آدم ابهشت کرد عصیان از زن
سیمرغ بکوه قاف پنهان از زن
یوسف ببن چاه برزندان از زن
ویران شد ملک سلیمان از زن

القسم الاول ٤
الركن الاول في الكتاب ١٤ الباب الاول في اقسام اللفظ
القسم الاول باعتبار الوضع ١٧ فصل الخاص ١٩ فصل حكم العام ٢٢ فصل قصر العام ٢٦ بعض
فصل الفاظ العموم ٢٧ فصل حكم المطلق ٣٥ فصل حكم المشترك ٣٩ القسم الثاني الاستعارة
فصل انواع علامات المجاز ٤٤ فصل الاستعارة التبعية ٦١ فصل الصريح والكناية ٧٦
القسم الثالث في ظهور اللفظ وخفائه ٧٧ القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ ٨١
فصل مفهوم المخالفة ٨٩ الباب الثاني في الاخبار الحكم الشرعي ٩٦ وذكر مباحث الامر والنهي المطلق
فصل الامر يوجب العموم عند البعض ١٠١
فصل الاتيان بالمامور به ١٠٢ فصل لابد للمامور به من حسن ١٠٩ فصل التكليف بالايجاد والتكرار ١٢٤
فصل المامور به نوعان مطلق وموقت ١٢٧ فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ١٣٦
فصل النهي اما عن الحسيات ١٣٧ فصل تعلق الامر والنهي حكم في الضد ١٤٥ فصل الثاني السنة ١٤٦
فصل في الاستثناء ١٤٦ فصل الراوي اما معروف ١٤٧ فصل في شرائط الراوي ١٤٨
فصل في الانقطاع ١٥٠ فصل في خبر الخبر ١٥٤ فصل في كيفية السماع ١٥٦ فصل في الطعن
فصل في افعال النبي ﷺ ١٥٧ فصل في الوحي ١٦٠ فصل في الشرائع من قبلنا
فصل في تقليد الصحابي ١٦٠ باب الجواب بالكتاب والسنة ١٦١ فصل في الاستثناء ١٦٣
فصل في بيان التبديل والنسخ ١٧١ فصل في بيان الفرض ١٧٩ الركن الثالث في الاجماع ١٨٠
الركن الرابع في القياس ١٩٢ فصل شرطه ١٩٧ فصل العلة ٢٠١ فصل لا يجوز التعليل باثبات العلة ٢١٤
فصل في بيان جلي وخفي ٢١٥ فصل في علل الطرد ٢٢٦ فصل في الاستدلال
فصل في علل المؤثرة ٢٢٨

بل شرط مسلك الاستنباط الصحيح وهي ان يكون مفقودا
بشرائطه وما قبل ان اللفظ ظني فلم تطلق العلم عليه
فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجمل التي ذكرنا انها مافقة
وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه
قطعية وثانيا ان العلم تطلق على الظنيات كما تطلق
على القطعيات كالطب والنحو، وثالثا ان الشارع
لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما
غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على
مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واما عندنا لا يقول به فجوابه كلما غلب ظن المجتهد
بثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى
الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى اصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان
ذا فرعا لثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه
الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء
هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول
مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو
فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه

لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة
من موارد ها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا
بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما
نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة
اللواطة على حرمة الوطئ في حالة الحيض الثابتة بقوله
تعالى قل هو اذى فاعتبروا النار في المحيض والعلة
هي الاذى واما القياس المستنبط من السنة فكقياس
حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين من الحنطة بقفيز من
الحنطة بقفيزين الثابت بقوله عم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط
من الاجماع فاورد والنظر قياس الوطئ الحرام
على الحلال الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة
ام المرتبة على حرمة وطئ ام امة النبي وطيئها و
والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل
النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطئ
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فنقول وعلم اصول
الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه
التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه

وطئ

توصلا

توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي
كالعربية والكلام وقلنا 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 الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبقى 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 مع وجود اللزوم
فالملازمات 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 لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسايل اصول
الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في

منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص
معناه فعلم والا فاسم جنس وهما امامشتقان
او لا تم كل من الصفة واسم الجنس وان اريد منه
المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او الخاصة كلها
فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي
ما وضع لشئ بعينه عند الناطق طلاق للتابع و
المعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للتابع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة
والنكرة في التعين وعدم التعين عند الوضع و
انما قلت للتابع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن
ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم
حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام
الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم ان
يجب في كل قسم من هذا الاقسام ان يعتبر من حيث
هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم
فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا يجتمع
قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وصفت
تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة
بهذه الحيثية ومن حيث ان الحيثية شاملة لافراد تلك

العين ع

ما يدل اصول الفقه كقولنا كل ما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
مندرجة تحت هذه الملازمة مندرجة وهي كلما دل
القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل
القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس
على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي
الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن
ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت
به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط يذكر في موضعها و
لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو
او راجح وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية
المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما يصدق
كلية اذا اشتمل 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 بتوصل بها اليه الظاهر
ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم الفقه

المبحوث

هو العلم

الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية
فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العلم
والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي لانه سهل
بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل**
الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا
يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب
الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم
بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد
بالقطع معنيان والمراد المعنى ههنا الاعم وهو ان
لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له
احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لاحتمال القرء
على الطهر والا فان احتمال الطهر الذي طلق فيه يجب
طهرا ان ببعض وان لم يحتسب ثلثة وبعض اعلم
ان القروء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء المراد من القروء الحيض عند ابي حنيفة رح
والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب

الخاص

الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق
فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر
وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض
على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الطهر الثالث
كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لم تقل انه
اذا احتسب لكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلثة لان بعض الطهر طهرا دنيا يطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر
ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما يكون بين الاول
والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينتفي
انه اذا مضى من الثالثة شيء يحل لها التزوج وهو
خلاف الاجماع وهذا الجواب دليل قاطع لشبهته
الشافعي رح وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب
الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما
هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص لحقيقة
انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها ههنا تقرير فعل الزوج على ما

على ان صح

سبق وهو الطلاق فقد تبين نوعيه بغير مال وبمال
لا كما قال الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد الاثنين
سواء كانتا بمال او بغير مال ففي اتصال الفاء باول
الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
اعلم ان الشافعي وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل
الخلع طلاقا بل فسخا والا بصير الاول والثاني مع الخلع
ثلثة فبصير قوله فان طلقها رابعا وقال المخلقة لا
يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها متصل
باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد
الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد
فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا والخلاع
ههنا في مسئلة المفوضة التي تزوجت بلا مهر او تزوجت
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عندنا فبعد
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب بكل

اذا دخل

اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما
فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشرع فيكون
ادنى مقدرا خلافا له لان قوله تعالى فرضنا معنا
قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة اي ومنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في
المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما
لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي
والقياس شيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب
اي كونه عوضا لبعض الاعضاء الاثنان وهو عشرة
دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد صاحب الاسلام في
هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على
النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما
بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان فصل حكم العام التوقف عند البعض
حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع
فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصلح ان يراد من كل عدد
من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لفلان علي دراهم

يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد
بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه
يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي اخر والناس
اتباع اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة
في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لغلمانه
على الناس يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص
الخصوص وعندنا وجب في الكل الحكم صح
رم ر يوجب في الكل
وهو نسبة المجيء الى كل فخرجا نحو العقوم يوجب الحكم وهو
نسبة المجيء الى كل افرادها ولما العقوم لان العموم معنى مقصود فلا بد
ان يكون لفظا يدل عليه بان المعاني التي هي مقصودة
في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي
الله عنه في الجمع بين الاختين وطيء مملك يمين احلتها
آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على
حل وطيء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها
في الوطيء اولا وحرمتها اية وهي ان يجمعوا بين الاختين
فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع
بطريق النكاح او بطريق الوطيء بملك اليمين فالمحرم راجح على المبيح

كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على
المبيح وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تعالى
يتوفون منكم حيث جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع كل
اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي
عنها زوجها فقال علي عرض الله عنه نعت بالاجلين
توفيقا بين الايتين احديهما في صورة البقرة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى
في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد صورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات
الاحمال نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن
يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء
كانت حاملة اولا وقوله تعالى واولات الاحمال
يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى

يتربص في مقدار ما يتناول الا الايتان وهو ما اذا
توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله
اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علماؤنا رحمهم الله وابن
مسعود رض في الجمع من الاختين والعدة لكن عند
الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد
من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص
وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا
هو قطعي ما دام للخاص وسبيل معنى القطع فلا يجوز
تخصيصه بواحد منها ما لم يخص بقطعي مثله بدليل قطعي
ما دام لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى
لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة
البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والتخاطب
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير
الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال
المجاز في الخاص فانا نؤكد بكل ليجعله محكما هذا جواب
عما قالت البواقعية انه يؤكد بكل واجمع وايضا جواب
عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا
ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص

كالمجاز

مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فان لم يجعلوه ناسخا لا مخصصا على ما سبق
فان العام الذي ينسخ بعض ما تناوله لا ينسخ
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو
لا تعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم من المعارضة
لانه يبين انه لم يدخل وهذا ما ثبت من الفروع بناء
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير
الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمنه او باع عبدين
الا هذا الحصة من الالف يبطل البيع لان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان
بالبيع بصير شرطا لقبول المبيع فبقدر بالشرط
العاقد في المسئلة الاولى ليس بصفقة 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 يتناوله
فصار كانه مستثنى والمسئلة الثانية وهي ما اذا
باع عبده الا هذا الصفقة الاستثناء موجودة فاذا لم
يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما
انه يصير البيع في الآخر بحصة من الثمن المقابل لهما وبالبيع

بالجهة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع
بالجهة انتهاء بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي
بعد نظير النسخ وعلم ان البيع في الاخير بيع بشرط
شرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول لا يبيع
بمبيع وهو الحر اذا العبد المستثنى يصير شرطا لقبول
المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين مائة فمات
احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الثاني بجهته 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
وصار كالنسخ لان النسخ هو شد كما بعد الثبوت
فلا يفسد البيع في العبد الباقي مع انه يصير بيعا بالجهة
لكن في حالة البقاء وانه غير مغتفر لان الجهالة الطارئة
لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين مائة على
انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا محالة فصار
في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل
واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء

حتى تفسد بالشرط المخالف بخلاف الحر والعبد اذا
بين حصة كل واحد منهما عند البيعة رقم وبيان
مناسبتها التخصيص ان التخصيص شابه النسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار
داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف انه داخل في الايجاب
يكون رده بخيار الشرط نبذا بالفعل فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا
كان له شبهان يكون التخصيص الذي له شبه بالنسخ
وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان
علم محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك
بالف هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك واشترط ان يكون محل الخيار
معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على
العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو
رأينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور
الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالجهة لكنه
في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو رأينا
كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما

اذا كان كل واحد منهما مجهول الخيار وثمنه معلوما فلا يصح
قبول غير المبيع بصير شرطا لقبول المبيع واما
اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وجهالة
المبيع والثمن او كليهما فاذا علمت جهة الشبه يوجب
الصحة في الجميع وجهة الاستثناء يوجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا
لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما
معلوما يصح البيع رعاية لشبه الشرع ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو
ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف
ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن
كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة
رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا بصير كالاستثناء
بلا شبهة فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع

فصل

في الفاظه وهي اما عام بصيغة
ومعناه كالرجال واما بمعناه وهي اما ان يتناول
بالجمع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد
على سبيل الشمول كخمسة بانثى فله درهم او على سبيل
البدل كخمسة بانثى اولاها له

درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا
فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق
اسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين
تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له
ثلاثة عبيد مثلا او عشرة فقال عبيدي احرار يعتق
جميع العبيد وليس لك ان تحمل الثلاثة فصاعدا في
هذا بناء على معنى العموم لان اقل الجمع ثلاثة وعند
البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما
وقوله عليه السلام الاثنان الاثنان بما فوقهما
جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ
الواحد والتثنية والجمع والاثر في الارث والوصية
فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما
مجاز كما يذكر الجمع ويراد الواحد والحديث محمول على المواظبة
او على السنة تقدم الامام فانه اذا كان
المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان
اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجماع الفرقة
بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى

النبي ٤ م ان يسافر واحد او اثنان بقوله واحد
بقول الشيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب
فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا
على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا سيما
لهم نحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع فانهم
يقولون هذا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين
فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك
بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيضح تخصيص الجمع
بالمستغرق بقولنا ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص
بالمستغرق وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلاثة
والمؤمنات بالجر عطف على الجمع اي للمفرد الحقيقي كالرجل
وما في معناه كالرهط والقوم كالجمع الذي يراد به الواحد
نحو لا تزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص
المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهما
اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع والبعض
الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل ان لام
التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق

لان المثنى جمع

الجنس

الجنس واما تعريف 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 المذكور اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
ففي الجملة المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا
للماهية من حيث هي ليكون مجملا حتى يحمل عليها بطريق المجاز
على ما يأتي في هذه الصحيفة ولا يمكن حمله على العهد
اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق وتمسكهم بقوله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة فقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي
الله عنه بقوله الائمة من قريش ولم ينكره احد وتصحيح

الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع بالالف واللام
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله
تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبني فلان
وللفقراء ينصف بينهم ويقول الشافعي لا تحل لك النساء
من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه
لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم
الفائدة يجب حمله على الجنس وانما قال لعدم الفائدة
اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع
وتزوج جميع النساء غير ممكن فيمنعه يكون لغوا
وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن
صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية
لبيان مصرف المذكورة فبقي الحقيقة الجمعية فنقول من
وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام
لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه
حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم
يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها على هذا الوجه

يبطل

يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال
الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام
في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار انا
اذا ابقينا جمعا لما عرف السلام اصلا الى اخره
فعلم من هذه الالحاق ان ما قالوا انه يحمل على الجنس
مجازا مفيدا بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن تحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الا
بصار وهو يدرك فان علمائنا قالوا انه لسلب
العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق
الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار
عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع
المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا والنحويون حملوا الا على الغير ومنها للفرد
المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا
الا ان يدل القرينة على ان تعريف الماهية نحو اكلت
الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق

الجنس ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي
كقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل
الله على بشر من شئ ووجه التمسك انهم قالوا ما
انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الا الجواب الجزئي وهو
قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فالكلمة
التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عاما
في طرف النفي فان قال ضربت رجلا فكذا معناه لا
اضرب رجلا لان اليمين للمنع اعلم ان اليمين
اما للتحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي
حر اليمين 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 فعبدي حر معناه 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 كقوله
تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا وقول معروف واما عند

الذي جاء به موسى صح

على العموم

١٥٦

وان قالت ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع
لان الشرط عدم الضرب والمنع عدم الضرب
التعليل بقوله لان اليمين للمنع
السلب الكلي
النكاح بين الوثنية والمجوسية

على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا
تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وعلة الحكم عام ولو لم
يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة
الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة
الموصوف بالمشتق لان قول لا اجالس
الا رجلا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة
فان قول لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة
ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان الظاهر انا
الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس
الا رجلا عالما كان عاما فان قيل النكرة اذا
الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص فلما
خاص من وجه وعام من وجه خاص بالنسبة الى
المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في
افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير
هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا
كانت في الاثبات نحو ان يذبحوا بقرة وثبت
بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاثبات
نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى
واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد

المذكورة دلالة على العموم

والمعرفة اذا اعيدت فكرلك في الوجهين اي اذا
اعيدت المعرفة نكرة كان غير الاول وان
اعيدت معرفة كان هو الاول فالمعرف منكر
بتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى ان مع العسر يسرا الا يغلب عسر يسرين وانا صح
ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصفة مرتين
يجب الالف وان اقر به منكرا يجب الضان عند
ابي حنيفة رح الا ان يجد المجلس فالاقسام 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 اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بالصفة
ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا الا رواية لهذا ولكن
ينبغي ان يجب الضان عند ابي حنيفة ومنها اي
وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبدي ضربته
فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبدي ضربته
الا بعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب
فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق

مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني وصفه بالمضروبية وههنا فرق آخر
وهو ان اياما لا يتناول الا الواحد احدا منكرا
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 محكم لا يبطل الواحدة والو
لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض لبطل الكلام بالكلية وفي الثاني
وهو قوله اي عبيدي ضربته ثبت بالواحد والتخيير
فيه الفاعل اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل الى الفاعل
المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد
طهر هذا نظير الاول فان طهارة متعلقة بدباغة
من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل
على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هناك فلا
يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن بتخيير
فيه للمخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف
ومنها ما يوضع خاصا كقوله تعالى ومنهم من

اليك ومنهم ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
منه المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من
نادى من عبيدي اعتقه فهو حر فنادوا اعتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فان الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند
ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض
اذا دخل في البعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه
متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض
مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة
فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى
وهذا مراعي لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع
النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض
اي كل واحد من قطع النظر عن غيره بعض من
المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف
من شئت فان المخاطب ان شاء الكل مجتمعة
فيه فيبطل التبعيض وبهذا الفرق والفرق الاخير
في اي مما تفردت به وهنا ما في غير العقلاء وقد يشار

على

من 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 دونها وعندهما رحمهما الله ثنتان وقدم وجهها
وهنا كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف
سائر الادوات العموم فان دخل الكل على النكرة
فللعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا
عمومه على سبيل الافراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وبهذا اذا دخل على النكرة فان قال
واحد من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
معا يستحق كل واحد في كل فرد قطع النظر عن
غيره فكل اول بالنسبة الى المتحف بخلاف من
دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى
عموما اخر ليتلاقوا فيتعدد الاول وبهذا فرق
قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن
الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد مع هو غيره
ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل
الاول على هذا المعنى وهو معنا بالحقيقة اما في قول

فتعين العموم في الاول

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 الى المتخلف وجميع عمومه على
سبيل الاجتماع الاولى فان قال جميع من دخل
هذا الخصم اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد
وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مفاد الكل
كذا اذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق
فرادى يحمل على المجاز لانه في حالة التكلم لا يدان
يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا
بناء في الاخير فحيث يلزم الجمع بينهما فكيف يعقل قوله انه
مفاد الكل ان الكل الافرادي يدان على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول
واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا
يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فمنهما يراد الاول
حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر
ولا يراد المعنى الحقيقي والا لما استحق حتى لو دخل جماعة

يستحق

يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام
للتحريض والحث على دخول الخصم اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول
فتخلف غيره عن السابقة لا يوجب حرمان الاول
عن استحقاق النفل والقرينة دالة على عدم شرط
الاجتماع فلا يراد معنى الحقيقي ايضا والدليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما
مثل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار
الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لان المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا الحث في غاية التحقيق مسئلة حكاية الفعل
لا يتم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو
صلى النبي ﷺ في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك
فتأمل فان فرض بعض الصبيان فكذا اي فبها ونعمت
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت
بقوله عليه وفي بعض الاخبار بالقياس قال السائي

في غاية التدقيق نسخة

لا يجوز الغرض في الكعبة لانه يلزم استدبارها وفي الكعبة
ويجعل فعله عزم على الفعل ونحن نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام والتاويل بين الغرض
والفعل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت
فثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى
بالشفعة للجار فليس منه هذا الفعل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب الاشكال
وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عزم
قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار
الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من
باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو
حكاية عن قول النبي عزم الشفعة ثابتة للجار الذي
سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار علم لان اللام
لاستغراق الجنس حكما لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد
سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون
وح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه
جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك

كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول
نعم هذا انظر غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى
ماعز فرجم هذا انظر المستقل الذي هو جواب قطعا
ونحو تبال لعمرو فقال ان تعديت فكذا فانه غير
زيادة هذا انظر المستقل الذي الظاهر انه جواب
ونحو ابعدت اليوم مع زيادة على قدر الجواب
هذا انظر المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال
الجواب ففي موضع ذكر لفظ نحو هو نظير قسيم واحد
فمع الثلثة الاول تحمل على الجواب وفي الرابع
تحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي
تحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة وغيرهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

فصل

حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما
ان المقيد على تقييده فاذا ورد اي المطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد
الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا يمكنني رقبة
كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الآتي كل موضع

يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور يوجب نقيض الآخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين هو ايجاب الاعتاق والآخر
نفي تملك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تملك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب
الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم كقوله لا اعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند
ان فعي يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم
زادوا ان اقتضى القياس وبعض اصحاب الشافعي
زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حملا عليه
وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا
فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اي فان دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ورد نصان بدل احدهما على ان الرأس
المطلق سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد

فصل

وتدل

وتدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب
وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
لم يحمل عندنا بل يجب العمل لكل واحد منهما اذ الاثبات
في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق والمقيد
على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام
مع قراءة ابن مسعود 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 متتابع والمقيد يوجب عدم اجزاء هذا
اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لانه
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق وكان اولى ان يقبل
في جوابه ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض
الا في اتحاد الحادثة هو الحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات
ولان التقييد زيادة وخلف بجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص نفي نظير كالكفارات
مثلا فانها جنس واحد دليل عن المذهب الآخر
وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصل ان التقييد

سبب والمقيد سبب خلافا لابي حنيفة
تعلق بقوله لم يحمل عندنا وان وحملا
ابي المطلق والمقيد

مايوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب
نفي الحكم بما عداه عنده وذلك النفي لما كان متناولا
النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص
وفي نظره بطريق القياس وقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه والمجمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال
ابن عباس ائتوا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما
بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة
ما قيدوا امهات النساء بما ندحوا الوارد في الربائب
والحاصل ان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد
في مورده الا اذا لم يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل
مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل
ان لم يقتض القياس بقوله والنفي في المقيس
عليه بناء على العدم الاصلي فلم يعبر فافهم فالوا ان
النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة دل على ايجاب المؤمنة

وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم
اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء
المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم عدم
الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من
كون المعدى حكما شرعيا ونوضحه ان الاعلام
على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة
كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم
اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
اعلام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه
عندنا ان ففي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على
ان التخصيص بالوصف دال عندنا 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 فيكون النفي مدلول النص فكان حكما
شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير رقبة المؤمنة ابتداء
وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام معنى
فصدر الكلام موقوف على الاخر وبثبت حكم الصدر
بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد الايجاب
الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المفيد بل النص الايجاب

بل الجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية
على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعلام
وشرط القياس منه ان يكون المعدى حكما شرعيا
لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدي المقيد فيثبت العدم
ضمنا جواب كذلك مقدر وهو ان يقال نحن نعدي
القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت
عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي هذا العدم قصدا
ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا لان القيد
وهو قيد الايمان مثلا دل على الاساءة في المقيد
اي دل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة
يوجد فيه قيد الايمان والنقي في غيره اي نفي الحكم
وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت 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 فهي اي التعدية
في البيت فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي كون
تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها
اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام

عندكم

ان تعدية

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 تعدي القيد فيثبت
العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم
شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية القيد
لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة
في كفارة عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والذي دل عليه
المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة
وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على
عدمه وليس حمل المطلق على المقيد تخصيص العام
كما زعموا يجوز ان يقال القياس جواب عما عن الدليل
الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد
ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام
على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعلم
يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد
المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب لمنع جواز التخصيص

بالعكس مطلقا بقوله لان التخصيص بالعكس انما
يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا
ثبت التقييد ابتداء بالعكس لانه قيد اولا بالنص
ثم بالعكس فيصير العكس هنا مبطلا للنص فالحاصل
ان العام لا يخص عندنا بالعكس مطلقا بل انما يخص
اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلتنا حمل المطلق على
المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالعكس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالعكس فلا يكون
كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات
فان القتل من اعظم الكبائر كما ذكر الحكم الكلي وهو
ان يقيد المطلق بالعكس لا يجوز نشير الى هذه المسئلة
الجزئية وذكر فيها ما نافاه فمنع العكس وهو
ان القتل من اعظم الكبائر كيف يجوز ان يشترط في
الكفارة الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ
الكفارة بقدر تغليظ الجناية لا يقال انهم قيدوا الرقبة
بالسلامة هذا اشكال اورد علينا في الحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب
بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه
رقبة وهو فاقد جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا

المطلق

المطلق بصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه
فهذا الكسر كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد
فلا يكون حمل على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة
بقولكم في خمس من الابل السائمة زكوة مع
انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان الخبر الحادثة اذا دخلا على
السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم بقولكم واشهدوا ذوي
عدل منكم مع انهما حادثتان قال الله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب
عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيدا
الاسامة انما ثبت بقولكم ليس في العوامل
والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا

فصل

حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح فيه احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه
لم يوضع للجمع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع

المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر او لكل
واحد منهما مع الاخر الاول للمجموع او لكل واحد منهما مطلق
وهذا غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والثالث
يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة
لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع
يكون استعماله في احد المعنيين فان وجد
الاول او الثالث يثبت 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 مناف في اعتبار الاخر ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ
في المعنيين فقول لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى
ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا
كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما
على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما
كما ذكرنا 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

المعنى

المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل
يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق
الكلام للايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
من الجميع لكن يختلف باختلاف الموصوف كسائر
الصفات لان حسب الوضع اعلم ان المجوزين
تمسكوا بقول تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي الآية باب الصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية
من قبلنا اشكالا فقال او هو ان هذا ليس
من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر
وكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لان المجوز
في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح
لنا ان في هذه الآية لم يوجد استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب
اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي

22

عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الجمع لانه لو قيل
ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة ويستغفرون له
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 يرحم
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة
من الله تعالى رحمة فمقداره هذا المعنى لا ان الصلوة
وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى بجنهم وبجنون ان المجنة
من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ثم المراد
ان المجنة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمجنة
لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد هذا
واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام
ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب
الوضع وما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف
المسند اليه يفهم من ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب
الموصوف لا ان معناه مختلف وصفا وهذا جواب
حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله

يسجد له

يسجد له من في السموات الآية جعلت نسبة 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 تعالى 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 شامل على
جميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا تتم
اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع
وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسلموا
الانقياد اصلا وايضا لا بعد ان يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من
الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء
يوم القيامة مع ان بحكم الكتاب ناطق بهذا
وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى و
قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق بان المراد

منه هو حقيقة التشبيه لا الدلالة على وحدانية الله
تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم
ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق
للعادات التقسيم الثالث في استعمال اللفظ في غير
فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة
بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرعي 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 حيث
خطاء العوام وان استعمل في غير ما لعلاقة بينهما فمجاز
اجاز ان استعمل في عموم غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير
ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث
الشرعي وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى
الواحد لكن من جهتين والا لعلاقة لم تحل وهو حقيقة

ايضا

ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع
له لا لعلاقة يكون وضعا فلم تحل حقيقة في اللغتين
الثالث بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه
ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى
هجر الاول وهو حقيقة في الاول ومجاز في الثاني
من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني
مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع
او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض
افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن
حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة
لكن اذا حضت به اي حضت الدابة بالفرس مع
رعاية المعنى اي معنى الاول وهو ما يدب على الارض
صارت مجازا اذ الاربع هيئة ما وضع له وهو
ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف
صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما حضت
به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت كالعلم له فظهر
ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس
بصحيح اطلاقه اي المنقول على الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى

على الارض ع

الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
يصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
ولا يصح اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو
ما يدنس مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في
المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي
يصح 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 ان صح هذا الاسم على غيره من الاسماء
في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلى هذا ان الواضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجار والمجرور وقد يعتبر كالتعارف
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة
والاولوية لا لصحة الاطلاق ولا يلزم ان تسمى
الدابة فارونا فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة
فلا يقال ان سائر المشروبات تخمر لمعنى مخامرة العقل فان
معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على
كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليصح
الوضع لهذا المعنى لغلبة مناسبة له فاحفظ هذا

من الاسماء ج

البحث

البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقدام
سوسع القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلوة اي مع العلم ان اعتبار المعنى الاول
في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى 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 الدبة 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 التي لا تهجر يصح والتي
هجرت وغلب معناها المجازي كناية وللمجاز الغالب
الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح
والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى
الحقيقي واللذان هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى
المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد
بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي
لا بناء في ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن

قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل
في الموضوع له لكن المقصود و هو الغرض منه طويل النجاد
طويل القامة و طويل القامة ملزوم لطويل النجاد بخلاف
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فبنا في ارادة الموضوع
له ينافي كل من الحقيقة و المجاز اما في المفرد و قد مر تعريفهما
و اما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقة و ان نسب الى غيره لملابسة بين
الفعل و المنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت
الربيع البقل فهو اسناد عندنا اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح الى
ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل
يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله
تعالى و ان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان
الربيع ليس فاعلا في العقل و هو كاذب في هذا
الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد بغير مرير امعناه
الحقيقي و الحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب
فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده حتى يشمل الخبر الصادق و الكاذب **فصل**

هذا الفصل في انواع علامات المجاز و هي المذكورة
في الكتب غير مضبوطة لكنا اوردناها على سبيل
الحصر و التقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى
جاز استعمال اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان
ذلك المعنى حقيقيا او غير حقيقي و اطلاق اللفظ
على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقال
فان اردت بغير الموضوع له فحقيقة لكنه لم يذكر
هذا القسم و ذكر ما هو بصدده و هو انواع المجازات
فقال و ان اردت بغير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان
حصل له اي بذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان
فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يئول المراد ببعض
الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه و انما اتى بقيد في المتن بعض الازمان
بهذا القيد لان التقدير بتقدير استعمال اللفظ في
غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك
المسمى و ان كان زمان الحصول غير زمان وضع
اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع
له و المقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه و بالقوة
فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر ان بقيت و ان لم يحصل له

هذا الفصل

اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد لا ذهنيا
بقضاء الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضع
اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا بشرط ان يلزم
من تصور كالبصر اذا طلق على الاعمى وكالغائط و
هو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما
لزوم في الخارج كتسمية الشيء بلازمه مقابلة كما يطلق
البصر على الاعمى او منظم الى العرفي ان بينهما لزوم في
الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط
فانه لما وضع في العرف لقضاء الحاجة في المكان المظلم
بحصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل
الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي
او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان
كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمان عرفيا
وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وح
اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي
او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الاخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد
وهو نظر اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد

وهو نظم

وهو نظر اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجة
عطف على قوله جزء اما ان لا يكون
اللازم صفة للملزوم وهي اي الملزوم اما حصول
احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس
واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب
نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل
العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان
المطر رزق لسبب غالبي للمطر واما بالشرطية كقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وهذا نظر اطلاق اسم الشرط على المشروط كالعلم
على المعلوم هذا نظر اطلاق اسم المشروط على الشرط
او يكون صفة وهي الاستعارة فشرطها ان
يكون الوصف بينا كالاسد بارادة لازمه وهو
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم
على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا
كانت الاصلية والفرعية من جنب الطرفين يجري المجاز بين

