العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات
وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيحمل على
احتمال العموم وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس
قلنا لزم التجدد بالسبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان لفظ الصيغة
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع
وذا المحتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي
نفسك يجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي رحمه الله و
عندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد
الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض
لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا لهذه المسئلة بابا لثمرة الاختلاف

ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
كما ورد في هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي
ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء
على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم
وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على الثلث لا عندنا وقوله
تع فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يرد الكتاب

فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت
بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل و
يطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة
عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا
يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ولكن من
عنده يصرفه الى ما عليه فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم
ان كان عامدا القضاء في قوله تع فعدة وقوله عم من نام عن صلوة الحديث قال الله تع فمن كان ن
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها صلوة ه
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون
اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو منصوص
ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا في النفل لاعلام ان ما
وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقطا
لا للايجاب ابتداء جواب سؤال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو

فعدة

من ايام اخر صح

فعدة فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي يجب الاداء فقال في جوابه و
ما ذكرنا من النص في واجب لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات لان القياس مظهر قياسا ٥
لا مثبت فان قيل على هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء
الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء اي
يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء
هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه
اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي
فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجب الصوم
مقصودا اي صوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام رحمه الله وكان
هذا احوط الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط وفيه يسقط ما ثبت بشرف
الوقت فمنها زيادة كمال صار ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت
احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان
الاداء وجب به فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على هذه الاحوطية ما
قال لان ما ثبت شرف الوقت الى آخره فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واجب

نقصان فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة ده
لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك
الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية
ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا
سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو
عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا
سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من
وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب
فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام
فخر الاسلام وقد فسر بعض شراح الوجهان بغير ما فسر لكن لا يخفى على ذوي الكياسة
انما رتبين المعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت
لا ما توهموا والله اعلم بالصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدى على الوصف الذي
شرع عليها جماعة او قاصر ان لم يكن كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه
بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام
الامام قبله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم
سبقه حدث ثم اقام اما بدخول مصره لتوضأ او بنية الاقامة في غير مصره

وقد

وقد بقي عليه اقامة بقية ركعتين باعتبار انه وقت والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة
ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في
الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم
يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا ولو كان
هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في
الوقت مسبوقا اي اقتدى بعدما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى
المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق
وهو مؤد بهذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا
القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداؤه مع الامام اما اللاحق فانه
التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في القدر الذي سبقه الحدث ولم يؤد
مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى
الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف نف
لتنقض صلوته بالتكلم
يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا و
لهذا لا يقرأ اي اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام
لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد
للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه مؤد فيما سبق فيقرأ
ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل
غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل فكل له فيه لا يقضي
الا بالنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانه على
بالنص
فائتا

وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخيفة ح

صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية خفية ح
فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقتضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل
بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا الصفة
الجودة اي لا يقتضي لان ابطال الاصل لها اذا ادى الزيوف في الزكوة فان
قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على اصلكم
وما لا يعقل فمثل قربة لا يقتضي الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اداء
عن الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يدرى بالقياس
لكونه غير مدرك بالعقل
ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه
الايام فلا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لتلك
الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فلما احتمل في الصوم
اي النص
التعليل بالعجز قلنا بالوجوب احتياطا فيجوز اتيانا بالمندوب او الواجب
ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن
واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجوا
العبادة
القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه
نقل الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل
المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل انه التصدق بالعين في الوقت يجوز في موضع النص وعملنا به بعد
الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى الاصل وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام

الثاني

الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك
واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فيه وان فات
غير تكبير
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن الركوع يشبه
بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه
ف كالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد العقد
اذ السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يجوز تسليم بدل
الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعل عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما
حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان
كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح و
عندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب
الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا
امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يتزوج ابو المراة عبد الرجل فزوجها ذلك
الرجل على ان مهرها ابوها فاستحق حتى وجب قيمته للمراة على الزوج ولم يقض
بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها
اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى
ان رسول الله صلعم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم

69

فقال عم الا جعلتم لنا من اللحم نصيب فقالت هو لحم تصدق عليها يا رسول الله فقال
عليه السلام هي لها صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع
ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما تتعلق بذلك الشيء
من حيث انه مملوك لا من حيث الذات فقط لو كان حكم الشرع تتعلق به من حيث الذات
لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا
المجموع ولا عتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل
تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ثم اذا اطعم
المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور
بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله
ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعا دة
المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله
والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل فمن قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم
القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه
انما تقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب
القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ

ومنه الاداء القاصر حاصه

القتل

القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في المحل فصار
كما قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر
القطع فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في اجزاء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص وانما يدخل في اجزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان
الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية
جزاء المحل والقتل قد محا اثر القطع كما تم قال الله تع وما اكل السبع الا ما ذكيتم
فجعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب
اي القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا
عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال
المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده
ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله
اي القصاص منة على القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه
بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق
الله تع والان نذكرها في حقوق العباد ليفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع
بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء و
لا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اي ان لم يكن المنافع

جواب عن قوله كما اذا قتله بضربات شرح

متقومة حكما فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هي في العقد متقومة اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في
عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا ابتغاء بالمال المتقوم
قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون
منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لما
كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا
دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان
منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال
الدخول في العقد فعلم انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد
وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة
العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضاء هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
بل يصير في العقد متقوما بالرضاء بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا
احراز فلا يقاس عليه فيشتمل منعين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب
على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس الاول وقوله والفارق ايضا وهو الرضاء بالمنفعة ح
دليل على بطلان القياس الثاني فانه لم يتراض على ايجاب المال مقابلا بغير المال
بالمنفعة خ

والجز

ولا يخفى ان هذا بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا نوع
آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا الدية
لولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا على ولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا بغير عينه فانها قضاء
حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء
الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو
العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة
وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء وهذا شبيه الاداء **فصل** لابد
للمؤمن من تحصيل هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام مسائل خ
الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين
وحقيقة الحق فيها اعني الحاكم بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله
التي لا تطلع عليها الا خواص عباده وها انا معترف بذلك لكن اوردت مع
العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء
قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال او كونه صفة نقصان والثالث

الثواب

كون الشيء متعلق المدح عاجلا والعقوب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا و
العقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان اصلا بالعقل بل بالشرع ع
فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة
يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب.
بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس
باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن و
القبح ~~لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده~~ فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكون عند
الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به
سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة ﻫ
وعند المعتزلة ما يحمد على فعله شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله
هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل
المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول مختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح
ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فلا تغيير في القبيح حينئذ ن
لانا نقول ان الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن مباح وواسطة بين الحسن والقبيح
وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر و
النهي كما ذكرت ان هذا الحكم مبني على اصلين او ردت على مذهبه دليلين لاثبات الحكمين

عنده م

اما

اي ان كان الحسن والقبح لذات الفعل وصفته

اما الاول فعلم لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا لزم قيام العرض
بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض ص
اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة وبطيئة على ان
قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لان هذا
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لابد
من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبيح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يتقوم الحسن به وان عني معنى الفعل

[illegible] الفعل بالحسن

آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فلان فاعل القبيح ان لم يتمكن
من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا و
ان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما والا لا يترجح المرجوح ولا يكون

وهو عدم وجود الفعل

المرجح باختياره والا لتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان ن

[illegible]

بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان
لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك

من تركه م

فيا

لا يكون باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف

اي لا يكون اتفاقيا

على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يلزم
رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده
وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب
الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره

72

اذ الايقاع ليس موجودا [illegible] ايقاع [illegible]

اخرى بدون رجحان من غير مرجح ولانه لما لم يجب ح امكن عدمه لكن عدمه يوجب

وسيأتي بيانه اي المقدمة الثانية بقوله فان قيل الخ

رجحان مرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب

عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك

اي ان تعلق ذلك باختياره [illegible]

الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه

اضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل

والاضطراري م

يقينيا والبعض الذي لا يعتقد وله يقينيا لم يوردوا على مقدماته شيئا يمكن ان

يقال انه شيء قد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح في خاطري

وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع

المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام

الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء

ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى [illegible]

المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى

في ذات الموقع

الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج

اي ايقاع في الموقع

اذ لو كان له وقوع تم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى

اي العلة

فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال لانه يلزم

وهي الايقاعات المرتبة [illegible]

انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي

ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع [illegible] ايقاعه [illegible] ايضا [illegible] بالايقاع [illegible] والانتهاء الى ايقاع قديم [illegible] التسلسل [illegible]

ي

الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري

وهذا الدليل الزامي

فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد له

وان لم يتوقف

يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما

يتوقف عليه وجوده يمتنع والا يكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه

وجوده م ان دام لم يمتنع

محال

۷۴

اي من امكان وجوده

محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه فالمفروض

عطف على قوله ان لم يوجد

وص

خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم

ان وان لم يجب

ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة

تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه محال بل الرجحان بلا

مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت

لان موجده لو وجود [illegible]

قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه

محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد

بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض

وهو وجود الممكن من غير ان يوجده شيء

جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلم استحالته فثبت انه لا بد

[illegible]

لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه

القضية متفق عليها عند اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها

على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى

علم الموجب موجبا بالذات

اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم انهم زعموا ان كل موجود ممكن فهو

ف

وهو وجوب صدوره عن العلة [illegible]

بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني محال لانه يلزم منه

وهو وجوب وجوده ما دام الوجود

وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لان مع العلة

اراد المعية الزمانية [illegible] يتاخر عن العلة [illegible]

الناقصة لا يجب ومع التامة لا يمكن الوجوب متاخرا ورد ان الوجوب معلولها

فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر والعقل

تنبيه [illegible] والغلط في سبق الوجوب على الوجود [illegible] معلولا لعلة واحدة [illegible] التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر [illegible] وجود النار واضاءة العالم [illegible] الشمس [illegible]

ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه واما مقارنا مع انه في الحقيقة واحد

لانهما يوجدان معا

73

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن
يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج
ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين
يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا
في وقت معين كان حدوثه في وقت معين رجحانا من غير مرجح فيكون بعضها حادثة
ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة
فتكون هي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومة
محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة
قطع من الجملة مع انها موجودة
واما موجودة مع معدومة وهذا باطل لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما
اشارة الى ما بعده
وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود
لوجود
لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما
معدوما
يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم
جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن
وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال
عطف على قوله اما ان يكون موجودا محضا
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود وتوقفه وجود
بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم

عمرو

عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت
على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب عنده ذلك الممكن دخول ما ليس بموجود
ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على
تقرير هذا السؤال والجواب في التلويح
اي افتقار وجوده
ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي سميتموه لا داخل
في احد النقيضين ضرورة قلت هذا انما يرد لو صح الا في قسم الجزء اما ان يكون
موجودا محضا الخ فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في
العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود
بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات
في الموجود بل في المعدوم لا نم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان
لانها ليست معدومة كما انها ليست موجودة
الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت
توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم
الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة
استغناؤها عن الواجب ولا ينكر انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهذا باطل او يجوز اضافة الاضافة على الاول واما ان لا يجب

والظاهر انه مع هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك في قوة الفاعل ترجيح
لاحد المتساويين من الحركة اي الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى مؤثر توجبه تخلص عن القول بالموجب بالذات ووجوب
الفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب لنفاة الايجاب لالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال
كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح
اصلا او يجوز للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح له
لا يوجد ممكن اصلا فكذا ترجيح الراجح ايضا باطل لان الممكن لا يجوز رجحانه بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم وهو عدم علة الوجود وبالنسبة
الى ذات الممكن فايجاده ترجيح للمرجوح او المتساوي فعلم ان الارادة صفة شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا
لا تعلق لها ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكر
وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح الفاعل احد المتساويين المثال

اي الوجود بلا موجد

اي الايجاد

لانه يستوي الطرفان بالنسبة اليه

وهو عدم وجود العلة

بناء على انه ... بالنسبة الى ذات الممكن

على الشق الاول

بانه لم اختار هذا دون ذلك

اي رجوحا او تساويا

المشهور

المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية
التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يبطل
بايراد هذا المثال على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فالقول القضية التي تتمم
في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده
بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول
الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج والاخير هو الاول وقطع التسلسل
ثم على تقدير تسليم تلك القضية وان بداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن
بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في
المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بنفس
الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال
الاختيارية واما ان يجب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل
افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر
هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان في زعم
علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح
باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد اي سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان
هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تحصل للمتحرك في اي جزء يفرض
من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب
تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب

سند الا يستلزم عدم المرجح

اي العلم بالصانع

وهو واجب

اي كما زعم الحكماء من ان الرجحان ... ان يصير الممكن راجحا قبل الوجود ليؤثر الفاعل فيه

لا نسلم ان ... المثال المذكور لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين ... المثال المذكور

اي على وجود المرجح في المثال المذكور

على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الداعي بلا وجوب
الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل
على تقدير كونه مرجحا من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود
ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع
مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول
اما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد طرفيه وان اراد بالفعل الايقاع ح
فيعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان حينا
الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل المجموع خلق الله
تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد طرفيه ويخصص الشيء بما هو عليه من الخصوصية يلزم من
وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان
لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فنجد انا لا نقطع فرقا بين الاختيارية
والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نفضها مع شوق نشتهي ان يبرح عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارية
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل
وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم
~~الوجد الوجد~~ الوجداني ضروري بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ومرجح

احد

وشهد ان الايقاع ليس بموجود ولا يلزم من ثبوته رجحان بلا مرجح

اثبات الحق التوسط

تعليل لقوله حاصل المجموع خلق الله

احد طرفيه وبين او مرجوحه وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد خوارق العادة في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين ونحو ذلك وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار
الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا
على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان لا مؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة هي
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يتخلف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا
فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا نعلم الحركات الاكثرية
الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك لا ندري اي عضلة يجب تمديدها
لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها
فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا
في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة
الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه خلق قدرة
يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد
وهو القصد والاختيار وان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل
الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا العرض قصدا
لان هذا ايضا في خلق القدرة فحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار
العبد فلهذا قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيار

يعني ان الارادة ان طبعا يؤثر فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادة

جواب سوال مقدر تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه ان كان مخلوق الله تعالى لا يكون باختيار العبد والا تسلسل الاختيار فاجاب عنه بقوله ثم القصد

تأثير له في فعله أيضا وإنما قال أيضا ليعلم أن الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو جزء
المؤثر برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد إلا وأن يجب وجوده بالغير فإن كان
أي بهذا دليل آخر
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده و
أو هو يجب بوجود العلة التامة
في ذاته وإن كان بتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة
فلا اختيار له في الواجب
اثبات جبر متوسط
الذي هو التأثير الاختياري
إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم هو
تكون واجبا
العدم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي لا وجود وهذا
بعدم
تقدم
العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الأمر أو لبقائه في علته التامة إن
كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تع فلا تقدر العبد
على إعدامها وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما
إذ لم يبق إلا هذا
فلا يجوز إلا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة
فعلم إلى أن يكون حد ما ثبت بالوجدان
الموجودات المستندة إلى الواجب تع إذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد
ووجوده وإنما لهما أي للأمر الإضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنه وجود
الأثر سمي كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله المقدورات لله تع قسمان الأول
أي خلق مقدورات الله تع نافعة أو ضارة
ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل
يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعباد وقد قيل
ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وإن

كان

أن ما يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به فهو خلق وما
يقع به المقدور لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب نعم إن

فمثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى [illegible]
قامت به القدرة وهو زيد ووقعت
بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد
وهو نفس زيد [illegible]
الفعل [illegible]
قائم به [illegible]

مضاف إلى المخلوق
كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر إضافي يجب أن
يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ثم اختلاف الإضافات ككونها طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب
لا على الخلق إذ خلق القبيح ليس بقبيح إذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل
يشتمل على كثير منها وإنما الاتصاف بإرادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من
حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد إليه قبيح لأنه يوصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه
كلما قصده يخلقه الله تع ولا جبر في القصد فالحاصل أن مشايخنا رحمهم الله ينفون
عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون إلا الله تع لكن يقولون
إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل إنما يختلف بقدرته
النسب والإضافات فقط كتعيين أحد الطرفين وترجيحه هذا ما وقفت عليه
من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا إلى ما كنا بصدده وهو مسئلة
الحسن والقبح فنقول إن الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح
غير مسلم لأن كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفة
من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح والذم
بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا
ألا ترى أن الله تع يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختيار وعلى
أن الأشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك أن كل
كمال محمود وكل نقصان مذموم وأن أصحاب الكمالات يحمدون بكمالاتهم وأصحاب

٢٠
أي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة
ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك
الأمر والكسب أمر إضافي ويقع به المقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر
بإيقاع المقدور بذلك الأمر

77

النقصان مذموم معروف بنقصانه ثم انكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية الشناعة وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد
في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة
او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يوجد في موضع ذلك فهذا بعيد
عن الصحة وذلك لان الثواب والعقاب آجلا ان كان لا يستقل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على
كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب بعض الصفات
والافعال مما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يزعم
انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته
ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه وسخف فكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر
الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الصراط
فلما ابطل دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي
بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يوجد في
الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا
او يوجد للفعل صفة يحمد على الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها اي
قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم
ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم و

امثال

ان لا يكون مستحقا للثواب او العقاب

ومعنى نسبته اليه تعالى انه لو لم يخلق بفعله مذمة والعقاب واضافه اليه تعالى العقاب والمذمة فهو قبيح من الله تعالى وهو منزه عنها

تأكيد ذلك

النسبة

اي في وراء ذلك العلم والنسبة

اي الضعيف

جمع هدية

اي كما يعرف شرعا

امثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون
وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عم فان الاخبارات الواجبة التصديق
لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عم ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم
في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما
ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل
واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
فعلم ان الاول اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على
فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك في امثال اوامره عم
اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فعلها وايضا
وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب فان ثبت شرعا يلزم الدور
وان ثبت عقلا يلزم قبحه عقلا هذا دليل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل
على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان
الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة
العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما
اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة

حراما عقلا فيكون حسنا

اردنا ان نذكر بعد ذلك اختلاف بيننا وبينهم وذكرت امرين احدهما ان العقل
عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تع وعلى العباد اما على الله تع فلان الاصلح
واجب على الله تع بالعقل فيكون تركه حراما على الله تع والحكم بالوجوب والحرمة يكون
حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال
عليهم ويقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تع فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تع وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو
خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية
كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد
وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان
العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تع بحسنه
او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض
منه قد اوقف الله تع عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته انه خلق بعضه
من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على
ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجود وترتيب المعدوم ليس بايجاد والمامور به
في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن
والقبح يكونان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح
اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل
وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق

على

على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق
كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار جزء انما يكون حسنا اذا
كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون
المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة
الله تع فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان
لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء ثم
ثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام فكذلك القبيح لكن اقتصر هنا والسياق في
فصل النهي ان شاء الله تع وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلوب كالعبادة
مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم
وجودها فما هي الا حسنة لا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين
الجزء الصادق وبين الخارج الصادق انه ان كان مفهوم الفعل متوقفا عليه
فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو
عبادة مخصوصة بالعبادة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تع
داخلا في هذا المفهوم بل يلزم فكان خارجا فيكون لازما لا جزءا وهذا هو
الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر
كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة

لان الفقير

بالنسبة

فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر
لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية
تتقوم بالاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم
حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لذاته لا ان ذات الشكر من غير
اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان
يقبل كالاقرار بان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفته الا
بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك
سائر الافعال فلما كان هذا النوع بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار داخل
داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا
رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما
الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق و
الاقرار فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنيته في
حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة
تبعيته في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فانه انما يكون
حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير و
البيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها
فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن

لمعنى

٨٣

لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة واخواتها من هذا
القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون غيرها حسنا
لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل
مامورا به فهذا مبني على مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في
نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل ما هو مامور به حسن لمعنى في نفسه بهذا المعنى و
الجواب عنه من وجهين الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه
مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقول فاظهر الله تعالى ذلك
بالامر فالامر بالزكوة واخواتها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما ذكر في هذا
الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى
في نفسه لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه
اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم به
العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا واداء الزكوة
يكون حسنا لمعنى في نفسه ~~من حيث هو هو~~ وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة
لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو الامر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى
فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه على نوعين احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما
لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان
فانه حسن لعينه والاتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به
لكونه حسنا لعينه او لجزئه لا لكونه مامورا به وايضا على العكس في حسن لا لعينه

لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به
من حيث هو هو حسن لمعنى في نفسه م

ن

80

الظهر لا الجمعة فعلمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
وفيه معرفة لم لا ناسخ ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره للعموم فاسقطوا لكن
سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه
مسئلة تفريعية على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في امرين احدهما ان
غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء
على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور و
ثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة نعم لا ينتقض عنده لا وعندنا
ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالنوبة في هذا اليوم اقامة الجمعة
مقام الظهر الذي هو اصل لكنه اسقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر
الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل التكليف بما لا يطاق غير**
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير
ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره كما في
ابي جهل وعندنا ليس هذا التكليف بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا
في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان
قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد
الفعل بل يوجد بخلق الله تع فيلزم التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلت لكن للعبد
قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد
الجازم يخلق الله تع الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببه الموصل اليه غالبا وهو القصد على ان علمه تع بانه لا يؤمن

باختياره

يعني جزء المتوسط ومعناه

باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تع
علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه
محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب ان الله تع علم كل شيء على ما هو عليه والعلم
تبع للمعلوم فعلمه تع بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون
مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا
عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب
على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ووجوبه وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل
هو ثابت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج غالب
وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي
شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تع بدنيا كان او ماليا فلهذا لا يجب التيمم مع العجز
والصلوة قاعدا او موميا بعد اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد
واما بعد التمكن ففيه خلاف
الوجوب قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يصح قوله وهو شرط لاداء كل واجب قال
زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت
لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو
الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فيكفي توهم القدرة على الاداء بامكان
امتداد الوقت كما في القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان
البر في الجملة كما كان للنبي عم فاذا كان الاصل وهو البر كافيا في وجوب الخلف وهو الكفارة

فيكون عنده انه لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري من ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع [illegible] كما في [illegible] نعم [illegible]

اي يوجد بدون وجوب الاداء

لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة في الفصل المتأخر

اي وجوب الاداء لان وقت الاحتياج اليها [illegible] وفيه مصادرة لا تخفى والله اعلم

نبه بغير حرج

قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة لكن بحرج عظيم في الغالب [illegible] منه بدون [illegible] الا بحرج عظيم في الغالب

[illegible]

في ليس المواضع

على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت
ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل البتة 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 يشترط لوجوب
العبادة متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
زمانا
الحقيقية لانها مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة او نقول القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء
النائم والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب
اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج وهلك ماله لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان حمل الزاد
يعني انهما ليس من الاسباب والآلات
والراحلة من القدرة الممكنة باقيهم لان اهل القدرة التي شرطناها مقدمة الحج
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب
لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف
الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان
يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر وهو

للفعل لان العلة التامة
مقارنة ح

فاجيب بان النصاب ما يشترط لليسر
بل للتمكين وتم هذا الكلام ما فيه م

الى كل

[illegible]

الى كل المقادير سواء بل لبعض اهلا للاغنا فقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وقدر
له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير في
قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم
فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء
كالاستطاعة مع الاداء اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا
فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الوجوب حتى ان تحقق
القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق ولا ادا
ما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير
عين فلا يجري الاستهلاك تعديا فيه كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه
لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان
لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلكه كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين
في الكفارة فلا يجري الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء
من النصاب فتبين ان الواجب في هذا المال فاذا استهلكه فقد استهلك الواجب
فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط بقاء الواجب والا
بصفة
انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى امرا لا يلزم ان يثبت يسرا اخر
وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة

لكن وجه يؤدي الى فوات المقصود نظيره
انه يشترط الحول لاداء الزكوة لا لاجل اليسر
والا لزم ان ذلك في بقية

فانه ان اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء والواجب
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراطه لا ينقلب عسرا بل غايته
ان لا يبقى يسر آخر لانه الميسر للصواب. **فصل المأمور به نوعان** هذا
الفصل هو اصل الشرائع قد تشعب عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا
الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيق المراد بالمطلق
غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى
التراخي لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث
عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة
فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الاداء
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لكن وجب
عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي و اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
كالحج
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت
بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لتعاقبها لدلوك الشمس ولاضافة
اجواه
الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص ومطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا ترى ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن

ينصرف

ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا
صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها
يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع وتغيرها بتغيره صحة وكراهة
وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط
اى التقديم على شرط وجوب الاداء
صحيح كالزكوة قبل الحول وتحقيقه اى تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل جعل الله تع بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء الى غير ذلك فيطلق الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تع كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان
قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل
اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه صفة
الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء فقال سبب لنفس الوجوب
لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر وكان هذا
اى الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ
الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون
اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها فلا بد لهما من سبب على حدة فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة
وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل

الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء
عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطابهما لا يفهم لغو وفي الاخيرين
فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر فلا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية محصورة فيهما اما الخطاب او الاجماع فيلزم
من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يفرقون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يعرف الا بالفعل وهو
الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الاداء وله در من ابدع
الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت
سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة
مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب
وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني
بادائها حتى لو كان السبب اتيه داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة لما صلح بالايقاع
فلزوم الايقاع هو نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع ع
فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الهيئة التي هي الصوم حاصل لان
ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا اللزوم بخلاف

ذلك

لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شئ غير الوقت ه

كلا يبيه ه

لوجوب ه

فوجوب الاداء لزوم ايقاع
تلك بالوجوب والهيئة ه

الوجوب

ذلك

ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب القيام معه انه يجب يجوز ان يوجد وقعا
وكما اذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة مال بمال فلا بد ان يملك البايع مالا
على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء ذلك المال الواجب وهو
على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين
ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله
اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في
الوقت او بعده فان وجب في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل
سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجب بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا يعني قوله لانه ان وجب
في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
ولا يتعين الاول بل يبقى الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الآخر
الا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان
كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة
بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول
لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه
قطعا لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس
يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات تشبه عبادة الشمس
فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع

وقد ملك المشتري المبيع ه

وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه
في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل
الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل فيه بالبناء لانه ابتدا عند الابتداء وتم اداؤه بالبقاء البقاء
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل
عفوا عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر
يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع
في الوقت الكامل ومدها الى ان غرب فان في الصورتين الشروع في الوقت قد صح
الكامل والفساد المعترض في العصر جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا لعين
تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي انه
جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في
الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد اما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل
في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الكامل دخل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول
عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو
ان بعض الوقت الجزء سبب انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء
كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كل الجزء في الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم اما التقدم على السبب او تاخير الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال

اى لا نقول

مطلب سبب اداء الوقت للصلوة

اى لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره وتقرر
السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في
وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا
شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى
العبد لم يتعين نصا اذ ليس له نصب الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فتعين بتعيينه
فعلا كالحنث في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض
الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لسعة الوقت فان
ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب
التعيين بالنية وقع حكما منصوصا على حاله بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يجعل الوقت مساويا للواجب ويكون عوارض تقصير العباد
سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه
قدر وعرف فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه
الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت جزء من تعريف
الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء في الكلام الموصوف فان الصفة علة للحكم وقد
المشتق منه فان ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر
معناه من شهد هذا الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه

85

لكما فر مع عدم الحاجة، ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف و
محمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى النفل او واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم
هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء م
منه اي المسافر ولكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع فيه فلما رخص لمصا ح
بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع له النفل وغيره ان اتى بالعزيمة
وهذا لم يأت اذا صام واجبا آخر جواب عما قال لان المشروع في هذا اليوم في حق
الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حقه وهذا لا غير مطلقا
بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت كشعبان فعلى الدليل الاول هو قضاء مصالح دينه و
هو قضاء دينه او كان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب
آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى له ومن الاداء في رمضان
لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يجب
عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا
نوى النفل لمصالح دنياه ما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل
الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان
اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح
انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر
يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوت شرط
الرخصة وصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر
فشرط

فشرط الرخصة ثابت هنا وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد
بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وقال زفر رح هذه المسئلة ابتدائية لا تتنوع الا بالمرض والسفر وهي انه لما صار
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يجب مستحقا على الفاعل اي يجوز عما يستحق
له تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن العوض وان
لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يجوز جبرا والشرع عين الامساك
الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت له تعالى جبرا لابد من التعيين بلا
بغير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول
بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى في فصله
الكلام ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يفترقا في الوصف
بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل
فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله
الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من
الصوم شائع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية
المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمقترنة بالبعض اولى والجواب عن قوله
ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستثنا وهو ان يثبت حكم

في الزمان التاخر ويرجع القهقرى فيحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب
فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الجارية
المغصوبة ثم ملكها فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب قال فعلى هذا لا يقال اذا
اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون
في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه لا في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان
حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انه لا يستند اذا عزمت
النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا
لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية
فاذا نوى في اول الليل جعله الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا
كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا
قال ونحن نقول تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فكفيها النية التقديرية
ولا نقول ان الجزء الاول فيما لصوم اذا خلا عن النية فسد وشيوع ذلك الفساد
ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة
ان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول و
النية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في
الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح

ان

ان ش، الله اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد
فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون
النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض
الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد
بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو
وصف العبادة قال وفي التقديم حرج فان المحافظة على وقت الصبح متعذرة جدا
فالتقديم الذي لا يعترض عليه الشافعي لا اتصال فيه وفي التاخير ايضا ضرورة كما في
يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت الضرورة وايضا
الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كثرة ويروى هذا عن ابي ح رح
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله صح بالنية
المتصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت وهذا الدليل الثاني يثبت به
الصوم المنوي نهارا انما هو ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل
لا يجب الكثرة اذا افسد ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون
الوقت للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتأدى النفل ببعضه اي بعض
النهار خلافا للشافعي رح فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صوم
من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام

ترجيحه

ح معيارا له

عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشرع
فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى
يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع ع
اي نوى واجب آخر لا يقع عن المنذور **واما القسم الثالث** فالوقت فيه معيار
لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
ولما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في
الاكثر ويجعل النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فوجب
النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو مشروع الاصل في غير رمضان
كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه
وهو المشكل
الظرف لان افعاله لا تستوعب اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته العمر فمتى اتى به بعد العام الاول يؤدى اداء بالاتفاق
لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو كانه
الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته فهو كالظرف وقال
الكرخي هذا بناء على خلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند
مسئلة ه
عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما فمختلف في الحج مبتدأة فقال
محمد رحمه الله لما كان الاتيان في بعض العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسع ان
يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال الشك

فان تعيين الوقت يوجب كونه
صائما وههنا لم يتعين الوقت ح

فيكون ظرفا ه

فقام

فقام مقام العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني
غالبة في ستوي الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يجزي
فيه النفل قلت انما تعين احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط
لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والنفل اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل
ان لا يتعين العام الاول وانما تعين احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا
التعيين في الاثم فقط اي اذا ان اخره عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم
بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت شبيه
المعيار لكنه ليس بمعيار حقيقة ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف
الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالكيل ونحوه
فان تطوع هذا جواب اذا في قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام
يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا الذي تطوع وعليه
حجة الاسلام من السفه فيحمل عليه اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فيبطل
نيته فيبقى النية المطلقة وهو كاف فيه على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن
لكونه معيارا عنده
احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه فان الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام م
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا
كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الاحرام عن عقد الرفقة دليل بالمعاونة
الامارة

فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا

وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام
شمس الائمة رحمه الله وذكر الامام السرخسي رح الاختلاف في ان الكفار مخاطبون السرخسي
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تع
ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا واما
بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تع ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في
الدنيا فمختلف فيه كما في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العرا قيين
من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يخر
كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع
الكفر لا تؤثر في وجوب الاداء فيرد فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه شرطها الا
كالجنب يجب عليه الصلوة وشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا متعلق بقوله فكذا عند
العراقيين لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم
ان الله تع فرض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير
الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند الشافعي فبان التعليق بالشرط
يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فقط واما عند غيرهم فلعدم الدليل على الفرضية
لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا
وقد ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض

المتاخرين

المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على خلافه بينهم وبين الشافعي فاستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزم قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب والبعض بانه اذا
صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على
الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض زعموا على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا
خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير
داخلة في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج
على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تع ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل
يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تع ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال
الثاني بقوله ولان المودى انما بطل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا
اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب
عليه قطعا واحتج على ضعف التوزيع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان
فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على
المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر

المراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو
البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا
مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه بسبب الوجود الشرعي فيقتضي
اتفاقا
القبح لعينه الا بدليل ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان
كان مجاورا كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن واما في الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الش رح هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله
ان
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي
القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تع انما ينهى عن الشي لقبحه
لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل
ان يرجع الى المنهي عنه فيكون قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه
او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل
اذا
ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح
يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق
بالقسم الاول الا ان الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان
كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن دل
الدليل على ان النهي عن القربان لمعنى ورا وهو الاذى حتى ان قربها ووجد
العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الش رح
هو

فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود
الحسي له وجود شرعي ح

تثبت ح

هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا واعلم انا اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم
والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الش رح بين العبادات والمعاملات وهو يقول
لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع
عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو
ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الش رح في امرين اولهما ان النهي
عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي
بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الش رح وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على
مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون
المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا
هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد
الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف فلا نسلم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فانه اما يجب بالمعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب
يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع دراهم

بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله
بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا
هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان
المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في
كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول الحسي
في بعت هذا الدرهم بالدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون
هذا القول قبيحا لعينه كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر
الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك
ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارج وايضا اذا اجتمع الموضوع له
لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي
فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا ان الشرع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا ف
القدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى
المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعيته هذا
النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم ثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء
فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة
الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فيقول
بصحته لا باباحته والقبح يقتضي النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما

مضى

مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله
خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي
وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا
والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبح لغيره والبعض
سلموا ذلك في المعاملات كما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض
المغصوبة اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي
ياتي واما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل
دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة
عنده واما عندنا وعند الش فهي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به
لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل ما يأتي به فانه ليس بمامور به بل مطلق الفعل
مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بما يكون مشتملا على المامور به فيجوز اشتماله
على المامور به ذاتا والمنهي عنه وصفا والمشروع يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام
الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما فسرنا القبول ذاتا و
وصفا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا
به بالوصف ومنهيا عنه بالوصف وبالعكس مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالوصف و
بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بجهة واحدة فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما بجهة جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل
فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء
واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون

شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى
في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالوصف لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به اي بما هو مامو ربه
فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو المكروه
بالامر المطلق ه
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي م
فنقول في جوابه والمشروع يحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبا رة
اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او مجاورة والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن ال
مشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح
لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على
ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان ال
النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله
لا بوصفه لان الصحة تتبع الاركان والشرائط فحسن لعينه وقبح لغيره لئلا يرجح
العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي و
عدم ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة والضرورة متحققة فيما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح مجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان
الاصل

اي يكون ه
الاصل في المنهي عنه اذا كان تحققا شرعيا او وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا
عند الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرو ط
كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعيا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان
صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل
فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية النذر
فصح ه
لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت نقصها في الوقت وهو سببها وظرفها
لا معنا بها صح
فان وجبت ناقصا فلا يتادى به الكامل فلم يحرم فعلها فيلزم بالشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما و
فاذا وجب كاملا لا تتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون
تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا التعلق الوصفي فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كا
كالوصف ففساده يوجب فساد الصوم وهذا النوع انما يظهر اثره في النفل
حتى لو شرع في الصوم في الاوقات المنهية لا يجب اتمامه بل يجب نقضه فان
الصلوة

تجب عليه اتمامها وان افسد يجب
عليه قضاؤها واما ان شرع
في الصوم في الايام المنهية ه

رفضه لحب الفضا وان كان نهيا ولا يقتضي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام تبلوح
يقبح فذلك الغير ان كان وصفا له وان جاورا عندنا وعنده كما مر ان على مذهب ابي
الحسن البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يدل الا على
ان النهي يقبح امرا مجاورا كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اورد
ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته اثر وبيده
او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتلوح يقبح وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح
والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه
قطعا فيكون باطلا تعقيب لتقبح فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازما ن تقبيحا ب
الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في
اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع
وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن
المستحيل عبث فيكون النفي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية و
لجامع ان حرمته يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة
بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فرق بين حكم النهي والنسخ
فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للصلوة ه
للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارج وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو
الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما ان

لا يصدق

لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فيجري مجرى الآلات الصناعية كالقدوم
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن
السعي الواجب ولا يوجد البيع وايضا على العكس اذ يجري البيع في حالة السعي الواجب
واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع
يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او في البلد فقطع الطريق و
ايضا على العكس لانه سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع
لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكو رة
اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في
العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المعادلة بين الزائد والناقص معدوم عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في
الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف وفقد ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
واما ه لا وصفها وهو كونها تامة لان البيع بشرط فكالربوا الا ان الشرط امر زائد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود في البيع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في
احد البدلين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض

عن صافر التبع وهذا وصف لو اما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان
الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من الصلاة فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان
الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية اتفاقية واما البيع الفاسدة فانما اوجب
الملك الفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا
بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد
للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع
للملك والحل تابع فيه لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية و
العبد اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي
يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون
باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة
المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة
المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية
فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو ان الاسلام انه اذا ورد
النهي عن الحسي لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا و
الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في
الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الظهار في حكم مطلوب

كالبيع بالشرط والربوا فيكون قبيحا بوصفه

اصلا

عن

عن سبب لا في حكم زائد فان هذا القبيح حرمة بسببه في اصل الموجب في الطلاق ح ن
بحث في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل
الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب والظهار لا يفيد
ثم السبب
حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر فكذا الزنا لا يوجب بنفسه بل لانه
سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء
تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة فيرد الاشكال بل لان الولد يوجب
حرمة حرمة كرامة لا حرمة اهانة
الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله
كامهات الز وتتعدى ايضا الى الاسباب اي الى ما هو موجب لحرمة امهات الز فاقيم
ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات
الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاته
بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه على صفة الاصل والاصل وهو الولد لا
لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطء موجب الحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر
حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا
عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء في الطهورية وكذا ههنا لا يعتبر صفات
الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد وهذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب تقريره ان الغصب لا يفيد ملكا
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب
منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل

[illegible]
[illegible] الكرامة للولد
الحرمة بسبب حرمة بطريق
[illegible]
[illegible] كانت الزانية
[illegible] لانه ليس كالزنى [illegible]
[illegible] والولد [illegible]
[illegible] فيه شرف [illegible]

في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لم اجتمع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع
ان المدبر لا يخرج عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للفي ن
لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه
اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل
حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك
اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم
اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما يرد لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة
في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة
فلا حتى يؤاخذوا باخذه واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة
على ما بيناه قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام
لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود طلب وان
لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء وضده ذلك
الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها
واذا نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض
بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب
الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر
مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة

لظاهر

لظاهر الامر والنهي فان مشابهته المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهته المأمور
يوجب الندب وكونه سنة فنظيره لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله وهو في معنى مؤكدة
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وفيه ولا تعزموا
عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم
قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود
على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر ح
يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في
الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه الى تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة
احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة لانه المستعد لكل عبد **الركن الثاني**
في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث يختص بقوله و
الاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة
هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما نحن في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنقول في الاتصال في
كيفية الاتصال او في الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
والطعن **فصل** في الاتصال الخبر بالرسول عليه السلام الذي يكون رواته في كل عهد
قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطيهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني
مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان

واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم
تواطيهم على الكذب وليس بشرط في التواتر مرح

طبايعهم بين

الاتفاق على شيء مخترع مع تباينهم وتباعد اماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني

يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه

ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلوسا للماتم يقع له العلم بموت من غفلة من التأمل لانه

يحتمل المواضعة بالنظر الى انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم

طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي

الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا و

الثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله وهي كافية

لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تع

ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا

الا عن علم ولنا ما روي به العلم فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في

الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان

في الهدية وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا

الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح الصدق

ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب

اليقين والاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وهو

يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفيه

نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يوجد في كل الاعتقادات كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف

الا

اي المشهور

خبر الواحد

اي ما تتبع

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

اي غلبة الظن

اي بهذا الجواب

والله اعلم

بل عقد القلب في غير احكام الآخرة وهذا معنى العلم وقد بين فساده وجوابا ان الاحاديث
التي وردت لعقد القلب الجازم بالحكم مع غيرها السمعي دون الاعتقاد فوجب الاتيان بها كلفنا به
تلويح

الا بحديث او حديثين وهو معروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء

والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم

وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق

القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه

يقين باصله وانما الشبهة في نقله وهو في القياس اي علته محتمل وهي الاصل وايضا

اذا ثبت ان هذا علة لكن يحتمل ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او

بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان

خالف قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من

انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي

لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ومثاله

حديث المصراة وهو ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين

الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة التي

جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف

للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت

بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة

الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان

السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات

عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال

مفعرب

او وافق قياسا

مستفيضا

ة

والصواب كثيرة اللبن كما في التوضيح

فكذا

السلام ه

بن مرة وما سمى لها مهراً او ما دخل فقضى عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري
رحمه الله ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان
قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى
عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فكان معمولا به لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف القياس
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ
رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وبالسنة
ما قال سمعت النبي عم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان
لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رضي الله عنه اذا وافق القياس لان
الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرون الثلث فلا لغلبة الكذب فيه بل
صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف في العهد ⁂

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة

والاسلام

العدة في الموت ه

بنت قيس ب

عمر ه

والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما كما يأتي فلا يقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم
الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء كي لا ينضم اليه هذا الوقوف على معانيه الشر
وشرطنا حق السماع احترازاً عن ان يحضر رجل مجلس وقد مضى صدر من الكلام ويحشم
على المتكلم الهجوم ليعيده وهو يذري نفسه فلا يستعيد ويفهم المعنى بالنصب عطف على
حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى فيه لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه يحفظ
نعم تم وان ناله حافظون والمراقبة بالنصب ايضاً عطف على ذلك احترازاً عما لا يدري
نفس اهل التبليغ فيقصر في مراقبته بعض التوالي به واما العدالة فهي الاستقامة
وفي الاثر عبارة عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر
وهو لا يوجد الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقط عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا
اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين
الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر
بنشوءه بين المسلمين وثابت بالبيان بان ~~يصف الله كما هو~~ الا ان اعتباره على
سبيل التفصيل حرج فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فهذا اقل

عية

ان ه

ثم قوله وشرطنا حق السماع م

نقل حديث بالمعنى
وان كان
كان تدبر
القرآن

الايمان
نوعان

ثم يصف الله تعالى كما هو م

الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا او كذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اى لا اجزاء الاجمال
كافيه بناء على ان الحرج مرفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد
بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تع او يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا
بحر عميق يغرق فيه العقول الا فهام ولا يطلع العلماء يعلمون صفات الله تع بل المراد ان
يذكر صفات الله التى يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأله اهو كذلك اى اتشهد ان الله تع
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم تعرض فى نحو
ما اذا ثبت هذا الشرط يقبل حديثه سواء كان ذكرا او عبدا او امراة او محدودا فى
قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية
لان هذا نفاذ القول على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود
عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزم اى الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولا
يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو
المنقول اليه وهو شرط لمثل الولاية اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير تبعية لزومه اولا
على الشاهد بالتزامه ان هو عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم
يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يحتاج ولاية على الغير اذ ليس الزاما
على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان وغيره الشرايع
الباب من تمام بحث هذا باب الوجوه بين قبول الحديث من الحدود فى العدد ثم اذا

اى الاستيصاف فى المذكور

تفسير الايمان
بحر عميق لذلك
صفات الله تع

اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير نحو

شهادة العبد
والمراة جائز
فى هلال رمضان

ح

وه

ثاب

عدم

ثاب وبين قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبول فان عدم
قبول شهادته من تمام حده لقوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادته
وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة عليهم قبول
الحديث عن الائمة والمراة كعايشة وهو عدم قبل خبر بريرة وسلمان **فصل فى**
الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الصحابى بعدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلعم من غير
ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم وهو
منقطع عن رسول الله عم من حيث الظاهر لعدم الاسناد والذى يحصل به الاتصال لا من
حيث الباطن للدلايل المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابى مقبول
بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا
بثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال الائمة وجدتها مسانيد لجهل
بصفات الراوى التى بها تصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى رحمه الله
ويقبل عندنا وعند مالك رضى الله عنه وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا
فى ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى ولقائل
انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وجزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ثم
جواب من دليلات الشافعى رحمه الله حيث قال الجهل بصفة الراوى ولا بأس بالجهالة
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه
لو قال اخبرنى ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمع من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل

دنهم

اى قبلنا بالاجماع

بعض قوله ارسلوا

دليل ثان

دليل ثالث

وفى اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى [illegible]
جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة فوق واحد [illegible]
الراوى بين فمنقطع وان ترك [illegible]
معضل بفتح الضاد [illegible] نعم

وعامة السلف [illegible]
عند الفقهاء [illegible]

اى تسمية الخبر مرفوعا مرسل الصحابى ومرسل من علم حاله
انه لا يرسل الا بعد ما اشتبه عن عدل نعم

اشارة الى قوله ولا باس بالجهالة الخ

عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسوق والكذب فلان
يروى الثقات ضمن مرسله كما روى مسنده منع ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله
واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما
بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه تم بالنص اي كمعارضة حديث فاطمة
فح فيفسخ فقط لكونه فعود المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في
النفقة فلان قوله من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي وانفقوا
عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه نو بالنص ايضا
لهذا المعنى واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وا
امرأتين وحيث نقل الى ما ليس معهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد
الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين
كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة فح فاعتمدوا وانا نقول تقدم
الكلام فيه يخص عام الكتاب وظاهره اولى فرخاص خبر الواحد ونقصه ولا نسخ ذلك
بهذا ولا نزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فح البينة
على المدعي الحديث وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب جنس التمر يعارض قوله التمر
بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا والحقيقة ان الرطب لا يخ من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه
بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والا يكن تمرا لكن