الطرفين كالعلة مع المعلوم الذي هو علة غائية لها
وكالجزء مع الكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل
فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان
يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل يحتاج الجزء
فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد
بل يجوز في صورة يستلزم اجزاء الكل كالرقبة والرأس
مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة
واما اطلاق اليد فاراده الانسان فلا يجوز وكالمحل
فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل
وايضا على العكس اذ الكلام المقصود هو الحال كالماء
والكوز فالمقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول
الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم
ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من جنسها
الشرع يصير علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى
المشروع يصير علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات
المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان
هذه التصرفات تحل اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع
لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة

كتب شرح

بالمال

بالمال فاذا حصل الاشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والاجارة
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الوفاء
من خراج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط
للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين
فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج من مفهوميها الصادق
عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية
عطف على قوله كما لا اتصال في معنى المشروع
كنكاح عرم انعقد 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 غير مقيد
اي النكاح غير النبي عرم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند
الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
كقوله النكاح خالصة لك ولانه عقد شرع لمصلح الاخص
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد

والى اصل

وكل منهما في المعنى بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده
وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج فاسد
في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع
عدم المهر مخصوصة بنا بخبر النبي ﷺ فالمهر واجب وايضا
يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك اى لاجل ازواجه النبي ﷺ لاحد غيرك كما
قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يخص
بخصوصة الرسالة وايضا لك الامور اى المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق
بيده اذ هو المالك اذ لو كان وضعه لتلك المصالح وهي
مشتركة بينهما لكان المهر واجبا للزوجة على الزوج
ولكان الطلاق بيد الزوج خاصة بيده فاذا كان للمهر
عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا
صح بلفظين لا بد لان على الملك لغة قال وان تصح بلفظ
براء عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا
علمين لهذا العقد جواب سؤال وهو ان يقال
لما قلت ان النكاح والتزويج لا بد لان على الملك لغة ينبغي

ان

ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا
علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا
ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قدمنا من طريق المجاز
فان البيع وضع لملك العين فيراد به المسبب وهو
ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غير عندنا
فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق
المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق
اسم النكاح واراده البيع او الهبة بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فنذكر ونريد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك
اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اى السبب
علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود
من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك كالعلة
الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت فلانا فهو حر فاشترى بعضه فانه يعتق في الحال لا الباقي
قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه
ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق
الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف

بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باع 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 والصفة المشبهة على
الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما
هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
الكتاب من هذا القبيل فانه بعد الشراء لم يبق شراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا واما لفظ المالك فلا
يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت
يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد
الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
الموضع بل المقصود المسئلة التي بانى وهي قوله وان
قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه
تخفيف يعني ان في صورة ان ملكت عبدا فهو حر قال
عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لما يعتق في قوله ان
ملكت ويعتق في قوله اشتريت فقد عنى ما هو الغلظ عليه

وفي قوله

وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تحقيقا اما اذا كان سببا محضا فهذا
الكلام يتعلق بقوله ان مكان كذلك اذا كان علة فلا
ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على
ما قلنا وهو قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى اخره فانه قد يفهم
منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين واريد
بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله
كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان
ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق
اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة
سبب لهذا اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة
ملك المتعة اذ هي يفضي اليها وليست هي اي ازالة
ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا
لشافعي انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح

لا يجري المجاز من الطرفين ح

اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق
الاستعارة جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لنا
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 الكراهية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالكراهة ثبوت الحكم في الكل لسبب ثبوته
في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت
بطريق الاستعارة بما قلنا لانا لا نسلم الكل وصف
بل معنى المشروع كيف شرع والانصاف بينهما قبله اي
بان الاعتاق 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 الطائر
اذا قوي فطار وكورة ومنه عتاق الطير يقال
عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقل الشرع الى

القوة

القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة على ما عرف في مسئلة بجزي الاعتاق
والطلاق ازالة القيد فوجد المشابهة المجوزة للاستعارة
منها قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي
في مسئلة بجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر
من المالك هي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع
وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق
اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعه خبر دعلى 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
منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد
كما في انبت الربيع البقل ويطلق اي الاعتاق عليها
اي على ازالة الملك مجازا فتقول اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم السبب
على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق
عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا
اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس

37

اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل
هو اسم منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقته شرعية
فلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة
الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك
يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق
اثبات القوة الشرعية انا نعتبر الطلاق وهو ازالة القيد
لازالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق
ما هو والاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا نتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو على ان
اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الاثر او فان الاثر
حق فلا يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة
لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة
القيد لذلك 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 بالحرة لو كان عبدا يثبت البيع بعقد بلفظ
البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة
وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء

اي منقول ك

اذا كان

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 فقوله لان ذلك
ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك
اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا يصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا يصح فكذا المجاز عنها اذ الاجارة انما يصح اذا
اضيف العقد الى العين فان العين اقيم مقام المنفعة
في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة و
هي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق
والاجارة بلفظ البيع لحوق جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا لملك المنفعة الذي يثبت بالنكاح بل
اطلاق اللفظ على مباين معناه لكن اشتركا بينهما في
اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس بما
ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم ان المعتبر السماع