ويمكن ان شهادة التي ناقصة ح

كيف شئتم ح

الرطب

الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم
جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح او روى قوله جيدها ورديها سواء
واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لجهاره في
مثل هذه الحادثة مما يجليه العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا
معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على
ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة للدلائل وجوب
التبليغ او الدلائل تدل على عدم التهمة او نحوه معارضة للقضية العقلية وهي انه
لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه كحديث الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي
يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فقسم الانقطاع الباطن على قسمين الاول
ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او بكونه شاذا بكونه البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة
فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان
القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا
وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول
عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه

تدل عليه

مفترى

عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض و
اما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي ثم
فجنب عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول اي قبل فشو الجهور
وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لان غالب حاله التيقظ والمجاهر اي كان ف
الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى لا يقبل روايتهم لشرايط المذكورة
اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي **فصل في محل الخبر** اي

سواء كان خبر الرسول او لم يكن والمراد خبر الواحد
وبهذا انحصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات
لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين ح

الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد ثم استدرك عن قوله فكذا فقال لكن
ان اخبر به الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل
حاضرا عنده الماء فلو شرط العدالة لمعرفته حرج اي ولو فلا يلغى خبر الفاسق والمستور ساقط
الاعتبار راسا ووجب انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين ينقلونها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث
فلا اعتبار لحديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت
اليه قط فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني
اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة

بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد
العدل ان هذا الماء طاهر او نجس
يقبل خبره ص

لانه

لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة و
جوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب
من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بالخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا الائمة ثه
اي لا يثبت
الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان
لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كلا منهما دون
التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات
بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا قياس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها
بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط واما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية
فلا تعتبر الشهادة فما كان من الصبي والعبد والعدد وعند الامكان فهي لاشتراط العدد
يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك ح
في كل موضع لا يمكن ع فان الشهادة الكاملة مع سائر شرايط الرواة صيانة لحقوق
العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهذا اللفظ
وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام ح
من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس
فيه الزام كالمعاملات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والكافر ولانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان اشتراط
العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول والثقات لا يتصورون دائما بالمعاملات الخسيسة لاجل الغير

يعني بشرط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق
المعصومة بمجرد اخبار عدل او بشهود فعليك بتفصيل حقوق
العباد والخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى
الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت
الا بلفظ الشهادة تعليل للامور جميعا
توضيح

بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا
بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا
ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة
فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس
بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما مر
في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكنها التزوج في
المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكنها فسخ
هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير
العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرائط
انما فرق بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة و
نحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة
والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك فتقول كذا وكذا واما
الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور
الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وتحكم رعاية للشبهين اي شبه الالزام
وعدم الالزام **فصل في كيفية السماع** والضبط والتبليغ اما
السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرا المحدث عليك او بان تقراه

اي باب السنة

عليه

عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول
عليه السلام وقال ابو ح رح كان ذلك اصح منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو
اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ كان
المحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يوجد المحافظة الا منه واما الكتاب
والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتب والارسال ايضا
والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز والمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا
اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله
كما في كتاب القاضي الى القاضي لان امر السنة امر عظيم لا يتساهل فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا
امر نتبرك به لا امر تقع به الاحكام واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت
الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم
والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة
وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط هو او رجل معروف او
مجهول والثاني لا يقبل عند ابي ح رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان في
يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التغيير وان لم يكن في
يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا
يجري فيه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم فان كان في
يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه

بان يقول له اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي ومعنى المناولة ان يعطيه الكتاب ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب منه

جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتنون بالاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه منه

[illegible]

العمل بالخط في الصكوك [illegible]

لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير فيه
مثله والنسخة تامة يقبل وغير مفهوم لان المراد من النسخة التامة ان يذكر الاب والجد واما
التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ
اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان النوع هو الاولى والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن
اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع
اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان
امكن التاويل ويرد فيه لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه
لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان تقصر عنها عقول غيره **فصل في الطعن** وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي
الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها
عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال
المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح والعمل
بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد
منه للباقي بطريق البيان ونحو لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه

فاقتلوه

تبليغ الحديث بالفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على ان يؤدي تلك المعاني بعبارته ... الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم

تبليغ الحديث بالمعنى جائز دون الكتاب

اي لا يفهم المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما عرف [illegible] عليه السلام [illegible]

فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر هاهنا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث
رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الزهري لا يوجب
عمير بن عبد عمرو وسمي بذلك لانه يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه
جرحا عند محمد رحمه الله كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى احدى
العشائين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلعم اقصرت
الصلوة ام نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم
وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى
ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان الكلام الفحش يبطل
الصلوة نعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان احمل على نسيانه او
من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويبقى حجة عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا
قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه
قال في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال اما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب
اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبله
عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه
وعمر ما تذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يبقى مقبولا
ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال
ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عم بعثني انا وانت فاجنبت
من قبيل استعارة اي تمرغ في الصعيد (المقصود)
فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله عم فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا

كنام

ح

ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله اما علمت ان عمر لم يقنع بقول عمار وهذا في
خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان
وهو ما كان من غير الراوي
من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء ايوجب جرحا كحديث البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل
الخفاء
به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول
البزدوي رحمه الله فان اردت فعليك بمطالعته **فصل في افعاله عم**
فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص
به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولابد ان ينبه عليها لئلا يقتدى
بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض لجهل صفته ولا يحصل المتابعة الا
باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يجب اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي رحمه الله يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يجب
لنا اتباعه لانه يحتمل ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه
لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى اني جاعلك للناس
اماما وذلك بسبب النبوة والخصوصية نادر **فصل في الوحي** وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد
علم

علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير
بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر
الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم
بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه
الوحي الظاهر لا غير واما الراي وهو المحتمل للخطا فيكون لغيره للنهي عن الاول لقوله تع
ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي
ولا قائل بالفرق
مدة
ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما
فانه يدل على وجوب الاجتهاد عليهما
السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الغنم والابل تنفش اي رعت ليلا
بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عم
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة
الحرث
غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
افسد ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه
حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما
وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع
بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث

حتى يريدوا الحج والنفقة ولقضاء عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
روى ان خثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه وقال عم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال الله احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت
الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سال النبي عم عن قبلة الصايم فقال عليه السلام ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم علم بالوحي لكن
بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه يسبق
الناس في العلم وانه يعلم ثبت به والمحل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل
وان وضح له لزمه العمل ولانه ثبت ورجح سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى
اصحابه
بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روى ان رسول صلعم اتي يوم البدر بسبعين اسيرا
منهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك
استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك
عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لي
لهذا الشخص نسب مع عمر رضي الله عنه له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله برأي
ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ و
هو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان

فقد بين علمه

استبقاهم

استبقاهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم نتقوى به على الجهاد في
سبيل الله وحق عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم
ولما نزلت هذه الاية قال عم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر
يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تع ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عم
برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روى ان رسول الله
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن
معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين
وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تع بالدين انعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة
فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا
فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي
الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على
الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء
فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل
بالرأي لما ذكر انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
تبين مدة الانتظار ما يرجو نزوله والله تع اعلم اذ المسوغ له الاجتهاد كان

الاجتهاد ودوام ثبته اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى
وهو جواب عن التمسك على المذهب الاول لقصها ان هو الا وحي يوحى **فصل** في
شرائع من قبلنا حتى مرنا فيه بقوم اذ ليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهديهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا تلزم لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان
الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا وهو قوله
تعالى فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا
للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغيير
بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا الكلام يوجب في تقليد الصحابي يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف فيما بينهم واختلف
في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الكرخي رحمه لا يجب تقليدهم
لانه ما لم يعرفه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة رضي الله
عنهم وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من
بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة
وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في
الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك

بالقياس

قوله ولان الاصل في الشرائع الماضية الشرائع السابقة فيثبت الخصوص و
يعني ان الاصل فيها [illegible] ان النبي يبعث للاول في الزمان
[illegible]
ولذا [illegible] الخصوص بكان [illegible]
عم كما كان الاصل فيه الخصوص [illegible]
عم [illegible] الاهل [illegible] فلا يثبت العموم
[illegible] ولان الاصل هو الخصوص
في الامكنة والازمنة والامم

الا عند وعند بعضهم نسخ بحق
شرطنا ان يقص الله ورسوله علينا من غير انكار
مص

بايهم اقتديتم
اهتديتم ص

ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه
شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكورة في حقه تع ولانه طاعة الله تع
اي الحكم الشرعي طاعة الله تع والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها
كالمقدرات من مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل
في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لانه من
حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل فقط بخلاف امر الحرب جواب سؤال
مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت
بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق والمذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس
او العقل اما بالنظر الى ذات الكواكب بالنجوم ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ ط
بالقرون الخالية قال الله تعالى المنكر للقياسين قوله فاعتبروا يا اولي الابصار و
المراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تع وشاورهم في الامر
محمول على الحرب اي ان تمسك احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول
انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تع فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء
الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره والمشتق من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان
الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له فسمي ان الاعتبار يعم
الاتعاظ لكن ثبت العموم دلالة اي بما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة لان

على تقدير ان يراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره وهو القياس فلان سلم ان المراد بالاعتبار
الاتعاظ مع ذكر فيه ان اثبات القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب
وطريقه اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك
السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا
اي المعلوم
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون
اي الامر بالاعتبار للكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب آه
دلالة نص لا قياسا فحينئذ لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تع في سورة الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا
السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل
على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب
الاتعاظ بوجوب باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم
عليه بوجود المسبب ولو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يفيد التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت
القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم
من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا
فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بالاتفاق وانما الخلاف
في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا فنظيره اي نظير القياس وانما

اورد

اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب
الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية
استنباط العلة فقال كقوله الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر
للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما
في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن ثم
فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل
ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة
بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى
فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا
حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا
يعني دليل آخر على مذهبنا
الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تع قال فان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضي
بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد
لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس منه عم
في آخر ركن السنة وهو قوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم
فانه قال ... بتمضمض الصائم
بل
وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل
بترجيح البعض على البعض
المذكورة على نفي القياس فقال وبيون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يكون
بالمعنى والبيان او باللفظ ولما كان الاثبات بالقياس تابعا لمعنى النص يكون النص
وهذا جواب عن كون القياس مظهرا
دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فلكل شيء
يكون في كتاب الله تع بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا

في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى ونحو ذلك تعظيم شان الكتاب
والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في
المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معانيه وجهلوا
ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وضع الله تعالى العلماء الراسخين
العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاشتباه عن جمال معاني التنزيل وانكار ٥
عموم القياس بنو اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل
اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان
الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احد ليس اعرابه اي بالعمل
بالاصل بل هو عمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا
فحل ما لم يوجد حرمته فيها او حل النبي عم يوجد حلالا لقطعية خلق لكم ونحن نقول
ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في
مقابلة النص والظني كما في العمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو
تصرف في حق الشرع بلا اذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها **فصل في شرطه** اي شرط القياس اعلم
ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا
به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون
اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما ان لا يدرك
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن

اي حكم الاصل

اي القياس

الصوم

قوله مطلعا اسم مكان من الاطلاع اي موضعا يطلع
ان يكون للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا
كما قال النبي عم انزل القرآن على سبعة احرف
ولكل حرف منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع فيكون
مطلع معنى القرآن لفظا او معنى

الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل
اي لا يدرك علته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس و
هو فوت الصوم في كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سنن القياس لا يصح القياس عليه
فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى
عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء
للاعراض وان فرض استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع مما يشك
في استحالة بقائها فالقياس عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يتعدى
الحكم الشرعي هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه الثابت باحد
الاصول الثلاثة اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى
هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد بتعدية الحكم
المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعي المعنى
كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعي المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق فهي لا تطلق القارورة على الدن لتقرر الماء فيه
فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ بهذا المعنى من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع
لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا
فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب

وحكمته

و

ينفى

متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا
الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى
المذكور للفرع

ومع المجاز

لسلامته عن الجمع بين
الحقيقة والمجاز

ان الطلاق الثالث للواطة يعني [illegible] محل محرم صح

وكذا الزنا للواطة ولا يقاس الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا
توزيع لما مر من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة وفي
الذمي حرمة لا تنتهي بالصوم لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
فتنتهي بوجود التساوي لا ينتهي الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح و
لا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في
عدم الافطار هذا توزيع لما مر لانه هو نظير لانه ليس بنظير لان عذره دون عذر
الناسي ولا يصح ان كان في التوزيع نفي هذا بيان توزيع فيه ولا نفي فيه لانه ان
كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا فيبطل التغاير فيه وان
كان وفقا فلا حاجة اليه وفيه يبطل ثم رجع الى القياس وان لا يتغير الى القياس
حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على
الكسوة لانه تغيير حكم فيه لانه في كفارة اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان
في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا
على المؤجل يخالف فيه من الى اجل معلوم والسلام ابدا التساوي في رعايته كما هو في
اي مع دفع الحرج في احضار المبيع مكان العقد
الاصل فهذا بيان ان فرقهم بين جواز السلم حالا على المؤجل دين احدهما
مغير للنص والثاني ان الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد
بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم في الباقي في عدم

وهو عدم صحة قياس الخطاء على النسيان جرتين
احديهما كون حكم الاصل [illegible]
والثانية عدم كون الفرع نظير الاصل [illegible] الاول
ذكر فيما سبق والثاني ذكر ههنا صح

[illegible] ان عذر الخاطي
[illegible] بالتثبت والاحتياط [illegible]
النسيان فانه سماوي [illegible]
جبل عليه الانسان صح

في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
صح

لا تبيعوا

لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير
موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص و
كذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس من الابل ثم
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف
واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصد قات
للفقراء والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة
عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يدفع
حاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقلتم
عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى
صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تع وربك فكبر بالتعليل
بان المراد تعظيم الله تع فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث
بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله عم الماء طهور قلنا المراد التسوية بالكيل و
هي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية وفي قوله عم الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا
في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين

الحفنة بالفتح [illegible]
[illegible]
الكفين معا [illegible]

النص ب

معناه لا تفتقر حيوان من شانه ان يفتقر بالسكين الا بالسكين فيفتقر حيوان
لا يفتقر بالسكين كالسمك والبرغيث لا يدخل تحت النص واما كان تغييرا اذا كان
الاصل واجبا بعينه وليس كذلك كون الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع حاجة
وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص
اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكوة
عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك
الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء لقطع الاطماع الا عن الله رزقهم النص ب
او جب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة
من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده
يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحيته
الشاة لان تصير مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم
الثاني المستفاد فقد ذكر في حكم الابدال بانه شاة تعد علته وبالحاجة فان
الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية
فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير كاجيء فقيمتها صالحة ايضا بهذه
اذ لم يتغير شيء صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو
ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص ثم يجتمع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير
حال
النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل
خبر صار
فقد جاء ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء اليد يصير

فالحاصل ان الحكم الحاصل بالقياس صلاحية القيمة للصرف لا جواز اصل الدفع وانما هو بدلالة النص حسن افندي الكرلوي

مصروفا

مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا حاصلا به فعلته بالتقوم وعديناه
الى ساير الاموال ومعناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير فان الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى
وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فيحصل صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو
عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوعها ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقوعها الى الفقير يتعلق
بدوام مب بالصرف ومسماه اليد يتعلق بالوقوع ليصير يتعلق بالصلاح ودوام يده يتعلق بقوله بابتدائه
مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير بيان ان الا
الصدقة ليس في الابتداء حق الفقير حتى يلزم التغيير من غير اذنه وهذه مسئلة
مع العبادة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف
فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية ذكر وان اللام للعاقبة لا التمليك و
بحي
التكبير لتعظيم الله تعالى فاذا القيمة وذكر بلفظ آخر يكون في معنى المنصوص واستعمال
الماء لازالة النجاسة معقول يكون بما يصلح لها وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه
غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يقال ان ازالة
امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا نجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا
فيزول بكلاهما وغيره كالخل فثلاثا يزيل الجنب لا الحدث فان قيل لما كان ازالة
الحدث غير معقولة وجب السؤال كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة صح في
بعض النسخ منها المتن وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم في دفع ملك

الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان
يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس و
ايضا ما [illegible] في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع
جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذ
هب الشافعي رحمه الله وان لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان الجنس
جنس الصدقة لجنس الفقير او المسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير للتعظيم
الله تع قا والقيمة و ذكر لفظا آخر يكون في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة
ازاري فالكبرياء صفة الله تع بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار
فالاول يدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا
نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك فكبر بمعنى قل الله اكبر لا
معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تع والفرق الذي ذكروا
بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العباد تحت ذلك المعنى بل في وسعهم
ذكر الله تع بالتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله مزية على البعض لا سيما
اذا كانت من جنس واحد واذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون
في معنى الله اكبر وقوله واداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره هنا لان
فيه وفي هذه التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فجمعهما في سلك واحد

قات

يوزع ح

متعلق بغير مراد اجماعا اي ان اريد التوزيع
بطل مذهبه اذ مذهبه وجوب الصرف الى
جميع الاصناف لا وجوب الصرف الى افراده
اي جميع افراد الاصناف ح

اي على الصفات الظاهرة والعظمة باطنة فيكون
بينهما تنافي فيكون تغيير النص ح

يفيد

مسئلة ح

مسئلة ح

واستعمال

قوله حتيه اي حكيه واحدة من الحت وقوله او قرصيه وهو ايضا من الاقراص وهو التناول
بالقطع بالاصابع روي ان امرأة سئلت النبي عم عن دم الحيض فقال ذلك القول ح

واستعمال الماء لازالة النجاسة يجوز بكل ما تقبله اعلم انه ان اورد الاشكال
على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا او قوله عم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل
على ان غيره ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد
والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات بل لازالة النجاسة **وفصل العلة** قيل
المؤثر وقيل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما
يدل على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة
بمؤثرة بل المؤثر هو الله تع فلذا يبطل العلامة في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما
لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلابد
من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة
اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء
والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست
بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تع القديم فان
ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الا
يجاب القديم بل في الوجوب الحادث فمعناه ان الله تع رتب الايجاب القديم
الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تع حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا
بين العلل العقلية والشرعية فكما ان العلة العقلية مؤثرة بذواتها بجعل العلل الشرعية

المراد ب

وانما لا يزول الحدث بالمائعات [illegible] لان ازالة النجاسة معقول
[illegible] لا يزول الحدث بخلاف الخبث فان [illegible] الحدث وبه ان
معقول [illegible] الاصل [illegible] امر غير معقول [illegible] الا بالطهور
ولا يجوز ان [illegible] الى [illegible] ولان [illegible]
[illegible] ويجوز كان [illegible] ان ازالة الحدث غير
بالطهور [illegible] فكان [illegible]
لا الحدث [illegible] النية [illegible]
معقول ووجب [illegible]
في فصل الماء فقط ح

وهي ما يعرف به وجود الشيء من غير ان يتعلق به
وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان
للرجم منه ح

كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تع
الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل
من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء كخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل
الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تع عند اهل السنة على ما
عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا
فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة المقتول ميتا باجله فمعنى ما هو الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا
معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بمعنى انهم عرفوا العلة بالباعث
يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك اعطيتك لاكرامك الاكرام باعث
على العطاء فالقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا
على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تع شرع
الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تع عندهم اى تشتمل على حكمة
مقصودة للشارع في شرع الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة
المصلحة والمراد من كونها مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة
فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا تتصور اشتماله على
الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضر اى الظلم اى عن العباد وهذا
مبني على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون

واجب

اى يرد عليه انها في الحقيقة ليست بمؤثرة
في جميع الاوقات الا وقت ان يقال الخ

اى [illegible]

واجبا عليه تع خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان
بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن
انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون و
قوله وما امروا الا ليعبدوا الله واشكال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا
وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصوله وكذا العوض اولى به في عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا
به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يلزم اى الله تع مستكملا به لو كان العوض راجعا اليه وهنا
راجع الى العبد بالذات واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
اليه لا يصلح غرضا له وداعيا الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم
انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لا يجوز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا الوصف يسمى مناسبة اى
كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد فسر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب بما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي و
الحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فانه يوصف به المناسب
كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس
وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي ما يكون حفظ النفس والمال والنسب و
الدين والعقل فانها لحكمة هي الحكم والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا

لان تعليل بعثة النبي عم باهتداء الخلق لازم لها
وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق
وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم تلويح

او حصوله ما يليق بذاته بالغير

سب

كالدلوك

والجهاد ونحوه وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان و
السرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة الخمر والاسكار واما تحتاج اليها كما
في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل
الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فان حرمتها لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن
تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها من حيث انه نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر
في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر
منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة
عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يحصل الحكمة دائما
او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكم بل الحكمة هي دفع
الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان
يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الرخصة على الوصف
وهو السفر يحصل الحكمة التي دفع الضرر في الاغلب وفي هذا ابحاث الاول
الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما ان سؤر الهرة ليست
نجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص
معلول او ان عدم نجاستها معلول بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة

ولان

اي الظلم

اي حاجة شديدة اذ العلة في وجوب الضمان لا تنحصر فيهما

اي الصغيرة

مرتبة

لانه ان طلب رجل ان يزوج ولي الصغيرة
الصغيرة لنفسه ولم يكن تزويج الولي مشروعا
بل اخره الى بلوغها لامكن فوت الكفو الى بدل
اي يمكن ان لا يطلبها كفوه بعد بلوغها فيكون في محل
الحاجة صح

لان المقصود هو التعدية
وينبغي جعل جميع الصالح
الا صالح في النوع ضرورة
[illegible]

ولان التعليل بكل الاوصاف محال بالبعض تحكم وعند البعض هي معللة بكل وصف
الا بمانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية
جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل
لا في الفرع بل في الفرع موجب الحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع
لا في الاصل وعندنا ان في ح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض
الاوصاف متعدية وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعند
البعض لا بد مع ذلك اي مع ما قال من قيام الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال
ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب
التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن
الدين بالدين فانه نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينها اجماعا وشرطنا التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت
منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها
بشعير نسيئة ففيه شبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان
المشهور اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة

للتعليل وعدمها

لا اضافة الحكم اليه

نعم صح

اي بذلك الوصف الذي علل به

بوصف

ح

وفيه سهو تامل فقط ظ

الربوا م

في مطلق البيع

اي وجوب التعيين في باب الربوا الى الاحتراز عنه

نسيئة

سيجيء كلام المصنف في باب الصرف

وجوب التعيين

يعني لما وجدنا وجوب التعيين متعديا بجواز الحكم
معللا جزمنا بكونه معللا اذ لا تعدية بدون التعليل
فنعلله في ربوا الفضل لكونه معللا فيعلل في الجملة ح

لان التعليل ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض
التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا نشترط في العلة التأثير
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوع جنس هذا الوصف او نوعه في
جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص
المعللة لانه كلما ثبت اعتبار نوع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فلا يحتاج الى تعيين العلة وصفا لازما
كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما حتى يجب الزكوة في الحلي ونحوها او عارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما
يأتي او اسما جنسا كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم نوع ووصف
عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض او حكما كقوله عم ارأيت لو كان على ابيك
دين فاسم النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قسم عدم جواز بيع المدبر
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكة يتعلق عتقها بمطلق موت المولى
وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان
مت في هذا المرض فانت حر او مركبا كالكيل والجنس او غير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة
(كالثمنية فقط او القدر فقط)
وغير منصوصة كما يأتي **مسئلة** ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ه
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الثمنية

اي التعليل الموقوف عليه ان توقف
على تعليل آخر يلزم التسلسل ه

فالدليل على كون النص معللا في الحجة قد
يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر
وينتهي بالاخرة على نص او اجماع قطعا للتسلسل
تلويح

اي الثمنية علة الزكوة عندنا وعلة
الربوا في المضروب عند الشافعي ح

[illegible] في المستحاضة دم عرق انفجر علة
[illegible] صلوتها ح

الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق
ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز التعليل بها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز
التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما لم تكن فايدة
التعليل الا التعدية في هذا اي في الاعتبار وقالوا فايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
(وهو ثبوت الحكم بالتعليل)
ليس بشيء اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة
على التعليل فلو توقف عليها لزم الدور قلنا تتوقف على علمنا بان الوصف حاصل في
الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا
الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رض توهما منهم انه لا بد ان تعرف اولا ان العلة فيها ه
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلية فان كانت متعدية من
الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او
مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير
الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله
(رحمه الله سمي الخيال اي اخالة العلة)
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار نوع جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاذا كان الوصف مقتصرا في مورد النص غير حاصل
في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد
في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ام لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان
مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف

يعني لا يجوز التعليل الا للاعتبار والاعتبار
في التعليل بالعلة [illegible] المعدية منتف
عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة على ما كان

انه اذا كان الاصل او الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف وفائدة
عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في
مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع التعليل
بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر
فانه مجرد وهم لا غلبة ظن ولا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر
كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا هٰهنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص كقوله عم
حرمت الخمر لعينها فح تثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية
للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي
لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا
ان الثمنية علة الزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل
على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل انهما من اموال التجارة خلقة فيكون
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة
للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان عين
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة**
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا
ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعدما

ملكه

قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة ومتعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدي دون القاصرة تلويح

ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه
فلا نسلم في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو
قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل وثبت الحكم في
الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز بوصف يقع فيه النزاع كقوله
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اذا ادى بعض البدل عوض
مانع **الثالث** تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تع كيلا يكون دولة يقال
صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تع لدلوك
الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على
الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم لا تقربوه ٥
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب
على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبة او يقرن بحكم لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح
اذ كلمة ان اذا وقعت بين جملتين تفيد تعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما
ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يبين ان في مثل هذا
الكلام للتعليل او يبين تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك
دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بذكر وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم

يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة بالاعتاق قصدا [illegible] بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل يعتق بمجرد الملك تلويح

عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في علتها مع الاتفاق على ثبوت الحكم في الاصل تح

من سيده او وارث اخر غيره

اي بعلة مع وصف يقع به الفرق [illegible] لاصلية التعليل او بهذا البحث يتجه والله اعلم

[illegible] انه قال عم في حق محرم مات في حال احرامه [illegible] تح

وكحديث الخثعمية فانها سئلت النبي عم [illegible] كونه علة للنفع والا لزم العبث تح

فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بوصف الفارسية وضدها مع ذكرهما اي
ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل نز
لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون لقوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو
يشعر بعلة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو
مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يشعر بعلة الجواز
البيع واعلم ان في هذه المواضع الحكم بالعلية اتفاقي اي الحكم بالعلية لان العلية
في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة
لكن يحتمل ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الشهر مثلا لكن بعض
تلك العلل لا يمكن بالقياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة
فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجوا ايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في نحو واقعت امرأتي ونحوها الا على كونها مناطا فانه
يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة
وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان
الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون
اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كما علم هذا انه ربما لا يكون

فيه تسامح ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم

متضمنا

متضمنا لمصلحة يكفي كما ان الجنس قريب كان القياس اقوى الاستدراك تعليق بقوله
ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا
علية
يوافق تعليل الرسول عليه السلام الطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العجز
في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف والعلتان وان اختلفتا لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى ى
الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر العجز
الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى
كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد
الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون
فاذا وجدت الملائمة لا يجب العمل ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة كالاهلية
الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعضهم فعنده يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل
وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا اي يقع في القلب خيال ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح
المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتعتبر
عند الغزالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان لا يقبل اتفاقا
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم و
نوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس
الابعد

الملائمة اعم من المؤثر لان الملائمة يعتبر فيه بعض
اعتبار الشارع جنس الوصف البعيد وفي التأثير
لا بد فيه من اعتبار جنس القريب وفي شهادة الاصل
~~[illegible]~~ وجود الملائمة
~~[illegible]~~
جنس الوصف او نوعه في اصل معين في نوع الحكم اعم منه
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
التأثير لا يلزم
فيه اعتبار الشارع
ذلك الوصف بل
يكفي مجرد
بخلاف التأثير
هو الغزالي ع

نعم

كلية ه

اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار
اي نوع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة
قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد
المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم انا ان تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس المسلمين عامة داعية الى جواز الرمي الى الترس وقطعية
لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين عامة برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول
المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في
قلعة فيهم مسلم لا يجوز رمي الترس والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه
في نوعه او جنسه اي نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هاهنا الجنس
القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارأيت لو تمضمضت
الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم
فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار
النوع في الجنس فان الصغر اعتبر في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة
سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس فان جنس الضرورة اعتبر في جنس التخفيف وقد يركب
بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان نوعه اعتبر في جنس الولاية وجنسه
اعتبر في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه
البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها من ثلثة وستة مركب من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى

تكون ه

ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة

كلية ه

والاثم بغارق الكلام

الترس وقت محاربة ده كافر اهل اسلامرا
او كنه قلعه كه بر ده ايلمك

وبالقطعية مالم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس
وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت
جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحوا
بعضهم في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان
المصلحة غير كلية لانه لا يهلك على تقدير عدم الطرح
الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الترس
الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

اعتباره

الجميع

الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة
غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه ويسمى شهادة وهي اعم من اول الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه
كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه ولا يوجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها
وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون
واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا
وعند البعض قياسا ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا
ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باول الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا
انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد
مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند
البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد
توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون
التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها
نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه

لوجود التاثير

الاصل ه

في نوعه ه

لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه ح

كما في صورة اعتبر فيها جنس الوصف في جنس الحكم او نوعه
في جنس الحكم وقد وجد فيها نوع الوصف او
جنسه في اصل معين من نوع الحكم والاثم تعتبر
فيه ع

في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشرع اعتبر هذا الوصف اولا واني اعتبرنا التاثير
لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله
عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من

فان جنس الطهارة وهو الضرورة مؤثرة في جنس هذه الطهارة وهو الرخصة ع

العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه حرجا لازما
فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة
الرسول عم والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح الراس لا يسن تثليثه كمسح الخف لان
كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله اما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر

[illegible]

الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة والثيابة قلنا
صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره في الودايع والمغصوب فان

اي تاثير المتعين في عدم التعيين م

رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرها هذا ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا
ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان
صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان نقول العلة اما هذا
او هذا او هذا والاقسام باطلة فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل
وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها
بالاجماع فتلا انما قال فتلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
تعليل هذا النص بغيرها باجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا

الاجماع

اجماع على نوع ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت
علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك
هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما
يرجع جميعها الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسره

لان كونه مقبولا اذا كان الحصر او بيان عدم علية الغير بالنص او الاجماع او المناسبة نظرا الى قوله فتلا ع

بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم
وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره
ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو
محدث يجب فيعلم ان الوجوب دار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع
الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب كلما وجد القيام 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 اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما
حال وجود الحدث فلانه ينبغي اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم
وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص
مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وفيه عدم

[illegible]

مع ان الحكم عدم الحل عند الغضب
لا يقضي القاضي وهو غضبان فان تخلل الغضب وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معان تعقل

اي لا يحتجون بالدوران

مع عدم الحل عند عدم الغضب

فلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم يقبلون نسبة الاحكام الى العلل كنسبة
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد
يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة والشرط لها ايضا اي لاشتراط الوجود عند الوجود
للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها فان العلة حينئذ ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع
لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة
والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وعند من لا يقول بتخصيص العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة
ولا اشتراط العدم عند العدم لانه يوجد بعلة اخرى وقيام النص في حالين ولا حكم له احدا لا يوجد
الا ان داركيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه
اثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم
والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فالنص فيه اي في
يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واما في التيمم التصريح
اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا او
ايضا فيه اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه انوارا
بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا
اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغسل لا يوجد

بدون

يعني عند من يقول بتخصيص العلة

هو الوصف لا [illegible]

العدم

[illegible] والبعض قالوا انه شرط قيام النص

جواب سؤال وهو انه ينبغي ان يكون الترتيب بعكس [illegible] في الوضوء [illegible]

بل للصلوة الجمعة والعيدين فقط

لا لعين حال الغضب بل العلة شغل القلب

بدون شغل القلب ولا يجزي القضاء الا بعد سكونه بهذا منع تعليله فانه يجوز
القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ذكر ان النص قائم في حالين و
لا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يجوز القضاء الا بعد سكون الغضب
كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يجوز عند شغل
القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم
المخالفة فلا يدل النص ح والا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم
في حالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة لما هو تعرف موجب
الحكم اذ لا يجوز بالقياس احداث تعرف يعني علة لثبوت الحكم وقوله الجنس بانفراده يحرم
النسأ بالنص وهو نهيه عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو
علة لحرمة النسأ وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص
وهو قول الراوي نهى النبي عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة
الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان
للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص
في القتل بالمثقل اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد نقضا لانا لا
صفتها بل يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات
الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة
نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم

الوارد في القتل بالسيف

في الوقاع

اختلف في اشتراط الشهود في النكاح [illegible]
[illegible]
اختلف في صفة الشهود [illegible]
[illegible]

وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء اما اذا
كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام اى عند الشافعى رح فان له اى لاشتراط ط
التقابض عند الشافعى اصلا وهو الصرف وكجواز بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى
وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما نقلت
هذا لانى نقلت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد
ان القياس لا يجرى في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانا انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد لها في الشريعة اصل يصلح للتعليل فاما اذا وجد فلا باس وان
اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور
بهذا الحكم ولا فايدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان
له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان الشارع جعل معنى آخر يصح
للتغيير فكل شى يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا المعنى لا يجوز
اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان
لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف
فيه

اى هو غير مخصوص بهذه الامور بل جار في تعدية الحكم

كما لو حكم ثبت عليته للكفارة للجماع [illegible] / حرمة صوم رمضان وهو صالح للتعليل [illegible] / استعمل [illegible] حرمة صوم رمضان فهو علة له لا للاكل [illegible] ح

[illegible] تعليل ذلك الحكم به / بان يكون مؤثرا او ملايما

فيكون العلة واحدا يتعدد بتعدد المحل

اى لم يثبت تاثير ذلك المعنى ولا ملايمته

[illegible]

فصل

الاستحسان القياس
جلى وخفى يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى
استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفى

فالحق ح

ايضا

بدون شغل القلب ولا يجوز القضاء الا بعد سكونه بهذا منع لقولهم فانه يجوز القضاء
ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس
الخفى وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام بهذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة
القياس الجلى وقوله يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا لان ثبوته
بالدلايل التى هى حجة اجماعا فهو وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل
بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه •
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة
القياس الجلى ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلا معنى لانكاره لانه اما
بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما
بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وذكر ان اى للقياس الخفى
قسمين ما قوى اثره اى تاثيره وما ظهر صحته وخفى فساده وللقياس قسمين
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اى القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به
القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى
هذا على ثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته
راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول
هو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس

لا دخل له في تعريف الاستحسان

اى ظاهره صحيح وباطنه فاسد

القوة تقارب الاثر والضعف يقاربه / الف وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل / القسمين [illegible] الاستحسان والقياس / [illegible]

اى للقياس الجلى

شباهه

كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها

وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الاول

من القياس كسجدة التلاوة تؤدى في الركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة

في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يتأدى بالركوع كسجود

الصلوة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا

وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون

السجود يتأدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصيته

الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اورده علامة آخر وهو قح وكما اختلف في

ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المسلم فيه بعقد السلم فيوجب

التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب

التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا

يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرعان المسلم فيه ففي

القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسلم فيه بعقد السلم

فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا امعنا علمنا

انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف

لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع

وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون

هو استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس

والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين

فلهذا

وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لعدم ظهور
علة التنجيس في الموضع اعني الرطوبة وقوله
استحسانا ان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار
على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر
فيه فلا تنجس الماء الا للآفات
تلويح

لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير
المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على
المص جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم
تأديه به استحسانا ح

فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالقسم الثاني المقابل بقسم الاول

ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة

وهو ان يكون القياس ضعيف الاستحسان قوي الاثر اتفاقا واما ان كان القياس قوي

الاثر والاستحسان قوي الاثر فهو الصحيح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره

واما اذا كان ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا

اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور

الثلث ويرجح في صورة واحدة واي صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما و

وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على

كل استحسان وثانيه مردود ويتبع الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر

والباطن يرجح عليها اي قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه

وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن يتبع الاخيران

اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما

وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادنى

النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض

بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد البا

طن وعكسه وبين كل واحد من اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع

وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن

من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس ثانيهما ان يعارض

فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من

الاثر وهو

ضعيفه

مردود به

طن

القياس فلا نسلم ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى
مما كان على القياس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس
اولى اي وان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان
ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم
عند القائلين بتخصيص العلة
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا الحكم او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع
يوجد له الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في النوع
فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء
كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك
اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف الخ
الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم
حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان
التعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا
بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
لانه قبيل ترجيح والثاني بعد يحصل في الاختلاف و وقوع التعارض لجهلنا
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا
من جهة القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا

لانه

العكس ب

لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا
تؤمل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت هذه الاقسام محررة في
محلها فبعضها قوي الاثر وضعيف لا يخرج احد منهما عن هذه الاقسام قطعا والاستحسان
بالقياس الخفي يتعدى لا الاستحسان بغيره نظيره الاول في الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع اليمين على المشتري اي فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا
خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي الى ان يخلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم
المبيع بقبض ما هو عرض في احكام المشتري واني يخلف استحسانا لانه ينكر زيادة
الثمن وهذا كان هذا ظاهر لم يذكره في المتن فيتعدى اي الى الوارثين اي اذا
اختلف وارثا البائع والمشتري اي في مقدار الثمن تحالف الوارثان والى
الاجارة اي اذا اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى اي الى الوارث والى حال
هلاك السلعة فالاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما زعم بعض الناس
زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي ان ترك
بدليل
القياس مع وجود الاقوى لا يكون تخصيصا

فصل في دفع العلل

المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منها النقض وهو وجود
العلة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع
وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك

ده

فيتعدى ب

قبل قبض المبيع ح

يتعدى ب

على ما تعلمه البعض من ان القياس ثابت
في صورة الاستحسان وترك سائر الصور
وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعلى
تقدير العمل بعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من
ابطال تخصيص العلة
منه

بل فيه ظهور النجاسة بزوال الجلدة

الذي يظهر في راس الجرح
فانه لا ينقض

المغصوب شيئا يجتمع البدلان وهو البدلان في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان
كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن
الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك
بدله اي ملك بدل المغصوب ثمة لان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين
بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى
الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه
وفي الاستنجاء تطهير حقيقي لانه ازالة عين النجس الحقيقي
تطهير حكمي غير معقول (ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول (فلا يفيد اي التثليث
في المسح كالتيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم
وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج
النجاسة علة الانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل
اي الروح
فنوقض بالمستحاضة وبالمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع
لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان
اي انتفت
حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انتفت للبغي واورد الامام
فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض
فنقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض و

وثانيها

بان لا يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب
فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة ح

يعني ان الوصف بواسطة معناه المفهوم يدل على
معنى هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا
حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
الاصابة وهو ينبئ عن التخفيف دون التطهير
الحقيقي توضيح

وهذا الكلام مبني على ان يكون المراد بعدم سنية
التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيحصل
ت

يعني المستحاضة العذر موجود
الخروج وفي المدبر النظر اليه وعدم
قابلية المملوكية ح

وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام
في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فالقول بهذا الجواب
دفع بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة
يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي
فان اتلف لاحياء المهجة [illegible] الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان
اي ان حال الباغي لا يمكن ان يتخلف بان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فالقول الظاهر ان الحكم المدعى
في الجمل الصائل وجوب الضمان او انتفاء العصمة ثم لا يرد هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو
العصمة فلا شك ان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض
وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة
في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة
في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل
بالحكم
الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة
في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة
ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي

لا يجب

وانتفاء ح

[illegible]

فمثلا فاجاب بان الدافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر
ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم
عدم منافات حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل وثابت على العصمة
فيتوقف بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان
لان الثابت فيه منافات حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافات حل الاتلاف العصمة
غير ثابتة فيه لان العصمة لم تبق في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا
غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف اصلا الملجئ ليس علة لعدم منافاته العصمة فيتوقف حل
الاتلاف في مال الباغي مع المنافات لا يكون نقضا فلاجل هذه الفوائد في الامثلة
الثلث اورد مثالا آخر في المتن فقال واما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى
الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فيتوقف بالتيمم
اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع
ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا
لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيتوقف بالاستحاضة فيقول الغرض التسوية
بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا واعلم
انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يمكن بعض اصحابنا يقولون العلة
توجب هنا الحكم لكن تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم

الحكم

وعدم المنافات لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

والجواب ان التوقف انما على تقدير انه يجعل حل الاتلاف علة وتكلف في التمثيل الغرض والتقدير

اي فبها ونعمت اي فبها الخصلة الحسنة ونعمت الخصلة هي

وذكر بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال الخارج بخروج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويمكن ان يقتصر على المحال الآخر

الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها ثم في جواز
التخصيص قياسا على الادلة اللفظية والثابت بالمخصصات عطف على قياسا على
القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفوات
العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان ما يوجب عدم الحكم خمسة اي
ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة مانع عن انعقاد العلة كانقطاع
الوتر في الرمي وكبيع الحر او تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع مال الغير
او ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او تمامه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم والجراحات وكخيار الرؤية او لزومه كما اذا جرح وامتد حتى
صار طبعا له وامنه وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخرين لان التخصيص
ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين ليس
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن
اي الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في
خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف
في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله
على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم وان كان داخلا على
الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما
خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير

فان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين

العيب تخير المشتري فخلف بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري منه
رد البعض ~~فيبقى الخيار ثم المشتري يتمكن رد البعض~~ لانه تفريق الصفقة وهو
بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولان
التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يسمى تخصيصا لانه
بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على
وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ح
هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او
شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة
لعدم ما تدل عليه زيادة وصفوها ان البيع المطلق (الى المقيد بشرط) علة فاذا زيد الخيار فقد عدم
او لنقصانه كما في رجع النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور
ومنها فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت
تأثيره شرعا لا يكون فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا او سيأتي
في مثاله ومنها عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى
ومنها النقض قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه
اذا ثبت عليه المستدل لا يقدر الى رده كما اذا ثبت في الفرع فانه لا يقدر ذلك
كلام يصح في الاصل اذا اورد على سبيل النقض لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل
الممانعة حتى يقبل هذا التعميم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يورد في نقضه
صحيحا اي يورد في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل النقض
يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل النقض فلا يمكن

الجدلي

لوجود العذر

[illegible]

الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق بان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه ح
الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان
فلا نسلم الاصل حتى بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان ح
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل
التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يتحد الحكمان فلا تعليل وان ادعيتم ح
التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب
المال كالخطأ فنقول ايجاب الخطاء اذا لا مثل فيه على المثل لرفع الخطاء على المثل لان
المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما
لا تقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل
الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع خلفا عن القود وفي الفرع جعلته
اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكنه لم يجب لما كان
موجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله مزاحمة المال للقود
فلا يتحد الحكمان فتماثلين ومنها الممانعة في اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون تحكما
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره
كما ذكرنا في تعليل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في
شروط التعليل او اوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنها المعارضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نقيض مدلوله و
يسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة

لا قوة ب

نفعهم واعلم ان المعترض بهذا التقسيم للاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا مناقضة
فاذا ذكر المنع سندا يسمى مناقضة لمن يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من
غير تاثير الآخر ما عرفت من المناقضة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان
دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء
كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم
والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو
الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس
بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول
فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان كان
دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقولنا صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كالقضاء فيقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن
هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين
قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقولنا مسح
مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر
يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة اذا فسدت يجب المضي فيها تجب بالشروع

كما

[illegible]

كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس
لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي
القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس يشتغل بما ليس
بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل به ولكنه ايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
اذ الاستواء يحتمل بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين
اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو
في الاصل فهذا هو فساد ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول
العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل
لعدم شيء الزائد فيها اصلا
وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم
منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول فيما الوجوه الثلاثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في الصغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فنعم
والمعلل اثبت مطلق الولاية
مطلق الولاية بولاية بعينها لكن بها اذا انتفت هذه انتفى سائرها بالاجماع اي بعدم
وهي ولاية الاخوة
القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية
العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة والتي نعي اليها زوجها

الراجع بموت زوجها

ينفى
فالمعلل قصور الشفقة لان الصغير عدم [illegible]
من ظاهر العبارة والا لم يمكن معارضة بل قلبا [illegible]

[illegible]

فيكون وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيعكس
الثاني صاحب فراش فاسد فيجيء النسب بحكم تزوج بغير شهود فولدت فالمعارضة
وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكنه يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما ان نبينهما ما فيه جمع في المثا قفنه
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا انما يرد هذا اذا كان
العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية
حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة لما كانت
اكمل في الجناية يجوز عليها الحكم بجزاء وما جزاء اعظم فاذا وجب في البكر المائة يجب في
الثيب اكثر منه وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
اى قراءة الفاتحة
الرجم والقراءة تكررت في صلاة الاوليين فكانت في صلاة الاخريين كالركوع و
السجود فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فيجعل المعلل جلد
البكر علة رجم الثيب فيقول الخصم هذا لم يرجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع
والسجود في صلاة الاوليين لانه تكرر في صلاة الاخريين والكلام عن هذا
اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل
بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع اذا صح كالحج فتجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي
رحمه الله فيقولوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال

من لزوم

وربما يقال يعني الحضور حقيقة
النسب لان الولد من مائه

لا يرد بالقلب الجواب عن هذا القلب
ودفعه بالاحتراز عن وروده

من لزوم المنذور على لزوم ما يشرع لثبوت التساوي لكل شيء بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا
في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي
رحمه الله فيقولوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول
الولاية شرعت لحاجة في النفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اى
لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا
لحاجة متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين فتكونا تام
واحد وهذه المساواة غير ثابتة في مسئلتي الاوليين على ما ذكروا وهي مسئلتا
رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير لا اذا بين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع ٤
في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله
هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء
في النفس لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث شرط الاحصان
لاحدهما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة
لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر فقط فيه
فمعارضة على ما ذكره اشارة الى هذا ومنها المعارضة فان اقام الدليل على
نقيض حكمه ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شيء اخر فان كانت
قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه هي يعارضتها

على النكاح

بان العلة الطعم والادخار وهو منعدم في الارز ونحوه فلا فائدة له الا نفي الحكم
في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى
الى المختلف فيه نقض عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس يصح احدهما تاثيرا في الآخر فصل
في دفع العلل الطردية لما فرغ عن العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة
يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست معتبرة عندنا
وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة
الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء
الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجبر المعلل ويضطره الى القول بمعنى
مؤثر في الحكم يرفع الخلاف ولا يمكنه الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا كما هو البعض تعالى وامسحوا
برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان اعتبر غيره فالمسنون
تكراره فيمنع ذلك في الاصل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغرض المستوعب لمحل لا يمكنه التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح
الراس المحل واسع وهو الراس فيمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا
فيلزم تغيير الشرع ثم قال الاعتراض على التقدير الاول قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث فنمنع
مرات فنمنع هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب

اي المعارضة لا تفيد نفي الحكم في الجص بسبب
الواقع اذ يمكن اثباته بعلة اخرى ح

مسح الراس ح

يعني ان الباء للالصاق فيفيد التبعيض
اي الصقوا المسح بكل الراس والالصاق
يوجد بالبعض ح

الاكمال

الاكمال كما في اركان الصلوة ثم الاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة
امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث ال
التكرار فالاعتراض ممانعة وكقولهم صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقولهم في المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا يدخل
تحت المغيا فنقول نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في
الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقولهم في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات تحت الاجزاء فهي
جائزة كجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند
اي بيع التفاحة بالتفاحتين يكون عدد حبات احدهما اكثر
تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات تحت الاجزاء وان اراد بها
والتفاحة ما تدخل تحت الكيل والمعيار ح
اي المجازفة تحت المعيار فيمنع تحققه بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف
على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
لا نم احكامها في الفرع وان اراد غيرها غير متناهية لا نم في الصبرة نحو كما في هذه
المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين ثم الممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت
الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لا نم احكامها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله
لا نم في الصبرة اشارة الى هذا او كقولهم في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول انه بعد التعيين فلا نم في الاصل او قبله فلا نم في الفرع اي ان ادعيتم

ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان
ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع ع
لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في
المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يلزم صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقولنا
في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا
اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق ولذا لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة
وكقولنا لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان
العلة في الحد عدم مالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العلة العدم فانه يمكن
ان نقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث
فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويجرد عليه مناقضة
فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في
قولنا الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بالكلية اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذي مبينه
اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء
فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم

فهي

فهي له وان ابى فرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولا بقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بعينه عنده
انه لا يجعل قاطعة للنكاح ثم نعيد الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع كقولنا وعندنا تباين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ح
في ان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقولهم اذا حج باطلاق النية
يصح عن الفرض وكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا
فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقولهم المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط
زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان محتاجا اليه
اكثر جعله الشرع اوسع الرابع المناقضة وهي تلجي اهل الطرد الى المؤثرة كقولهم
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان
يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول ح اي الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجس في صحة الصلوة فجعلها كالحقيقية
فهي مزيلها كما يزيل الحقيقة فهو غير معقولة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب
فلا يحتاج الى النية ح وذلك اي التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو لكن في صيرورة ة
قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغني عنها اي عن
صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب سؤال مقدر وهو ان الغسل تطهير معقول
فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم
فاجاب بان مسح الراس ملحق م بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج

الضمير راجع الى النية وهذا الجواب عن ايراد مقدر
شرايط الغسل سبك وفصل المناقضة م

اقتصر على المسح فيه فخلا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول بهذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن
بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واجري على الاصل في غير المعتاد كالمني
والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع
لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن
لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات
الاعضاء فغير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان وصف
محل الغسل بالطهارة والحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اي زواله
هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا
الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجس في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم
معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث
وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا قياس في
الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر
الاسلام بكونه غير معقول انه اذا اعلم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم هذا
الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون
الحكم معقولا بهذا المعنى وهو المهم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من
الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل
فروع اخر طويتها مخافة التطويل **فصل في الانتقال** اي الانتقال في كلام

الى

فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير موجه

تغيره

اي العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه يعلم

الى آخر وهو انما يصح قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج في الحكم الاول او يتغير
الحكم كذلك فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح وكذا الثاني عند البعض كقصة
الخليل صلوات الله عليه حيث قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد
انتقل عنها فهو عجز في النظر واما قصة الخليل فان حجته الاولى وهو قوله ربي الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت
فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها
اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية
الكفارة وكذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد
بل نقصان الرق بعلة اخرى كي نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق وان اثبته بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كي نقول احتماله الفسخ دليل
على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احسن لان العلة التي اوردها
يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا احتياج
اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل في الحجج الفاسدة**
الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك
في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه
اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا استشهدوا

اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال صحيح في
هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين
لاثبات علته وهو الاول او لاثبات الحكم وهو الثاني او في الحكم فقط
حتى لو لم يثبت منهما كان كلاهما خفيا او اما في الحكم الاول
وهو الرابع بالعلة الاولى وان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول نسخة
والا لكان كلاهما خفيا او اما فيهما وهو الثالث

اخرام

اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص
ويثبت هذا الحكم بعدم نقصان الرق

عنده صح

انه لما كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا الظاهر
فبقاء الشرائع بعد وفاته عم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بعده وقد مر
نقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان
ظهور مناقضه فبقاء البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث
عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات ظاهر ثبت ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فيثبت والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي
الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يجوز براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يجوز حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على
ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل
بالنفي كما اذا ذكر في شهادة الف اي في ممانعته في دفع العلل الطردية والاخر فانه
يلزم الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح
في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب لد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه
كقول زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات
ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم
ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد

البينة صح

[illegible]

دليلان

دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان
تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة
المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا ولا يقول النص
راجح على القياس حتى قطعا علم منه ان الراجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا
في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل و
العمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم
ان الاقسام ثلثة الاول ان احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع
القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين
قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب اما الثالث
فياتي حكمه بها وهو قوله واذا تساويا قوة المعارضة تختص بالقسم الثالث والثاني
اما الاول فمعزول عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا و
الترجيح اي يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في
معارضة الكتاب والسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ
لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة
التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لا شك
ان الشارع تعالى وتقدس عن تردد ليبين متناقضين في زمان واحد بل نزل
احدهما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر

يكون ان صح

فمعزول صح

توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فعلم بحمل ذلك المجاز ثم رجع الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما
يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يجعل المتأخر ناسخا
للمتقدم والا يطلب الحكم اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين
فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة
ان امكن وان لا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر
والحاصل قد تعارض الادلة في حرمته وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان الماء كان طاهرا فيبقى طاهرا ولا يرفع الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث
فلا يرتفع بالشك ومحل التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين او
سنتين او آية وسنة مشهورة والحكم اما في قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول
فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب
اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو
ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع و
نحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو

عن

عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يتناول الغموس
في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي
المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب
فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل
الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا مروا
باللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة
في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب ومن الثانية في الدنيا اي بالكفارة
فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي مؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
في الاولى اي يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب فيبقى اللغو
سهوا اي اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا
اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يبقى العقد مجرى على معناه الحقيقي والثاني
الدليل الدال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهب فان اللغو جاء
لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو
اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين
واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق هنا ان رعاية قوله لا يؤاخذكم بالغموس و
المؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة
اليمين

الاثم
واللغو وقالوا الحكم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في
الدنيا وهي الكفارة فهذا توجيه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين
واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو الخالي عن الفائدة الذي
الفاجرة
يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجحة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله
بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة
الاخروية لان الآخرة دار الجزاء ولو اخذ في الغموس بكفارته لا بد ان يراد
الاثم
المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الحكم الذي يحصل بالمنعقدة
يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى
المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض ويثبت
الحكم على وفق مذهبنا وعدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو التخلص من
قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد وال
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الكل قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما
وانما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اي التخلص من
قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا هكذا
اما ان كان دلالة كنص يقتضي احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا

بمحل ب

للاول

قبل

قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه والمحرم نسخ ولو جعلنا على ال
العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح كان ناسخا
النسخ
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيكون فيتكرر النسخ فلا يثبت ا
التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكو
انا
الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا
للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال
لكن عدم
على اباحة جميع الاشياء فيصح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن نورده ورود
فيلزم
الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء
قبل وروده في المحرم او المبيح فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا
الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع ما في الارض قبل ورود محرم او مبيح
لا يعاقب ثم بعد ذلك انه اذا ورد المحرم فقد الامر المذكور وهو عدم العقاب
تغيير
٤ ~~ثم الاباحة اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم على عدم الانتفاع~~
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس
فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقدر الدليل بهذا
اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا
الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتغيير
الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على
ل
قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر
لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
اي مهملا

ناسخا ب

لكن عدم ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم
ناسخا للمبيح بل لذلك المبيح كما عرفت فيتوجه
النسخ ويمكن اتمام الدليل ~~بالمذكور~~ منسوخة

وهو ان يرد دليل شرعي فرضا على عدم دليل شرعي
مقتضيا خلاف حكمه

فان تكرر التغيير زيادة على نقص
ثابت بالشك
التغيير فلا يثبت

اصحابنا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك
لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
وليس الاباحة اصلا فيه ايضا ولكن ظهرت بعدم الاعتماد على الشرايع بالتحريف
والوثوق على شيء من الشرايع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
رجع الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع
على اتيان ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان
كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض اصحابنا والفقهاء على الاباحة فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالاباحة
باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق
وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان
ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف تارة
بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع او ليس بممنوع والاول
النقيضين ـه حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجيب في المحصول عن هذا بان المباح ح
الشارع فلا يكون الشيء اباحة
هو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس
بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم انه لا حرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه
ان الشيء الذي لم يعلم ان الشارع بعدم الحرج في فعله وتركه والحرج لم يعلم ان الشارع
بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم
العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم حظر او اباحة اما عدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدمه واما ان

لا نعلم

واعتراض المص ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير الشرع ان يفعل حكمه في الافعال قبل البعثة فمن لا يجوز ان يراد بالاباحة او ان الشارع [illegible] بل معناه جواز الانتفاع [illegible] في المنصوص فيه [illegible] واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمسلم

لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا الا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر
او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فنعلم انه لا خلاف بين من يقول انا
لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول ما لا اباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل او الترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم
ان الحكم ايهما ونظيره ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال اما
اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل
الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في
ثم تكرار النفي
المحرم والمبيح وان اشتبه الوجهان الوجهان ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف ه
بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يعرف كان كالاثبات وان
تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى كما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال فيثبت وما روى انه محرم ناف فانه النفي على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام
حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن
عباس رضي الله عنه ولا يعدل يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل
اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وعند الخصم
بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه ن
في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف
والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس ونحوا اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف

وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى وهذا نظير النفي الذي لا يعرف بالدليل
اي خيار فسخ النكاح بسبب العتق
اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله لما انها اعتقت وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فهو الاول مثبت
بريرة
والثاني ناف لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل بناء على
لان معناه ان رقبته تغير
ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء وبنجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل ان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة
الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او
بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر
واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي و
اما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
فلا يجيء النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من
القياسين وكذا ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة قلبه ولا يسقطان كما
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال ولهذا اذ في الاول اي في النصين
انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي
في القياسين ليس اي التعارض بجهل محض لانه اي المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما ياتي فكل واحد دليل في حق
لان الحق واحد
العمل **فصل** فيما يقع به الترجيح فيكمل استخراج من مباحث الكتاب
دون العلم

الشهادة على النفي

بان نشأ ... فهو المثبت ان علم ان المتكلم النفي بدليله وتقدم المثبت ان علم ان المتكلم بحسب الاصل والا ينظر فيه يتساوى الامر تصحيح

اذ لا احد فضل لاحدهما بيان قوة الحكم

وانما شرط ذلك لان الحق واحد في التعارض وقلب المؤمن لا يبقيان حجة في اصابة الحق وقلب المؤمن باطن دليل عليه فيرجع اليه نور يدرك به ما هو باطن تصحيح

والسنة

والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص و
المحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة و
الاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته
نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى
اي فيما فيه الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام منه تصحيح
مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير جنسه
في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب اولى من غير القريب
المعدود اقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة فلا يخفى عليه
شيء من ذلك والذي ذكر وافي ترجيح القياس اربعة الاول قوة الاثر اي قوة التاثير
اي الغنى او القدرة على تزوج الحرة
كما في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول ارقاق مائه
مع غنيته فلا يجوز لمن تحته حرة وقلنا هو نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
اي نكاح الامة مع طول الحرة
دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وكذا الحر اذا تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي
اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر
قلب مشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه ونكاح الامة لمن
له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق
ثم الارقاق
من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الولد
يتبع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر
اي دين الكتابية
وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية
دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للمسلم نكاح الامة

والمراد من المتن ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريقه من متواتر ومشهور واحاد ومقبول ومردود تصحيح

نوع الايماء ما يرجح ما يفيد ظنا اغلب او اقرب الى القطع على غيره

ومن المركبة بهذه الاقسام اولى من غير القريب

[illegible]

عنده

كما ان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف صح

~~اي دين الكتابية دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للمسلم~~
المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرق اشبه بالحيوانات
والجمادات بواسطة الكفر من هذا الشبه قلنا انه ما لزم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذا الشبه ان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان وطرف
الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار
الاحوال فيحل الامة متقدمة على الحرة لا مؤخرة ولا في المقارنة فقد غلبت الحرمة
حيث جعل نصف الطلقات الثلث ثنتين لا واحدة وكذا القرء
كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد
في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد
لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على
الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا
للحرمة كما في الطلاق والاقراء فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا
لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للمسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن
على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر لان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليبا
للحرمة بل تغليب للحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان للحل يكون
اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية
قوله وكما في مسح الرأس اي التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة
بناء على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار ان يرع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في
اي الوصف
التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومنه مسح الخف والجبيرة والجوارب بخلاف

الركن

يعني الحق المقارنة بالمتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل طلاق الحرة نصف الطلاق ثنتين لا واحدة احتياطا [illegible] لان الحل بالثانية [illegible] لا يزول الا بها [illegible] بالطلاق اي [illegible] الثلث وهو ثنتين لا واحدة فالتنصيف [illegible] في الحرمة وجعل نصف الثلاث ثنتين احتياطا [illegible] تغليبا للحرمة على ما بينه في التلويح

يعني على تقدير تسليم الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا [illegible] بعض المحل مع امكان الغسل [illegible] المضمضة [illegible] واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية [illegible] في اركان الصلوة [illegible] والاستنشاق وبالعكس [illegible] تلويح

الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول
به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اظهر اثرا في الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا
والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين
ان كلا اضرب المودع والغاصب
ان هذا الرد رد الوديعة وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا والايمان
ونحوها كذا في الايمان ان البر واجب عليه عينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل
تعيينا
البر وكما في الغصب فانه يقول ما يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان
فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة
تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك
المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي
او نقص اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار كون
المثل تاما وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف فالاول اسهل وفي هذا ان التقييد بالمثل واجب في كل باب
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز
في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل
مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة
ايجاب
الجور الى الله تعالى في حق صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد

[illegible] والمغصوب [illegible]

بالعقد بعينه

لكونه ظالما

وفوت المنفعة مال كالعين والتفاوت اي الاصل بالعينية والعرضية جميعها [illegible] من جانب المنفعة [illegible] واحد [illegible] والعينية [illegible] التفاوت في الكثرة [illegible] والكون على المثل تقريبا [illegible] صح

لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا واسطة الا ان [illegible] يعني ان القضاء يجب بقضاء القاضي وهو [illegible] ح

وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
الذهب والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور
نحو منسوب الى العباد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم
الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن
درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع ع وهذا اولى ثم اجاب عن
قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وان فات اصلا بلا بدل
والاصل وان عدم عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول
ابطالا وتغيير ان الوصف وهو كون المنافع متقومة يفوت على تقدير وجوب الضمان
بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء
فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان
العقد قد يثبت بالشرط مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وهو
قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فلا تمنع الكلية المذكورة وهي قوله كالمسح
في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في الغصب اورد ما ترجيح القياس على
القياس بكثرة اعتبارات رعاية الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة
اعتبارات رعاية المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان
متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان
فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبارات رعاية التعين في سقوط التعيين

واما

التقييد

واما الثالث فقياسنا ان التقدير بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر
العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكنة في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن
بالعقد يضمن الى آخره لكثرة اعتبار رعاية المماثلة في جميع صورها في الصلوة والصوم
ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح في
مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس الى كل ما ليس بمسح فانه يسن
تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما
ما هو ركن ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا
بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه اي جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا
لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذ لو كان الاصل كلما كان انسانا كان حيوانا ولا ينعكس اي لا يصدق كل
حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا الحكم
فسمه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما يوجد الوصف
اي انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف
لم يوجد هذا الحكم فيسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط
قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس الى
الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه ارجح
من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس اي الى اشتراط قبض راس

بجنسه

بركنيتهما

وقال الفاضل اذا كان التاثير [illegible] اعتبار ان رع
[illegible] الوصف [illegible] الحكم [illegible]
الاصل [illegible] الوصف [illegible] الاصل
واذا كان [illegible] الوصف [illegible]
[illegible] الثاني [illegible]

[illegible] تكراره [illegible] فانه غير منعكس لان [illegible]

مال السلم بغير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان
كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب
مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد
وصفان مؤثران احدهما يجب بعدم الحكم عند عدمه كان الظن بعليته اغلب من الظن
بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول اقوى من
العدم عند العدم **مسئلة** فاذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال
اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما يتعارض جهة الفساد و
الصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي
رح ويصح عندنا وهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم
فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا
بعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فانه رحمه الله
رجح الفساد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي
لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة ونحن نرجح
الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف
الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي

ى

بجعل الشارع

بل صار عبادة بجعل الشرع وهو امر خارج عن الامساك ع

وصف

وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر لها امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل**
ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقولهما اي قول الشافعي في ان الاخ المشتري
لا يعتق عنده لانه اشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته
وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان الكثرة في وصف واحد مؤثر في الحكم
المطلوب اقوى منها اي من الكثرة في وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا لان الترجيح بالقوة وهو التأثير
لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر
لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الادلة عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا
تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع جمع الضدين فاما ان
يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر لا عند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره
مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء والقياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فصح القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم
ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بل يستحق جميع ما بقي على ابن
عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان
الترجيح بكثرة دليل الاجماع ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق
جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب فانه يرجح بالاخوة لام لان هذه جهة اي جهة
الاخوة لام

اي الترجيح بالوصف الذاتي

اي ومنها زيادة الظن بكثرة الاصول

زيادة في تأثيره

لمساواة اثباته والاتفاق على صحته

[illegible] لا تجعل [illegible] ان [illegible] علة [illegible] منه علة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] يكون [illegible] واحد الاجزاء [illegible] معنى واحد [illegible]

يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بالاصل وصفا [illegible] والتعليل بالدليل بانه مستقل [illegible] يكون بعلة توجد في ذاته ويكون [illegible] وهذا التحقيق يعتبر بقوة [illegible] كل واحد منهما معارض للدليل الموجب للحكم [illegible] فيثبت قطع النظر عن غيره [illegible] الغير وعدمه

على الاخ لاب ع

وام ع

متعلق بقوله والاجماع على عدم ترجيح ابن

في التعصيب استقلالا

تابعة للاولى اي للاخوة لاب والخبر متحد اي خبر الرواة متحد لان الاخوة لاب وام اخوة
لام كل منهما اخوة فيحصل بهما هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة
واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل
هيئة اجتماعية بهذه تفريع على عدم الترجيح بكثرة الدليل او الرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر
لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل
بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع و
غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها
لا بالمجموع واعتبر هذا بان هذا ان كل امر منوط بالكثرة كالاتفاق او الحروب ونحوها
فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب
القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها
دليل قوة ثابتة بذلك الوصف فهي راجعة الى القوة حقيقة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل
دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو
الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول فهذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه
الفروع وقوله ولا العلتين بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كما ان

علة

لان الزوجية والاخوة لام ليستا جنسين [illegible] سوية فلا يحصل منهما هيئة اجتماعية

توضيح للشهرة لانها اذا كانت [illegible] فالتواتر بطريق الاولى [illegible] لانه لا يبلغ حد التواتر [illegible] بل يكون الشهود [illegible] منه

علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين
يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن
الاصل المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح
للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا الكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح
احدهما جراحة والآخر عشرة فالدية نصفان وكذا الشفيعان ان شفعتين متفاوتين
وان شفيع لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم
بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها
ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فان المعلول
يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع
بها بل هو ثابت كاينها لا منها فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوي
علم الكتاب بمعانيه لغة وشريعة واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه
القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند
المعتزلة كل مجتهد مصيب هذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى و
عندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهد في حادثة فالحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين كما جاز كما
كان في ارسال الرسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم تساوي الحقوق

اي الجمع

وهو نفس الحديث

وهو طريق وصوله الينا تواترا وشهرة او احادا

دليل ثان للمعتزلة

جواب سؤال

يعني كان ان كل واحد [illegible] الا [illegible] لا يصلح علة لا يصلح [illegible] لا يصلح مرجحا [illegible] لانه لا يستقل [illegible] بنفسه [illegible] القوة

انما المنع بالنسبة الى الحق واحد [illegible]

لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت

لاصاب بمجرد الاخطار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان

فلما بعد الاجتهاد يعلم ذلك

جميع الاجتهادات يقع على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا

اي احتج بالكتاب — استدلال بالسنة

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت

اي الحكومة او الفتوى — استدلال بالاثر

فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان

اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص

هذا احتجاج بالاجماع

وان ورد النصان مختلفين في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكذا اذا ورد معنيان اي كيف

يتعدد الحق اذا ورد معنيان نظيره على الشافعي انا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على النقرة

والشافعي يقول بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما معرف بحاجة بمعنى القياس

ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان ال

النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما

منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في النقرة والنص الوارد

في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلول كل منهما اذ دلالتهما

معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا

هذا احتجاج بالمعقول

وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا باحقية

الحكمين في شرعنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهد ب

كلفوا الا انه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة ح

من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فان عدم اعادة المخطئ للكعبة ولانها غير

مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم عليه ظن مقام

اصابتها

حيث علم فيهم بهذه الآية ان الحق واحد لا متعدد اذ لو كان اجتهاد كل منهما سليمان وداود حقا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر وجه

وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد [illegible] نظرا الى رعاية شرائطه [illegible] والتكليف به [illegible] فلا يلزم [illegible]

[illegible]

اي المقصود من الجهة [illegible] المقصود [illegible]

اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر

الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث وقوله عليه السلام في اسارى

والمخطئ منصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء

بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق اي لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول كتاب ب

لفظه عم فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا

من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني

في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو ح رح كل مجتهد مصيب

والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا فالمراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر

الى الحكم بل بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه

فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات

حتى يكون مدلوله قطعيا حقا ثابتا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمي عمل كليهما حكما

اي اجر العمل في الاجتهاد لما نقول عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد

وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق وتنصيص الاجر على هذا الخطا اي على انه

مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في اسارى بدر

قبل كان اما القتل واما المن وترخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق

باباحة الفداء وهو الرخصة لحكم العذاب الذي ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا

على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب

الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والخطاء في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الوصول خ

الصواب بينا والله اعلم بالصواب

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

وينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف

والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب

باب في الحكم

وهو قسمان

وهو قسمان

اما ان لا يكون لها تعلق بشئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك
او نحوه اعني ان كان له تعلق زائد على التعلق بالمحكوم عليه لكونه فان هذا التعلق
حاصل في جميع الاحكام **اما القسم الاول** فاما ان يكون صفة لفعل
المكلف او اثرا له الثاني كالملك فيما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين
في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان
في العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما
هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود
الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي
به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي و
ان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث
لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا
اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي
منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان
هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفرض و ظني

واجب

اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا
وبينت ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتعرفة

كقولنا النية ركن الشيء
او علة او شرط ما

اي كم ونحوه

كالوجوب والحرمة ونحوهما اعني الاحكام فانها
صفات لفعل المكلف

وتقييد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة
الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا
بل ثانيا

فان الملك اثر الفعل
المكلف

اي كحصة في الدنيا

اي تفريغه ونحوه

واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
وان كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه
مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا
لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد واما متأولا فلا ويعاقب تاركهما
اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله وان فعل حالهم يتوح بين الفرض والواجب
والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل
كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه الكتاب ثابتا يقينيا
والحكم الذي دل عليه خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب على هذا
المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل
اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني فيصح
ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة و
كراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن
النبي عليه السلام في لبسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند
الشافعي رح وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع
عند الشافعي رح لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما هو اداه تبعا وعندنا يلزم لقوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليه الا
بلزوم الباقي فانه ترجيح بالمؤدي اولى من الكل لان العبادة مما لا يتجزى فيها وكما وجب
صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا

مطلب حد الفرض والواجب والسنة والمندوب والحرام والمكروه

قوله لا يكفر جاحده بسكون الكاف من الكفر
وان يكفره بتشديد الفاء
اي لا يحكم بانه كافر
خارج من الدين

اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه

التفاوت

المراد بالسنن الهدى واضافة السنة الى الهدى باعتبار انها مكملة له

اي يستحق الثواب ولا يلام تاركه

اي النفل بالشروع

أو نقل بالوجوب وقبحها فعلا القبيح على التمييز وكذا قبحها تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا
على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه معمولا و حرام يعاقب على فعله وهو اما حرام
لعينه اى منشأ حرمته عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه واما حرام لغيره
كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول قد خرج المحل عن
قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنا اى اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل
ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره معنى الحرام
لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى الاكل حرام واذا
قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لانها ذكر المحل ويقصد به الحال فالمجاز فى المسند
اليه وههنا فى المسند وهو قوله حرام اذا دين نشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه
وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لانه هذا حرام لكن بغير
القطع كالواجب مع الفرض واما الثانى فالمراد بان فى الاول هو حكما اصليا اى الحكم ثبتيا
على اعذار العباد ويسمى رخصة وما وقع فى القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلة ما يحمله
عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة
انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما
اتم فى المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة
الرخصة من الآخر اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة
فما استبيح مع قيام المحرم وقيام الحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع او القتل فان حرمة
الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم ثم

فيكون

[illegible]

اى العبد بكون

[illegible] من الكفر [illegible]

فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى

اى اذا اكره على تركه بان يترك وان كان الترك حراما

دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره
على كل ما ذكر او على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور ان
يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن
الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كالافطار للمسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وفيه تراخ لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام
السبب وللتردد فى الرخصة بنوع يسر موافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره
العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة يوصل
الى ثواب مختص بالعزيمة ونفس اليسر يتحقق بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له
ان لا يفطر لانه يصير قاتلا لنفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو شتان
من صح والعزيمة وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد
السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه
حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة
وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون احق بكونه رخصة والثالث
اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع
عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى
الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا

الغير

اى اذا اكره على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر
تلويح

قوله من الاصر [illegible] وهو الثقل الذى [illegible]
[illegible]
تلويح

[illegible]

في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف القصر الثالث لقوله عم رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا
حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اى في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تع
الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فلا نوع بين هذا وبين الثاني ان الحرمة قائم في الثاني
اما هنا فالحرمة غير قائم حال الضرورة لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
فانه ليس بحرام في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس
وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضي الله
عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رض لان القصر متعلق بالخوف قال الله تع واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق
بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رض دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا
على عدم الحكم لما سال ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اى التصدق ممن لا يلزم طاعته
كولي القصاص فههنا اولى اى في صورة كون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تع اولى ان
يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة وهذا
دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار
فيكون رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان
الصوم على يسير موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان

قيل

فان الحكم ليس بمشروع ههنا اصلا فكان
كما في المجازية بعيدا عن الحقيقة

العقد رخصة على التسليم

بيع الغائب [illegible]

استثناء من ضمير حرم

قيل اى الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر ففيه التخيير قلنا الثواب الذي يحصل باداء الفرض
سواء فيهما **واما القسم الثاني في الحكم** وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء
بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا في الجملة فسبب والا فان
توقف عليه وجوده فشرط والا فان دل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء
وقد يطلق بعض الشيء على كله كما فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي
فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل
عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقواهم للاكثر حكم الكل في هذا الباب هذا نظير
اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن
ينتقص واما العلة فما هي علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليه هذا تفسير العلة اسما
ويؤثر فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية ووقع بعض
من يختار رحمهم الله تع بينهما اى بين الشرعية والعقلية فقال المعلول يقارن العقلية ويتاخر
عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى
لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في اول فصل
مفهوم المخالفة وفي دلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
وكالاجارة فانه صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كا
كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيتراخى الحكم وهو ملك المنفعة

فيه بدني كما ان يكون الاداء [illegible] اكثر ثوابا
باعتبار كثرة الحركة [illegible]

فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في العكس
فعلة والا فان كان موصلا اليه صح

وجه التشنيع [illegible]
ركن بسبب [illegible]

ان كثيرا القياس ان لا يجوز شرط الخيار فيه
في تعليق التمليك بالخطر [illegible]
والضرورة تندفع [illegible] الحكم دون السبب
الذي هو اكثر خطرا

متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى
وقت مستقبل كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا اجاز المالك يثبت حكمه من وقت البيع حتى يملك الزوائد الحاصلة
فى زمان التوقف للمشترى فهو علة غير شبيهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب
لان السبب الحقيقى لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن اذا
ثبت لا يثبت من حين العلة تكون شبيهة بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا
ثبت حكمها يثبت منه او لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون شبيهة بالسبب وكذا كل ايجاب
مضاف كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب. وكذا النصاب حتى
يوجب فيه الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة لانه من اول الحول علة تسمى للاضافة
ومعنى لكونه مؤثرا شبيه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه لكان
النصاب علة من غير شبهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا لكن النماء ليس علة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال
فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شىء يجب
حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم
بالمال له شبهة العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقية لكان
النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة كان للنصاب شبهة الشبهة
وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رح
[illegible] هذه الامثلة من قبيل علة العلة [illegible] فيقال
حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما
لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشبه السبب من حيث انه تخلل بينها وبين الحكم واسطة

واعلم

زائل به

مؤثرا لان الغنى يوجب [illegible] الفقراء او سبب احسان علة حكما لتراخى الحكم عنه لكنه

وهو علة [illegible] الشهود ما يتعلق به حق الورثة والشبهة والصدقة وكل ما ثبت ونحو ذلك وشبيه تراخى الحكم الى وصف انضمام الموت والجرح علة للهلاك وشبيه تراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة الموت وتراخى الحكم الى نفوذ السهام فى المرمى والتزكية [illegible] والزنا علة للحكم بالرجم حتى [illegible] شهود [illegible] وعند [illegible] عنه ضمنوا اذا رجعوا [illegible] وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابى يوسف تلويح

واعلم ان الامام فخر الاسلام رح اورد للعلة اسما ومعنى عدة اقسام منها البيع الموقوف و
البيع بالخيار فانهما علة اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب. ومنها الاجارة وكل ايجاب
مضاف والنصاب. ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها
تشبه الاسباب. ومنها علة العلة كالشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد
صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك
فقد جعل فخر الاسلام رحمه الله علة العلة الشبيهة بالسبب قسما آخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من
الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة والتاثير ولا الترتب
لم يوجد العلة اصلا وان وجد احدها فقط فحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين
منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من
الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع شبهة السبب كالاجارة ونحوها
وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد شبهة السبب بدونها كشراء القريب والظاهر
ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب واما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيثبت
به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما حكما
وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اى العتق
بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح بنية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة
يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابى يوسف
ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابى حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى
ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة رحمه الله ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه

وانما لم يجزم بذلك لعدم التصريح من السلف شرح

فان قلت الجزء الاخير هو الملك ومن الشراء [illegible] قلت الشراء علة للملك وعلة العلة [illegible] يصح هذا التفريع [illegible] فالنية عند الشراء [illegible] بمنزلة العلة والحكم غير متراخ عنها [illegible] نية عند [illegible] والعلة [illegible] القرابة التى هى الجزء الاول شرح

143

حيث اشترى القريب ولا يعتبر جعله وفيما اذا لم يعرف وان تأخر القرابة يثبت بها اى بالقرابة

حتى يضمن موسر القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا فادعى احدهما انه

قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهدوا واحدا لا يضاف الحكم الى ان شهد الاخير بل الى المجموع فانهما

رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما

وحكما وهو ما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة

والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطء اى المس والنكاح يقوما

مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى الثلاثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو

اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالطهر عن الحيض مقام الحاجة فى قوله ان احببتنى فانت

كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء

والداعى الى ذلك اى الى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد

الامور الثلاثة المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى ان احببتنى وكما فى الاستبراء واما

الاحتياط كما فى تحريم الدواعى فى الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كما فى السفر والطهر والتقاء

الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى الضرورة لا يمكن الوقوف على

ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها كان فى الضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام

المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن

فى اضافة الحكم اليها حرج لخفائها وبالتقسيم العقلى يتم قسما علة معنى فقط وعلة حكما فقط

وما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما فيه الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما

فالقسم الذى ذكرنا وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة فى هذا القسم بعينه والعلة اسما

وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كما ذكرنا لان كان مركبا من جزئين

فالجزء

لعدم الاضافة اليه بلا واسطة بل انما يضاف الى الكل

يعنى ان الطلاق فى الحيض [illegible] قطع النكاح المسنون [illegible] الا انه [illegible] امر باطن لا يوقف عليه [illegible] حقوق النكاح [illegible] فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعنى الطهر [illegible] الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر [illegible]

اى دواعى الجماع [illegible] التقبيل والنظر بشهوة [illegible] على الاطلاق [illegible] الاجنبية [illegible] اذا كانت مع زوجته

١٤٧

فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط

كدخول الدار فلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان

كانت مضافة اليه اى كانت العلة مضافة الى السبب بطريق الدلالة اليه شيئ فانه علة العلة

وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو ان السبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه كوجوب

الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى

لا يجب القصاص عندنا على ان شهد او شهدا ان زيدا قتل عمرا فقتل ثم رجع ان هذا لانه

جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى فان لم تكن مضافة

اليه اى العلة مضافة الى السبب بان تخلل اى العلة فعلا اختياريا فهو سبب حقيقى لا يضاف

الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن

الدال على مال سرقة السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط

بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة

على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبيا اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبى

قال الاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها فاذا هى امة قيمة الولد بخلاف

ما اذا زوجها الوكيل او الولى على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على

الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم

والمحرم بازالة الامن الذى التزم بالاحرام القتل اى تورث ازالة الامن وانما قال هذا لانه

لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل

ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا اتصل بكونها مفضية الى

القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن

جواب سؤال مقدر

يعنى لو وجد رجلا [illegible] او وليها او وكيلها على ان [illegible] فاذا [illegible] بعد ان [illegible] الوكيل او الولى [illegible] صاحب العلة [illegible] فيكون ان [illegible] علة

١٤١

سبب للضمان فيجب فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجلا سارقا عليه

مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا يزيل اثر الامن

وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل

يجرح من وجأ وهو الضرب باليد او بالسكين

لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه

تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار

وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل صح

هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي

من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة

فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت فانت طالق

ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا للجزاء متعلق بمجاز

قوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بنحوه ما هو سبب على ما زعم البعض لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفيه ما فيه والاصح

ما يجب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا تفضي صل

بان لا يقع المعلق عليه

اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة

ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين

بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل

الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة

الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط

اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب

السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند

الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي

ان

ه ان قال لاجنبية ان نكحت فانت طالق وللعبد ان ملكت فانت حر يكون

باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير قبل الحنث لجواز التعجيل قبل

وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا

يبطل ام

وهذا يتبين في ابطال التنجيز هل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك

والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده في الحال

ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل

صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق

ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق

وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق

وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان الشرط هو زمان وقوع

الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك

حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود

عند وجود الشرط فصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت

طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل

بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق

صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل ايضا

والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثلث فيه حتى ان طلقها فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر ولا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون

المجاز شبهة الثبوت في الحال ولا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف ا
لجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا
من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال المحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق
زوال المحل وهو ان تقع الثلث لا زوال الملك وهو ان تقع ما دون الثلث فالظاهر
ان قصده ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح
فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح بعد
الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر
فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون المراد شبهة الثبوت في الحال ليكون البر
مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه علامة في نفس الامر
فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس
موجودا دائما صح ايمان الصبي وان لم يخاطب وللصلوة الوقت وللزكوة ملك المال
اعلم انه ورد على سببية النصاب المذكورة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف
يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا
النصاب فدفع هذا الاشكال بقوله لان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان
فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا
وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
وانما الفطر شرط لنفع عدم اداء من يمونون وعدم امكان انتزاع الحكم عن

السبب

صحة عدم استبدال الى زوج [illegible]

قوله واما التعليق بالتزوج [illegible] استدلال زفر رحمه كان حاصل استدلاله [illegible] وجود المحل [illegible] التعليق [illegible] فلا يشترط [illegible] ان عدم اشتراط المحل عند [illegible] الملك [illegible] التعليق [illegible] بالطريق الاولى [illegible] على صورة الاضافة الى الملك [illegible] التعليق [illegible] المقصود وهو [illegible] عند وجود [illegible] الملك عند [illegible] الشبهة بتحقق [illegible] التعليق [illegible] على عدم اشتراط المحل لابتداء التعليق

فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس المراد الشبهة
الثبوت قبلها

لانه يمكن ان يرجع
البتات
ح

اى تحملوا بهذه المؤنة
ممن وجب عليهم مؤنته
حسن چلبي

149

السبب اولا ان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
بان يكون نائبا عنه
على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف
الوجوب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس
وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب فهذا جواب سؤال وتقريره
فانه لا [illegible] الاستعارة [illegible]
ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر
فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك
[illegible] الترجيح [illegible]
على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف
الى غير السبب مجازا لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اى في قوله عم ادوا
عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط
متعلق بالنامية
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار
الخارج وهو تبع الارض جاز عن الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء
من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض
النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى
لاجل ثبوت العبادة في العشر والعقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعي وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود و
العقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسب اليه من امر داير بين
الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاختصاصات ما

وحاصل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب [illegible]
على العبيد والكافر والفقير الذين يكونون [illegible] مؤنته
المكلف ضرورة [illegible] فيمن يمونون [illegible]
[illegible]

بان اداء [illegible] الفطر [illegible]
وجب على الغني [illegible]

وهذا المجاز ح

لان [illegible] عليه
[illegible] المؤنة [illegible] ادوا عمن
[illegible] الصدقة [illegible] يجب [illegible]
تمونون [illegible] العبيد [illegible]
راس يجب عليه [illegible] المؤنة والولاية
على [illegible]

ط

ر

146

الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك بالعقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع
للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء
لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك بالعقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقي
كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو كلمة الشرط او دلالته نحو
المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم
اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود
اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا استشهد شاهدان ان الزوج خير امراته وآخران بان المراة اختارت نفسها
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود
التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قيل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فقضى
القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء
بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء
القاضي وانه لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح
للضمان

ع في فصل موانع العلة

اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي والبعض يسميه [illegible] الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه

هذا مثال لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها

لانه علة يصح اضافة الحكم اليها

فشهد شاهدان على انه [illegible] فهو حر وان حله فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال [illegible]

هذا مثال يوجد فيه معارضة العلة لكن لا تصلح لاضافة الحكم اليها

فيضاف الضمان الى الشاهد

وهو التخيير [illegible]

للضمان لانه اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء
لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين
وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتنبيه في ان هنا شرطا يعارضه
علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانع السقوط فازالة المانع صار شرطا للسقوط ثم بين ان العلة
لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها لقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر
طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما
وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما
شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد
عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص
او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرج على فور
الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان
للماء ولنا انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال
واذا ادعى الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي
صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف
الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما
اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك

فلا يضاف اليه الضمان العدوان وان كان سببا

[illegible] فانه لا [illegible] متعد [illegible] فلا يضاف الضمان الى الشرط

ولما كان على صورة العلة لان الحل شرط تقدم على [illegible] الانعقاد [illegible] وجود [illegible]

كما اذا ارسل شخص كلبه للصيد [illegible] ثم اتبعه فاخذه لا يحل [illegible] الاضافة الى المرسل

لتوقف الحكم على الثاني لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده رح

لا انه لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط ليتم الجزاء لا لصحة
الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في تطبيقها الاحصان
لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان
يحدث متاخرا اقول ما ذكروا انه وهو ان الشرط متاخر عن صورة العلة ويمنع
وجوده
انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء اي للصلوة وطهارة الثوب والبدن
والمكان لها فان الشرط التعليقي متاخر قطعا عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا
تاخر عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيجوز الاحصان متقدما لا بد
على انه ليس شرطا هذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي
واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر
وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو
متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة
واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال
مع النساء انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة وما لها في نظر في

كون

متاخر عن ثقل الساقط

[illegible]

اخره

شهو

قوله ان كون
الاحصان علامة
لا شرطا [illegible]
[illegible]
[illegible]

كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل يجب ان يسقط يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى و
مولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فينبغي ان الشهادة على
الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة
وهو المسلم
الكافر قلنا شهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم
وهو الحد
القبول فان العقوبة لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة
وهنا لا تثبت لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو
تكذيبه ورفع انكاره وهي تصلح له اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر
على المشهود عليه وهو مسلم وشهادة الكفار بالحكم فانها لا تصلح على المسلم وهي
تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار بالحكم فانها لا تصلح تتضمن في هذه الصورة ضررا
بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح له اي لا تصلح
شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اي
بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قال
شهادة القابلة على الولادة تقبل في غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها
لان الحبل علامة عندنا
زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله في غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله و
لا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا
تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد

وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد [illegible] الاحصان لانه علامة [illegible] واما امتناع قبول شهادة الكفار [illegible] المشهود عليه [illegible] تنفر العبد المسلم فان الرفع [illegible] مع الرجم [illegible]

للضرر

السابق

فاما النسب فانما ثبت بالفراش القائم فيكون الانفصال علامة للعلوق السابق وعند
ابي ح رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر وكان النسب مضافا الى الولادة فتشترط
لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهي اما الفراش واما الحبل الظاهر
واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة القابلة عليه
في حقه اي في وقوع الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا
لها لا عند ابي ح رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه
~~يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة~~ فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط
لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة القابلة الواحدة حجة
ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنها الى ما لا ضرورة
فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة
كما في شهادة القابلة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة
القابلة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة واثباتها لتحليف
البايع وقد اثبت فخ رح الاصل في علم الفقه فالقذف كبيرة ثم العجز عن
اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي تبين بالعجز عن اقامة البينة ان
القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لما
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة
البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يحد وعندنا
لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة

البينة

لا تقبل الاجماع

صح

فكذا ههنا

البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد بناء
على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يظهر
عجزه اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم
قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول
الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان له
الشهادة عليه فيقطع حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد
الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز
شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والعفو اصل لكن لا يصلح لاثبات رد شهادة الرامي
لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا
من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد
اي ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة
الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود اخر
شرعي فالاول لا بد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان لا يكون سبب الحكم اخر او يكون
كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجود الحد ولا كالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك او لا كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم
به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن
وله وجود شرعي فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي

وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب للحكم وهو وجوب الحد والثاني ما ليس لا وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس بسبب لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس بسبب لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي لحيثية الاركان والشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت بان حصل جميع الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اي لم يحصل جميع الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاذا قلت الصحيح المطلق فيراد به الادراك ما وجدت الاركان والشرائط وصفت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى وحقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي مشتمل على الاصل وملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين الامرين لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند

الى

فيه انه الاكل ايضا يكون سببا لحكم شرعي وهو الكفارة اذا اكل عمدا في نهار رمضان وجوابه انه من قبيل بعض التقادير فانه قد لا يكون سببا

باعتبار ان من حقوق الله تعالى ما هو خالص له وحق العبد على التساوي لانه على تقدير التعارض فالغلبة بخفاء حق العبد لاحتياجه وغنى الله سبحانه الا ان الخفاء يجب جعلها لا يجعلان التساوي على ما ظن حسن جلبي

اي تقليد الناس اذا رضيت منهم

ثم ان كانت القسم ارفاقا بهم

يعني الارفاق بالمسلم

بين العقوبة والمؤنة ح

الارفاق بالمسلم

اي المؤنة

على ما صح انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف ح

وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج

ابي يوسف يتضاعف فيه اي في العشر معنى العبادة والمؤنة فيجب من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيتضاعف العشر اذ هي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله كما يقول ببقاء العشر على الكافر يقول ببقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف لما كان في العشر معنى العبادة والمؤنة فيها فيجب تغيير العشر اما الخراج فانه فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وههنا فيه كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والمؤنة فيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيتضاعف وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب بذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل سببا اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر وان هذا اي لانه اي حرمان الميراث اجزية المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب وفي الصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة

بالكلية ح

فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث ان الاسلام سبب للعز والكرامة على المسلم باعتبار انه عقوبة محضة كالحدود والقصاص بالوجه وذلك لان ذكر لكن لا ابتداء على المسلم بالوجه [illegible]

اذ هي في حقه شرعي في حق الجملة ح

الاول [illegible] الثاني [illegible] في العبادة من كل وجه فاما الكفر فيجب [illegible] العشر عليه ابتداء وبقاء فلا يمكن ايجاب [illegible] مع الاصرار

اي في قوم معينين

نون

اي حقوق [illegible]

[illegible]

اي لا وقاية التلفظ بكلمة الكفر [illegible]

[illegible]

اي [illegible]

لانه اى الفطر دونه من القتل ورود وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالب فيها
لتعلقها بالفطر على الظاهر ولانها عندهم على انه لا يجب على الخاطئ ولان الافطار كلما
ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي
ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فدفع هذا الاشكال لكن الصوم لما كان حقا
غير مسلم الى صاحبه دام فيه فلا يكون الافطار الباطل حق ثابت بل منع عن تسليمه
الى المستحق فاوجب الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهي اى الكفارات
عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجد ما في الشرع هذا شانه اى ما يكون عقوبة
وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم يجز على العكس اى لم يوجد في الشرع ما هو
عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يكن فيها تسقط بالشبهة
كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة تصادف القاضي في المنفرد
اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان
فافطر بالوقاع عامدا فلا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط
اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق
العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه
والثاني غالب القصاص واما حد قطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار
خلفا في احكام الدنيا اى صار الاقرار مجردا قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم
اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه فيما يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اى
ما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء

الصغير

فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ الكفارة وفي كمال الجناية كمال العقوبة

قال

قوله والحق ان كل من هذه الوجوه الثلثة مقاربة جدا وذلك لان حال كل منها كالمتكامل [illegible] الجناية وان كان جهة النكال [illegible] حسن جلبي محققة

اى لا ينفصل الجناية بعد بالافطار عند تمام

لان سببها محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل

اى ثم صار الاداء بمجموع الاقرار والتصديق

اى اداء الصغير الذي هو جعله مسلما بالاسلام

اصل الابوين بعجزه عن ذلك

ابن ملك

الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعا ثم تبعية اهل الدار
اداء الغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا انعدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون
التيمم خلفا عنه اى عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد و
عنده خلف ضروري اى التيمم خلف عن الماء عند العجز يتقدر بقدر ما يندفع به الضرورة فلهذا
لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قال لم يجز في اناءين نجس وطاهر
يتحرى فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا يحتاج الى الضرورة
فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان
شرط الصلوة موجودا بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند
محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضؤ فلا يجوز لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم
صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوي على صلوة صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي
بركوع وسجود على المومي وشرط الخلف انعقاد الاصل ليصير السبب منعقدا له
ثم عدم لعارض كما في مسألة مس السماء بخلاف الغموس والله اعلم

باب المحكوم عليه

ولا بد من الاهلية للحكم وهي كاملة

الا بالعقل فانما هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيتبدى المطلوب للقلب اى نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من
اوائل المخلوقات حكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وصل النور الحسي تخرج ادراكها من القوة الى
الفعل وكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقع طريق يبتدأ به

عندان ضرورة

في كل واحد

بحاله

ولا يتيمم

ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس م

فابتداؤه درك الحواس الباطنة وهي بدايته تعرف الغائب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وابتداء التعرف
استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكر تام من تعريف العقل اورده من بحث في كتبهم
وتلوح بالشمس كما ذكر في المتن وهذا انسب لما قال الحكماء والتفسير بعينه مسطور في
كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ورد ان اول شيء خلق الله هذا الجوهر وقد [illegible] اول ما خلق
الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه اول
المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية اشراق
ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثانية
العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابعة العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض
العلوم فقيل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقد
يتبدا به ويلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي
بداية ونهاية درك الحواس هو بداية درك الادراك العقلي فاعلم ان بدايته

درك

تعريف العقل

تفاصيل الكمالية اي شيء هو

هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة م

النفس م

١٧٥

الظاهرة

درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم
فيه المعاني الجزئية بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المتفكرة في وسط الدماغ تاخذ
المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بعضها تركيب وتسمى متخيلة ايضا هذا نهاية
الادراك الحواس فاذا تم هذا ينتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما وهذا بداية تعرفها
بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكر والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس
اما لا تتعلق بها عمل الصانع بها وتسمى علوما نظرية واما تتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت
العملية حركت البدن الى ما هو خير ومما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة و
عدمها اي يستدل بهذا التحرك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر وانما يستدل لان العقل لا محالة اخرة للبدن ومحركه الى ما هو خير عنده ومما هو
شر عنده والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم وجوده بالخير
والشر اذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم وجودها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم
عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد فرض ان ذلك الجوهر دائم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل
متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو في قابلية بعض النفوس لذلك العقل
والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها
لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة فتدرجها من النقصان الى الكمال بواسطة الملكات
كثرة العلوم ورسوخ الملكات واستفادتها مما ثم اثاره فالقابلية المذكورة

وهو الذي م

كونه م

وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة م

بالزيادة م

بتكميل القوة العملية

المحدودة فيه فيصير مستتابا لذلك الجوهر وتزداد استفاداتها

بالزيادة م

بتكميل القوة النظرية

152

سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل بسبب ازدياد تلك

حصوله

القابلية والاطلاع على ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشارع

جواب لما

بالبلوغ اذ عنده تتميم البنية وتكامل القوى كلها الجسمانية التي هي

مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف

في ايجاب الحسن والقبح المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة

فعنده

عنده

الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلف

صاعدة

بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذب عند المعتزلة

وعند الاشعري يعذر لانه فلم يعتبر لشاهق الجبل فيصح فانه لا ايمان الصبي

من الاحكام يتعلق بالعقل

والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل ولا بالشرع وهو

بالعقل

مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته

والعلم بان المعجزة دالة على النبوة ومعرفة هذه الامور لا تتوقف على الشرع بل على العقل فيلزم الدور

يعني ان ثبوت النبوة موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء وبدلالة المعجزة فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور

لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع

العشرة

الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما

ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين [illegible] فصار

دليلا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط

وبهذا يبطل مذهب الاشعري وهو الجبر والمعتزلة

التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما

وبهذا يبطل مذهب المعتزلة والاشعري ايضا تأمل

معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده

غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا

من الامرين بل لابد من انضمام شيء آخر اليه اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى

الاستدلال

بلوغ الدعوة وخطاب الله

فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل [illegible] اجيب بان مدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما [illegible] النفس [illegible] المعارضة [illegible] الحواس [illegible] العقل [illegible] الوهم [illegible]

وهو وقت البلوغ والصبي زمان التجربة والتمكن

الاستدلال الا اذا ادرك زمان يحصل له التجربة فيه فيثبته في الاستدلال فهذا اختيار

التوسط في المسائل المتنوعة المذكورة في المتن وفي قوله فالصبي العاقل

لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب

وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا

خلافا للمعتزلة

مجرد العقل كافيا وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت

للصوم

عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كانت بلغت فانها ان لم تدرك

المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان

توجهت حينئذ اي اذا ادركت مدة اي لاجل التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا

اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق

اي مثل الصبي العاقل قبل البلوغ [illegible] شاهق الجبل [illegible] فانه لا يكلف بالايمان [illegible] الاستدلال [illegible] التجربة والتمكن [illegible] زمان التجربة [illegible] تقدير الزمان [illegible] كان لم [illegible]

اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يعذر فان

الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عقوبته بدون دار

الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية

اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف

وكلام [illegible] الشرع [illegible] العلم على المكلف [illegible] تحقيق الذمة لغة وشرعا [illegible]

يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني

آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا

بلى هذه الآية اخبار عما جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وهو اقرارهم بربوبيته

عهدهم

بوحدانية الله تعالى

ووحدانيته الله تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون

بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عبده

فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة

153

وحاصل كلام المصنف الاستدلال ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤخذ بها فلا بد من معنى خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهو وصف يصير الانسان به اهلا لما له وما عليه صح

بالمعنى المصدري والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يسمون
الخير والشر الى الطاير فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشائمون به فاستعير
الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها
وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم
القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل الانسان فمحل
ذلك اللزوم هو الذمة فتعبير في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به
يلزم التكليف لزوم القلادة او يجعل العنق مجاز الشرع ومحل الانسان فتقديره اه
تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات
الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما له وعليه فقد فسر الذمة بوصف هو به اهل
لما له وعليه لا دليل في هذه الايات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هاهنا
اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف
الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه
فقبل الولادة له ذمة من وجه فيصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما امكن اداؤه
يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا
فيهم من قبيل فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن ولنفقة الزوجة
نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يتحمل العقل اي
لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا وفي هذا الكلام ايهام لانه يشعر ان يكون

ينسبون

اي الثلاثة

صح

سانحا

السانح ما ولاك ميامنه [illegible] والبارح بالعكس [illegible] ويقال بارح [illegible] صح

او القلادة

ولا يخفى عليك ما في كلام المصنف والشارح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر [illegible] هو الحكم [illegible] والايجاد صح

اثبات

عليه

جزاء

بل جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قبيح كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادة
لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود
هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة
ويجب عندهما اعتبارا اي الحاقا بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر
والخراج يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فلو وجب
اداء الصلوة على الحائض والنفساء يحرجهن في القضاء ولو وجب في قضائها حرج
فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اي يحتمل
ان يجب اداء الصوم واجب لان تركه لا ينافي الصوم وعدم جوازه عنها اي لعدم
جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف
وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء في
الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء لا يستوعب شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء
فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل
وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام لحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبي لعدم الحرج مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم

دا

حسب

حرج

الحدث

الممتد

لانه اما حقوق الله تعالى وحقوق العباد

يعني بالحفظ انه يجب الاصل المقصود لا كل ما نشأ من معنى العبادة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما يجب الوصف بالمقصود صح

لانه اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن واما ما تردد بينهما واما ما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة صح

اذا البلوغ عشرا واما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب و
الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا ضرب للتاديب والصبي اهل
للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر
الشرع وهو قوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله فتصح عنه وما هو
وهذا هو متردد بين الحسن والقبح
باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا خلاف الاصح لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما
حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء
الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت بالاسلام حرمان الميراث
عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب
بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان وانما توقف
منه الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدية انهما يثبتان تبعا ولم يعد
ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعيته الا اذ تصرف الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر
محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة
لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية
وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام
القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية وما كانت ثابتة ضمنا تثبت
وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزم تبعا ايضا
اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفا
الفاسدة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه
يصح وان لم ياذن وليه كان اجر المحجور اي الصبي المحجور نفسه وعمل طلب الاجر استحسانا

حقيقية

نهما

اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية [illegible]

لانه تبع حق الردة [illegible]

وفي

او العبد المحجور

وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق
المحجور وحقه لا يلزمه ضررا اذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب
بخلاف العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك
العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فلا يضمن او لا يستحقان
الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجور عليه والرضخ عطاء لا يبلغ كثيرا اي لا يبلغ
اي لا يلزم على الصبي الا ان ياذن الولي فيصح [illegible]
سهم الغنيمة ويصح توكيلهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في التوكيل اعتبار
الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والعتاق
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق
لان ولاية الولي نظرية وليس في النظر اثبات الولاية فيما ضرر محض
والهبة والقرض من مال الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي
اي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي
دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فكان عليه صيانة الحقوق و
العجز لا يوقر هلاكها بالجملة مخصوصا اي حاليه اي لما كان صيانة الحقوق على
القاضي لان العجز ربما تهلك فيتعرض القاضي ليلزم في ذمة المستقرض وينجو من
هلاكها وما تردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث
انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط
راي الولي لانه اي الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي و
يحصل به اي بمباشرة الصبي وراي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل
اي من الصبي في تميز النفع والضرر
تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي
فيما تردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى على طريق ان احتمال الضرر في تصرفه

ونحوها

تصحيح

[illegible]

في تصرف يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الأجانب ولا يملكه
الولي فإنه من الولي أي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش في رواية يصح لما قلنا
أنه يصير كالبالغ وفي رواية لا لأنه أي الصبي في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من
وجه دون وجه لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له
كمال العقل فثبت شبهة النيابة أي شبهة أنه نائب الولي وإذا كان كذلك صار كأن
الولي يبيع من نفسه مال الصبي بغبن فاعتبرت أي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
أن يبيع الصبي من الولي وسقطت في موضعها أي في غير موضع التهمة وهو ما
إذا باع من الأجانب وعندهما متعلق تبعا ثم هذا عند أبي ح رح بطريق أنه يتصرف الصبي
يصير برأيه أي برأي الولي كمباشرته أي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا لا من
الولي ولا من الأجانب وأما وصيته أي وصية الصبي فباطلة لأن الإرث شرع نفعا
وإن مات بعد البلوغ حتى
للمورث فإن لم تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس أي يمدون
أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها موضع الإشكال وهو أن الوصية نفع لأنه سبب
لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الملك به ما دام حيا عن ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب
بأن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي إلا أنه شرع في
حق البالغ كالطلاق وجه الإشكال وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونه إبطال
الإرث ينبغي أن لا يصح من البالغ فأجاب بأنه شرع في حق البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

فصل الأمور المعترضة على الأهلية سماوية ومكتسبة أما السماوية فمنها الجنون
إن لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب
وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادرا وإنه
في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الأنبياء عليهم السلام عنه

وحيث

أي النقص فيه بغبن فاحش

ثم

أي م

ح

شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث
ثم شرع في حق الصبي في عدم الإرث ثم

فمنها الجنون

[illegible]

لانتفاء القدرة

في إيجاب القضاء

وحيث لم يمكن الأداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا أنه إذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج
على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك ببقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند
أبي يوسف رح هذه إشارة إلى أنه لا يسقط الوجوب إذا لم يمتد الجنون إن اعترض
بعد البلوغ أما إذا بلغ مجنونا فإنه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد
البلوغ وبين ما إذا بلغ مجنونا ففي كل واحدة من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير
مسقط عنده فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الامتداد في الصلوة أن يزيد على يوم
وليلة عندهما وعند محمد رح بصيرورة الصلوة ستا وفي الصوم بأن يستغرق رمضان
وفي الزكوة بأن يستغرق الحول عند محمد رح وعند أبي يوسف رحمه الله أكثره كاف أي الجنون
في أكثر الحول كاف لسقوط الزكوة وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لأنه
يجاب أي هذا جواب السؤال وهو أن عدم صحة الإسلام من المجنون إذا تكلم بكلمة التوحيد
إنما يكون بطريق الحجر والحجر إنما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الإسلام لأنه نفع محض
عدم ركنه وهو الاعتقاد والحجر إنما يكون بعد تمام بأركانه وغيرها
فلا يصح الحجر عنه فأجاب بأن عدم صحته ليس بطريق الحجر وتصح تبعا عطف على قوله فلا يصح
لأحد أبويه
وإذا أسلمت امرأته عرض الإسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لأبويه وأما العاقلة
فيما إذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا
فإنه يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال لما قلنا في الصبي في أول فصل الأهلية و
فيما هو حقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا لما بينا أنه أهل لحكم هذا العارض
من أسباب الحجر وإنما هو عن الأقوال فتفسد عباراته ومنها الصغر إنما جعل الصغر
من أسباب العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان في مبادي الفطرة لأن الصغر ليس لازما
لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لا تقتضي الصغر فيعني بالعوارض على الأهلية هذا
المعنى أي حالة لا تكون لازمة للإنسان وتوجد فيه الأهلية ولأن الله تعالى خلق الإنسان

لا يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم [illegible]
الوجوب [illegible]

الإيمان ح

فيه اختلاف العقد بعد [illegible]
[illegible] تحققه [illegible]

ومنها الصغر

[illegible]

156

لتحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى لان الاصل ان يخلق على صفة تمكنه وسيلة الى حصول
ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كما في الفروع والصغر
حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب حتى يصح الايمان منه اذا اداه كما في الفقير اذا حج لا يجب عليه الاعادة
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث تفريع لقوله لكن التكليف و
العهدة عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث
فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا لانه جزاء اي ما في هذا الا ان الحرمان بالقتل انما
هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء
بالسبب فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء
بل لعدم الاهلية ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة
كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام اي لا يؤخر عرضه على وليه المجنون بخلاف الصبي والفرق
انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب
لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا
لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا لان حاله
مذكرة واما لا بتقصيره اما ان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مذكور في
الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه
غالب الوجود ومنها النوم وهو حالة تعجز عن الادراكات والحركات الارادية

اوجب

ومنها العته

بسببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق

ومنها النسيان

ومنها النوم

بعذر في حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وسائر العبادات ابن ملك

انسان

اي كمال العقل

فانه يؤخر الى عقله

فيه

اي كترك التسمية في الذبح

في القعدة الاولى

اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه

اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بلا حرج لعدم امتداد
كما في من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم و
عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا تصح
القراءة وان تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو
ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه الانبياء وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية
كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور
كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما
التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما
او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من
قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء لما تمكن اليقظة اشد من منا
النوم اياه فجعل الاغماء سببا في كل حال لا النوم والصلوة كثيرة وقوع النوم وقلة الاغماء
يوجب ذلك في الصلوة وما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط
شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يزيد
على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا او سنة
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء
امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حال ثبوته
اي بعضه ملك ظاهر بان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده

ومنها الاغماء

المذكورة منها

فاة

ومنها الرق

بالتنبيه بسرعة

كلا

من الحدود والارث والولاية والعقل ونحوه

157

اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى

لازم اتفاقا فمعتق البعض معتوق الكل عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله يتجزى اذ الاعتاق ازالة

الملك لان العبد انما يتصرف فى حقه ثم يترتب ازالته عند زوال الرق وهو العتق فاعتاق

البعض ايجاد لشطر العلة ففى الاثبات ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء على

العكس فان زواله اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده

الا انه لا يرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما

الحج اى من الرقيق والمكاتب حتى اذا عتق ووجب حج لا يقع ما ادى قبل العتق عن الواجب

بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير

لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح

والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر به

ماذونا او محجورا اذ ليس فيه الا القطع وبالقائمة من الماذون واما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة

رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى حق

القطع دون المال وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيتضعف الذمة

فيصير لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين

الاستهلاك كما اذا استهلك مال الناس والتجارة لانه لا تهمة فى ثبوته كما اذا اقر المحجور او

تزوج بغير اذن ودخل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل فينتصف المحل فى حق الرجال اى الحر

للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الحل فى حق الانثى كما سبق فى فصل التصريح اى تحل

الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها وتنتصف الحد والعدة و

القسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اى التنصيف فتكاملت وعدد الطلاق عبارة

عن

النسب

عليه حاصل

او مقارنة

على اثبات المملوكية فاعتبر بانوثة فان قيل يلزم من اثبات المملوكية اثبات المالكية ايضا

فكما يعتبر الانوثة يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد

الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد فان قيل يلزم النقصان عن النصف فيما كان له

الملكين وهو ملك النكاح والطلاق باعتباره والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير

منتصف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية

الحر بشىء هو مقدر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة ففيها ملكه لا احدهما وهو

المال دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك الاموال وملك ما ليس بمال وهو

المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون

قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة

الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة فثابت ملك الاموال ثابت لها دون

ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى

اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الاكمال فيما هو من باب

الازدواج اى لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص

هذا الحكم بالدية بل يجب ان يطرد فى جميع الصور ولا يتوهم الرق مقتضيا لشىء من الاحكام بل

يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو

الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ولكن لم يثبت

ان العلة لنقصان ديته عن دية الحرية ما ذكروا واردت ان ابين ما هو العلة لثبوت الحكم

فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه امر فى العبد مالكيته فلا ينتصف لكن فى الاكثر شبهة

المال واته بالحر فينقص وهو اصل التصرف فى المال فيه انه ماذون تصرف لنفسه باهليته

كما فى الدية

تعالى

ثبت

اردت ان ابين

عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل ونحوه ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من
التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة له
لانه لما لم يبق اهلا للملك لم يبق اهلا للسبب وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى
(وهو التصرف)
قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال فلا يوثر الرق ما في ملك
اليد لكنه يشابه ملك المال لكونه وسيلة حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد
هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يملك بسبب التجارة ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة اي
يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع
الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابر ونحوها فيثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد واما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورته اي ملك اليد فيبطل ما قال انه لما لم يبق اهلا للملك
لم يبق اهلا للسبب لان مشروعية السبب لا تكون غايته المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي
وهو ملك اليد حاصل للعبد واما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا
اصليا اي مقصود الذات وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته
(وهو ملك اليد)
لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله لا عدم اهليته لما هو المقصود بالغير
(ملك اليد)
فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه كما يشتمل اذ اي ان اهلا للملك الغير المقصود لذاته
كملك اليد في مسئلتنا فاليد له والملك للمولى خلافا له اي حق المولى قائما مقام العبد فان
الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل
اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل وفي بقاء الاذن في سائر
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل

في

لا يجوز ان فضلا عن استدلال ان [illegible] اذ لم يكن العبد اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب [illegible] على ما ذكره المصنف رحمه الله [illegible] والسند جواز ان يكون الحكم غير مقصود واصلي

لا ملك الرقبة ح

يثبت ح

في ما بين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته
ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال وفي
حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال
صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فمثل ان العبد المأذون اشترى عبدا
من كسبه واذن له في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لم ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره
وعزل الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لم ينحجر الثاني كالوكيل
اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل
لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وعبد
معصوم الدم كالحر لانا ما اثر العصمة وقد ثبتت من قبل وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
ودار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد وعلى ما قال في الجهاد الا فيما يملك
المولى الا ما استثنى فلا يتحقق السهم الكامل وينافي الولاية كلها فلا يصح امان المحجور
لانه تصرف على الكل ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في
حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى الى غيره كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم
رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا ويوجب
ضمان ما ليس بمال ولا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب عليه العبد ضمان ما
(اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص)
ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لهذا الضمان لكونه صلة حتى
لا يجب عليه نفقة المحارم ولا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني
كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فعوض المتلف غير مال فنافى الوجوب على العبد

حاله

ثم ح

159

ومنها الحيض والنفاس

ومنها المرض

وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى
الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما
يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه
الارش بما قلنا انه صلة فلما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن
لا اختيار المولى الارش فداء عن العبد ليخلصه ثم العبد صار وجوب الفداء عائدا الى
الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله و
عندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما
لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض
وهو لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه عجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان
قدرة مرض
سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل
الصحيح وهو راجع الى الموت والغريم فكان وفي يوجب فقط اذا اتصل بعود الى المرض والمعنى
سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض يحصل بضعف القوى وتزايد في الآلام
ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال غير قوله فيوجب
الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل
به يثبت الحجر ~~ولا يظهر انه مرض الموت الا~~ مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط
اي حق الغريم والوارث وهو في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل وفي مقدار مهر
المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل
ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يمنع في الحجر عن
النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم
ينقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمل الفسخ كالاعتاق يجعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر

النقض

قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييدها بالقليل توضيح

النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية
في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس
في الوصية البطلان لكن ما شرع ما جوز نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيره في ايام حياته
في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ قوله نسخه علم انه تم وما اولا لا وصية لوارث نسخ كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث
قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا
من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر
لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع
الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتقوم الجودة مطلقا بطلت في حقه اي
حق الوارث كما في الصغار اي باع الولي مال الصغير من نفسه تقوم الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اي في
حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة
القيمة وان قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من
احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى صح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا التفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم لان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالتركة لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير
العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب

السعاية في الكل

اذا استغرق الدين قيمته او ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يجب
رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اي
الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا سعى في اقل من
قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت
وهو عجز كلي والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف
سقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائه
كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم
اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وهو واحد هي
الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم ان يجوز الدين هذا في السبب في
حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته وما شرع له صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي
فيصح في الثلث وما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه
حتى يترتب عليها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت
المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فلا تبقى
حتى قال الاصح في هذا العقد ثبوت الولاء تابعة في باب الكتابة وهو جواب
سؤال مقدر وهو انه لما ذكرنا ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة توجب البقاء وغير
ثابتة وعقد الكتابة انما يكون بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية
فلا يبقى عقد الكتابة فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود هو بقاء عقد الكتابة

بقاء

ومنها الموت

فان تلف به انسان او حيوان [illegible] بعد موته
النفس على عاقلته وضمان المال على ماله [illegible]
لوجوب الحقوق عليه لان السبب [illegible] والسبب
حال الحيوة [illegible]

[illegible] تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من
ثلث الباقي [illegible] تقدم التجهيز على الدين [illegible]
بالعين [illegible] صاحب [illegible]

بقاء الكتابة يدا والمملوكية رقبة فتبقى هي لا قصدا ويثبت الارث بطريق الخلافة والخلافة
اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت ثم يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة
المريض
نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وان ثبت به الخلافة لان تعليق
العتق بالموت وصية والموصى له خليفة الميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين قال قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع
عبد معلق عتقه بامر محقق كائن يقينا فكيف بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز
كما في قوله انت حر غدا
لان فيه احدهما الاستخلاف بعد موته والثاني التعليق بامر كائن لا محالة وفيما نحن فيه المجموع الامرين
فلا يلزم عدم جواز بيعه ظنا منهما على الانفراد جزء العلة ولا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد
في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لم يتقوم بها هدر
وليست هذه العلة في المدبر فان كان قيمته اصلا فلا يسقط التقوم
التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراة تغسل زوجها في عدتها بخلاف العكس
لان مالكيته هو له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص
لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى
الانتقام
هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح
لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية
لكن اذا انقلب مالا اي القصاص مالا وهو صالح لحاجة الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه و
اما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي التي كان لاختياره فيها من نفسه او من
غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر فانه مكابرة بعد وضوح

بصيغة ح

لانه يحتاج الى ما يخلفه في امواله فيعوض الشرع [illegible] انقطاع
[illegible] الناس اليه [illegible] انقطاعه
[illegible] بالموت [illegible]

[illegible] ينقطع [illegible] الارث [illegible]

فمن اذا كانت الكتابة تبقى دون المملوكية

[illegible] الوارث [illegible] البينة على القصاص [illegible]
[illegible] البينة [illegible] القصاص [illegible]

العوارض المكتسبة

الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده فى حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يصلح
للدفع حكم العصمة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما
فى حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند ابى ح رحمه الله اى ديانته دافعة للتعرض لقوله
عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمى بشرب الخمر وعند ابى ح رح دافعة اى للتعرض
ولدليل الشرع فى حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعندهما كان الخطاب لم يثبت
والم
فيه اى فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله العبد الى العقوبة بالتدريج
فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع واحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه فى الحقيقة تغليظ
كما بينه فى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورته التخفيف والامهال يوقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى وفى الاهلاك كما نطق به
الحديث وهو قوله عم اهملناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب
اليم قال [illegible] قوله فيثبت عنده اى عند ابى ح رحمه الله تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا
فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف فعند ابى ح رح ان وطيه فى هذا النكاح
لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة اى بنكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين ولا يفسخ
اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين صح
الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح
المحارم فقال لان التقوم والاحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى
ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقرير ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا [illegible]

ودليل

١٨٥

ودليل الشرع فى تلك الاحكام عندهما فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب
دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا
جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس بحق لما فى التورية واخذهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر بالبال على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لا غير بل ديانة الكافر التى هم عليها المراد
ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يجوز فى شريعة من الشرائع
ما كان فى
لان حله فى شريعة آدم للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك
وارتكاب اهل الكتاب الربوا شيئان والفرق بينهما صعب جدا فيمكن ان يقال حرمة
الربوا مذكورة فى التورية فانه ارتكابهم ذلك بعد بلوغ النهى وحرمة نكاح
المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن الزامهم بذلك وفى كتابنا فتدبر فان قيل
ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة لمحارم
المجوسى خلف بنتين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم
وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه
الا الحكمين
عدم الارث فالحكمان مختلفان فى النوع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس
لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية فلما ثبت بديانتهم تقوم الخمر على صاحبه فلا يبقى الا
الدفع لدليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان هو اى
احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يوجب اثباتهما اى اثبات
التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر

162

وبالقذف واما يلزم القود بتعدي ديانتهم لو اثبت اللعان والحد باعتقادهم التقوم
والاحصان ولم نعتبر كذلك و اما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية
ولانها اي النفقة دائما تجب فيتضرر الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما
كالوارث الآخر حيث يحجب عن الميراث المذكور وهو قطعي كما في مجمع وتقريره ان الارث
البنت التي هي زوجته مزاحم للوارث الاخرى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية
بها واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب الامام رحمه الله تعالى اما على قولهما فكذلك اي
ديانتهم دافعة للتقوم والدليل الشرعي في احكام الدين الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
بخلاف الخمر لانه كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي
نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم كان حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لانقطع
النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة
آدم عم ولكنه كانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان تزوج
كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين
مخلوقان من مائين اندفقا دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا
دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يجوز كذلك ولما كانت الضرورة تقتضي
بالتعدي لم تحرم التوبة فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما
ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد ما قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما
كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليله عنهم يبقى الحكم على ما
كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا لحد

لتعرض الزوج باهلاك الزوجة بحبسها بلا نفقة

ضرر ب

ايضاح

لتقوم ح

ح

قاذف

قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا
النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله
وايضا عطف على قوله الا ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل
على عدم وجوب الحد على القاذف لمن نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا و
لا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم
وجوب حد القذف اي الدليل الاول قطعي وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا و
ذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان
حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا تجب
كالميراث اذ لو وجب تغير الديانة فتعدت والحاصل ان المراد بالشبهة في درء حد القذف
شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مع تسليم صحة نكاح المحارم وكونه حكما اصليا وجواب
للزوج
اي جواب الجمع رحمه الله في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم
لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة
فان حبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ع
ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله تعين
وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل الكافر اي لا يصلح عذرا وهو عطف على
قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تع واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان ماولا بالقرآن كان دون
الاول وما كان منها الزنا خاطرة والامة فلا تنزل على ديانته فلم يجمع احكام الشرع
وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام

ويجب علينا محاربته ولم نحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيبقى
سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يوجب حرمان الارث وكذا ان قتل عادلا لا يحرم
الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة
والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب الغير متقوم
فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده ولو اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يكن لان
القول بانه يملك مال العادل القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب ب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد واليمين اى يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان والسنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة والقصاص في القسامة فان وجد لوث اى علامة القتل احلف
والاوجه تخصيص القصاص
الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي واما عند مالك
يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولى الشافعي وفيه خلاف قوله
عم البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من الاحاد هي او الا ع
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه فهو لا ينفذ قضاء القاضي فيه تصحيح
باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه
لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين
المذكورين في الجهل كالجهل في مواضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف الكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع او في مواضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به
ذاكرا للظهر ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم

صلى

[illegible]

صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان التر
مجتهد فيه فلا يعتبر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه
ذاكرا للظهر وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم
فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان العصر جائز اما لو علم وقت
اداء المغرب ان العصر لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر
فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ثم لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
ثم قضى الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا
الثانية واذا عفا احد الوليين ثم قتل الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على
الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا
شبهة في درء القصاص عن قاتل العاقل وكذا المحتجم الصائم اذا ظن انه افطره فلا كفارة فاكل عمدا
عليه لان في مذهب الاوزاعي افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هو الكفارة مما تندرئ ى
بالشبهات وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها
تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في بشبهة
النسب والعدة اى لا يثبت العدة والنسب بهذه الشبهة وان علقت بالوطي وكذا حربي
اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى
زنى حربي اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة الزنى لا يكون شبهة لان الزنى حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم اى يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها
فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد لدرء الحد واما جهل يصلح عذرا وهذا
هو النوع الرابع جهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا اسلم خطاء ولم يتيسر هجرته في دار

كما في قصة اهل قباء فانهم اذا اتاهم خبر تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس و قصة تحريم الخمر لما نزل تحريم
الخمر قال الصحابة رضى الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر و
ياكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر الخطاب
في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل بعد ذلك فمن تقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء
موجود لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى
تصرف الوكيل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الموكل ولو باع مال الموكل قبل العلم
بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية
العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بانكاحها
اى جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح
تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه لا يكون مختارا
عذر حتى للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار
بجنبها لكن قبل علمه بيعها لا يبطل حق الشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير
الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اذا علمت بالنكاح
وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس
بعذر لان الدليل مشهور حيث ان طلب العلم واجب عليها فدار الشرع اى يكون

مشهورة

ماتوا الخ

الوكيل ح

والموكل ح

بالجناية ح

بخلاف ما ح

وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها ح

١٨٨

فبالجهل صح

مشهورة في حقها لا تعذر وفي حق الامة تعذر لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل
خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا
فرق آخر بين البكر والامة حيث ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام
الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان
وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من
الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع كما في المسائل التي لا يعرفها الا الحذاق
الفقهاء وحتى يشترط القضاء ثم خيار تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام
ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما ان يكون بطريق مباح كسكر المضطر والمكره
بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
جميع التصرفات من الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث
لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر يصير كالسكر بالمحرم فيحد اى بالسكر من
المثلث وهو اى القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب فثبت حال
السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى
ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لان الردة عدم ركنه وهو القصد كما اراد ان يقول اللهم انت ربي
وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره فاذا اقر بما يحتمل الرجوع
كان زنى وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقبل لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما اخذ به بسبب الحديث لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام
اى حد السكر والمراد به حالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض

لا ابتداء

السكر

المثلث المحرم بالسكر

فان قلت السكران لا يفهم ان يكون من شرب الخمر في [illegible]
حالة الاضطرار او الاختيار [illegible] ان الابتياع [illegible]
السكر يتوجه الخطاب مع ان السكر [illegible] كالمغمى عليه [illegible]
خارج بالحرمة بهذا الخطاب حين يتكلم عليه [illegible] قلت السكر [illegible]
لا يصح منه الطلاق والعتاق [illegible] والمؤاخذة [illegible]
اباح الشرع له فيكون من العوارض السماوية فلهذا اجمع الامة على انه يلحق
بما جاز من عقدا وشرعا [illegible] بالاغماء

165

وانما هو لوجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
الرضا بصحة الاقرار حتى لا يثبت بالكفر
ولا يلزم الحد بالاقرار لا يجب الحد ح

من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا
المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يكون صريحا باللسان ولا يعتبر دلالة
اي شرط الهزل ان تجري المواضعة قبل العقد بان يقال انا نتكلم بلفظ العقد هازلين
ولا يشترط ذكره اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان تكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا
به اي بالمباشرة بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اثر الاختيار
والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما
ان يحتمل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي تجري
المواضعة قبل البيع بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا على الجد صح البيع
وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بنائهما العقد على المواضعة صار كخيار الشرط مؤبدا
اي للمتعاقدين في وجود الرضا ابدا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد
كما في خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم بخلاف المشترى شراء فاسدا فيفسد
العقد فان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه
في الثلث جاز اي اجازاه في ثلاثة ايام جاز عند ابي ح رح اي ينقلب جائزا كما في خيار
كما جاز في خيار الشرط دون الثلاثة اعتبارا للبقاء ح
المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا تتقيد الاجازة بالثلاثة فلو اجازاه جاز البيع
كما في خيار المؤبد لان اجاز احدهما لان خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما كالمشترط في الثلث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما

ووقت

بر ط

ص

في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي ح رحمه الله عملا بالعقد ح

في الاعراض والبناء يصح العقد
عند ابي ح رح عملا بالعقد لا

وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا وهو اولى بالاعتبار من
المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عنهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبرا العادة ه
وهي ان العادة تحقق على ان المواضعة السبق فلان الاخر ناسخ للاخر وهو العقد ناسخ
المواضعة ما امكن
للمواضعة ان تبقى لان احدهما لم يكف على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي
قسمان لم يذكراهما وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الاخر
عملا بالعقد فيصح في الصورتين ح
لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي ح رح يجب ان يصح عند عدم الحضور كما لو اعرضا وعلى اصلهما كما بنيا
واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة ان ح
اعراضهما وابو ح رح يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل
بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الاخر فيفسد العقد وقد
جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة
والهزل في الوصف صح العقد بالالف ولزم فساد العقد كما بنيا في الثمن واما ان
يتواضعا على ان الثمن جنس اخر كما تحصل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين المقدار
المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين القدر ح
لان البيع لا يصح بدون التسمية
ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد البيع لا هنا اجرا بهما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا
لوقوع البيع في الاخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو
ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي ح رح ان الشرط في صلب العقد وقع لاحد
المتعاقدين وهو الطالب لكن لا طالب هنا للمواضعة وعدم الطالب لعدم الرضا

ترجيح المواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء
من الصور الثلث وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على
انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي ح بمنزلة الاعراض
وعندهما بمنزلة البناء
ح

اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار ح

البدل الف درهم وهو غير موجود
واذا اعتبر المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور
في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير
البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيحه مع اعتبار
ان يكون بان ينعقد بالالف الموجودة في الالفين ح

لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فلما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل
النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر
وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق و
اليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى
لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم
وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالالف والفرق
بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه
لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان
الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف رح الفان فيه وفي
البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض صح المسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وكذا
ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر فكذا في المواضعة
في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو
الالف حاضر في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل
قياسا على البيع
المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما
يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في
الاصل او في القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
الحضور اما عندهما فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة و
اما عنده فلعدم تأثير الخيار لانه اذا شرط في العقد الخيار لها عنده الطلاق واقع
اي تعقد الخلع

للحديث المذكور

والمال

والمال واجب في الخيار بالهزل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى يختار ويرده فكذا
في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان
المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود
هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال
يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما
تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد
سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده اي التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى
لو سلمت الشفعة على انه بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويبقى طلب الشفعة باقيا
وكذا الابراء اي يبطل الابراء الواقع هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات
والهزل يبطل فيه
فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار
بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لا
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه
استخفافا فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر لانه تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل لانه استخفاف في
بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته و
رسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه
انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فيجب الحكم بالايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو
يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد
خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل
بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان
التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والتوقي ظاهر بين السفه والعته

فمسئلة الهزل بالخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة
مسئلة الخلع بشرط الخيار على كلا المذهبين [illegible]
فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين [illegible]
على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال [illegible]
في ذلك وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشيتها [illegible]
[illegible] بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط [illegible]
بخلاف البيع [illegible] الطلاق بخلاف البيع
ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
[illegible]

هو تفريق المال على وجه الاسراف
[illegible] التبذير

فان المعتوه يشبه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشبه المجنون
لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية
في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا
من الاحكام والجمهور على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الآية
بابلغ سن [illegible] رشد منكر لانه يتمكن سن الجدية من مثل الاناد فينقطع المنع ويدفع خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل نصف سنة فيبلغ اقل سن يمكن ان يصير
المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر
عليها كالفسق محما فان العفو عن القصاص فيه حسن فغايته فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وهي
تلك وهو يرتكب الكبيرة اذا كان من المستحق النظر وقيل معطوفا على حقا له على منع
المال وايقاف صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضرا يجب دفعه والحاقا للمكلمات
والسفيه اذا لم يحجر واسرف [illegible] يجب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم فقال المشتري
جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى او
وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فشاهد جارية بلغت في الحسن غاية فعجز عن
معاهدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك
مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فتشاغل ببعض خلانه تيا بالفقيه ونيته لا يمرا لها
من الملوك ولبس لباس التلبيس وركب البغلة وشد [illegible] دراسته في ركابه فطاف بين [illegible] دخل
السوق فظن النخاس انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع النخاس الى

ومرتكب الكبيرة علم وكان

والتلبيس التخليط واخفاء الامر

النمرقة وسادة صغيرة

والنظر فيه ان يمنع احكام الرجل

ظم بر گماشت

منقلب البهجة والسرور ورد الجواري الى اهلها فلما جاء البائع ليتقاضى الثمن لحق المشتري
وعرف عتقه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان المالك يمنع عن التصرف في ملكه بما
يضر جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وترك
للواجب عن علم اي صادرة عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له
فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي الحجر السفيه بطريق النظر اذا
لم يلزم ضرر فوقه وهو اهدار اهليته والعبادة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فيبطل وقيس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله يحجر في كل حكم الحق في الحاقه اليه نظرا له من الصبي والمريض والمكره الحجر بسبب السفه عندهما اي
ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد
له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى
ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا
ادعى نسب ولد جاريته يعتبر ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا يسعى هي ولا
ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه كعدمه ويعتق الغلام حين قبضه فيجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء
المكره فيثبت الحكم بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقود غير صحيح
مانع ذلك مما الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء ثم يسلم له
ايضا شيء من سعايته فيلزم السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي
الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه
بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد رحمه الله ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله واما بسبب الدين

راس لحيته

اي المشتري يرد البائع

اي الملك

وفي قوله [illegible] او العلوم التي [illegible]

بان يخاف ان يلجئ يلجئ اي الى التلجئة هي المواضعة المذكورة متصلة ببيع او اقرار ونحو ذلك
لا يصح تصرفه الا في الوفاء وان لم يكن سببها متصل بما قبله وهو قوله ونحو ذلك فاما ان يمنع
عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا امر يجز ومنها السفر وهو خروج مديد
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي
رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النفل يصدق على الركعتين
الساقطتين وتسمية الصدقة لعدم افادة التمليك لما مر في فصل الرخصة و
الرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل
بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان
لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر
وافطر لا يجب عليه الكفارة ولذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض
والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر يحكم عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا
اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت
بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة ما روي عن رسول الله عم
واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص السفر اذا جاوزتهم العمران والفسطاط

ان

وهو ما يجوز فعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صح

ولفظه يوهم ان هذا القول للبعض وليس كذلك بل المراد انه حكم ثابت بذلك صح

ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان
نوى بعد الثلثة يشترط في موضع الاقامة لان الاول دفع اي نية الاقامة قبل ثلثة
ايام دفع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل
من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان الطريق منفصل
عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في السفر والرجل قد يخرج
اي لتكثير الفساد
غازيا ثم يستقبل غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه
بخلاف السكر لانه معصية لعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل
وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد الرخص قد عمل الشافعي
رحمه الله على عدم الرخصة للعاصي في سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله تعالى
اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب
للميتة قصدا اليها ولا آكل الميتة تلذذا او اقتضاء للشهوة بل باكلها دافعا للضرورة
ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يبغي ان لا يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يتجاوز
جوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى
الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو
يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة
حتى لا يأثم اثم القصد ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ويجب
به الدية في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء المال لا جزاء الفعل ويصلح اي الخطاء
مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية اعتبارا لهذا لان ما يجب بسبب المحل

المعصية

قد سبق

وفي الخطا يوجد قصد الفعل بقصد محله
وفي نكته ان تمام قصد الفعل بقصد محله تلويح
دون المحل

العمد م

قوله فانها صلة لانها لم تقابل مالا كالنفقة
ووجبت على الفعل دون المحل
فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا
على الخاطئ

لا يجعل الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مال وتوجب الكفارة اذ لا ينفك عن
ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الغير
يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار
فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج
فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضا فيما يبتنى عليه كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره
ان الاصل ان لا يعتبر الافعال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة لما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا
لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل بغير سهو وغفلة اقيم
الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يوجبان نقصان العقل فاذا
كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل فعل صدر
عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر
انه ساه في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ
مقام اليقظة حتى لا تبطل عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية
على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا فلا يجب اقامة الدليل
مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها
مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر والرضا دفعا للشبهات
فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام
الرضا فيما يبتنى على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع على لسانه

اليقظة

نعم

وعدم القصد والنية لعدم استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا [illegible] بطلان الاختيار بحيث يقضي اثره في الظاهر [illegible] في الوجه ونحو ذلك

[illegible]

اي

النوع الثاني من العوارض المكتسبة

نظرا الى
بمعنى عدم الاختيار لان الكلام صدر عنه
باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضا في حقيقة
هذا هو القسم ٦

بكونه مخطئا

اي لسان المخاطئ وصدقه خصمه يجب كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه اي النوع الثاني
من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يخوف بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا
مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يخوف بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد
للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على
شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخصة كما اذا اكره
على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فهي تؤجر مرة ويأثم اخرى
ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الادنى واصول الشافعي
في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اعتبار
الاكراه عند الشافعي رحمه الله اما ان يرخص كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان
يصلح عذرا واما ان لا يصلح واعلم انه اتفق لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل موضع
المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل
ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال
الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اذا اكرهه على
اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن يجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يصلح عذرا
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرها وانما يقتص الحامل
بالتسبب جواب سؤال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يجب ان على هو
القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله فاجاب
بان الحامل انما يقتص بالتسبب لا لان الاكراه صار لا يقطع ايضا اثر الحكم عن فعل الفاعل
فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد مضي المدة بالاكراه

اي موقع للتلف الاضطرار

لا يكون فيه التلف

مبتدأ

كما في الفرض

في الحرام

عائدة لعدم منافاته الاهلية والخطاب

عند الشافعي [illegible]

[illegible] ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

[illegible] بان الاكل من الاقدام على الفعل
اذا اكره على القتل والزنا

المدة

اسم فاعل من الايلاء

بعد المدة

اى الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء ظ

صح

تصح بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي
رحمه الله في الايلاء لا الاسلام الذمي اي بالاكراه لان الاكراه للذمي على الاسلام ليس بحق
فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس وغيره سواء واصلنا
ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار وكان عارض هذا الاختيار واختيار صحيح وهو
اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
لا يوجب الا بان يصير الفاعل آلة للحامل ان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل والا
اي لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يقتصر منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اي
كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لان الاقوال التي لا تنفسخ
تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل
وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار
فلان تنفذ بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية
ان في الهزل الاختيار مفقود والرضا بالحكم كذا فان اختيار الحكم والرضا به منتفيان
اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع انه
فاسد فلما كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما
في الاكراه مع فساد الاختيار اولى وهذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به
حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع
الفساد ولا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اقتصر تصرف الحامل اي اذا اقتصر
الاكراه بقبول الحامل في الطلاق يقع الطلاق بلا دلالة ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب

والحكم

الملجئ ص

الفاعل ظ

تنفسخ ظ

وهذا جواب [illegible] ان الاعتراض [illegible] ان الرضا بالسبب في الاكراه [illegible] كلام [illegible] الحكم [illegible] الاختيار [illegible] بعدم الاختيار والرضا [illegible] بالسبب وتحقق الاختيار [illegible] الحكم [illegible] في السبب [illegible] حسن جلبي

194

اى على المال في الخلع

والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه
يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عندهما فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل
دون الحكم فيصح اي يصير كالخيار فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في
خيار الشرط في جانبها اي المرأة اذا خالعت بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما
قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه
معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير
كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيه بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل
الصيد لانه اي الحامل حمله على جنايته على احرامه ولو جعل آلة يصير محل احرام الحامل وكما اذا اكره على البيع
والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل
ان يكون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فاذا حصل الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل وفي المعنى الثاني
وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل قيمته فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى
الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم
منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير
كانه فعله عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط

الحامل ص

وان كان لا يحتمل

فيضمن ص

اى كالمقتول

اى الفاعل

اى الحامل

171

اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يكون جعله آلة لانه اكرهه
بالجناية على دينه ولو جعل آلة تتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما ومحرمات انواع
حرمة لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يحل له قتل غيره
لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لان جرح
نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك
بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك لانقطاع النسبة
عن الغير فكان هلاكا فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر
والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وقد تقدم وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ
لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهى اما فى حقوق الله تعالى التى لا تحتمل
السقوط كاجراء كلمة الكفر لان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى الحقوق التى
تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيترخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فى
فى كلا الحقين قوله
فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه
اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها لان حرمة الزنا عليها حق
الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا المرأة ليس قطع
النسب اذ النسب من الرجل فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه
بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة
ويحد هو اى اذا اكرهت على الزنا بالملجئ يكون زناها رخصة فينبغى انها

الرخصة ٥

ان

١٤٥

ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما
الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة
واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه فى انه يرخص بالملجئ
وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
لكنهما لم تسقطا وهما من حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولى العصمة
والتوفيق ۞ تمت بيد العبد الضعيف الراجى رحمة الله
اللطيف عبد الله بن احمد بن على اللهم اغفر
له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات
الاحياء منهم و
الاموات
تم
تمام كرده شد بعون الله تعالى در روز چهارشنبه دهم
و در وقت الظهر و در زمان سليم كراى
خان بن بهادر كراى خان اللهم
ثبت سلطنته الى اخر
انقراض الدور
الدوران
تم

تاريخ ۱۱۰۴

172