في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره
قلنا كاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة
المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما
في حق الحكم فعنده المتكلم بهذا ابني الاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن المتكلم في اثبات البنوة والمتكلم بالاصل
صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا
اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط
الخلف امكان الاصل وعدم لبثوته لعارض فيتفق عنده
لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي
في الجملة واختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم
فعندهما في 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
مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وبعضهم

وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه
الاول صحيح في هذا المعنى مقيد للفرض فان لفظ هذا
ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو
هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه انما يبقى
بهذا المقام لامرين احدهما ان للمجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية 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 في حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي
وعند ابي حنيفة رح وهذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين 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 ثانيا في
جهة الخلفية فقط والامر اسهل ان فخر الاسلام قال
انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع
للايجاب بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل

بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه
مبتدا، وخبره تعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصا بهذا البنى
فاما هذا اخ فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر
فعلم ان الاصل بهذا البنى مرادا به النسوة فحاصل الخلاف
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل شرط
امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما شرط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى
صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان فى المجاز ينتقل
الذهن من الموضوع له الى لازمه فالمراد اى اللازم هو
وقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلف
وغير للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم
فلا بد من امكان الاول وهو المعنى الموضوع له للوقوف المعنى
المجازى عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان
من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسئلة مس
السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف
وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لا امس السماء
يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فى كل موضع
يمكن البر بعقد اليمين ويجب الكفارة ففى مسئلة مس
السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان

للبنى

للبنى هم وان حلف لا شرب من الماء الذى فى الكوز ولا
هذا الماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر
غير ممكن فالمشتهر هاتان المسئلتان والفرق
الذى بينهما وانما لم يذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المعتاد
فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما مبنى عن الاخر فلنا
موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما
اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى
فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول
لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول
وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى
صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع
ارادته علم ان المراد لازمه وهو فسقه من حيث ملكه
فان هذا المعنى لازم للنسوة فيجعل اقرارا بعتق
قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه
لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
يقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار
اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة
يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة

يقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ لا يجري الاستعارة
في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم وكحوه وخبيق
بقولك يا حرلا نه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان
ان زيدا الاسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة
لانه دعوى امر متخيل قصدا لان التصديق والتكذيب
يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه
كرأيت اسدا يرمي وان كان هذا متخيلا ايضا
بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الدعوى
ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لكاحل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري
في خبر المبتدا عندهم فقوله زيد الاسد ليس باستعارة بل
تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا
لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه
لا عتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت
مستلزمة لدعوى امر متخيل قصدا فهذا عين مذهبهم للشرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة
في الاسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم في قلب
الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية

حينئذ ٤

لو

لو تعلقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة
بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقايق وهذا ابنى
من هذا القبيل هذا الذي ذكران زيدا اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا
انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما
الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا
عند علماء البيان كحال الحال ناطقة اي دالة على
الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا
لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الكلم المشتق
ويجوزون هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان الاستعارة
في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا
اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم
قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس
ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابنى
اسم مشتق لان معنا مولود منى فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة اعلم انهم سموا الاستعارة
في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
في الكلمات المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة

في الافعال

انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما
هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وتركه المناقشة
عليه ولاجلهم الواجب ذلك ان قولهم زيد اسد ليس
باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة
ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا
دعوى امر مستحيل فقصد الخلاف رايت اسدا يرمي ولا شك
انه فرق واه ضعيف وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس
لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في اسماء
المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي
الى قلب الحقايق دون الثاني او هن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم
زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر
ليس باستعارة واما لم اذكر هذا الا عراضا واما لم
اذكر هذا الاعتراض صفحا في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق وعلم ان
امكان المعنى الحقيقي الا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير
تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم
هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا
اشتراط امكان المعنى الحقيقي مستند فان بعض الناقمة

لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر
بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله بعينه لو كانت
الضرورة في استعمال اللفظ لجاز ان يكون هذه الضرورة
مانعة من كونه عاما لكن لا ضرورة في استعماله لانه انما
يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم يكن
الضرورة في استعماله لم يكون معنى الضرورة انه اذا
استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا
لم يكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا ينافي العموم بل
العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى
العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو
احد نوعي الكلام بل فقد البلاغة ما لبس في الحقيقة وهو في
كلام الله تعالى كثير كقوله يريد ان ينقض وقول ما طغى
الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات ونظيره
قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غير
عنده وذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال مسلم لا يراد من اللفظ الواحد معنا
الحقيقي والمجازي معا لرجحان المنوع على النافع
فلا يسمى معنى المعنى مع وجود المعنى اذا اراد او يحيى

لمولاه شيئ ولا يراد بغير الحر بقوله عز من قائل فتحرير رقبة
فاجلدوه لانه اريد بها وضعف له ولا المس بالبد
بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطئ وهو المجاز
مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه او لبنيه
وبنوبنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه واما دخول
بني البنين في الامان في قوله آمنوا على اولادنا فلان
الامان لحقن الدم فيثبت على التسبب وفي هذه المسئلة رواتان
ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا بغير لا يضع قدميه في
دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل
فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر هنا مسائل تتراءى
انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او بينهما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا
او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله لا يضع قدمه متعلق بقوله لا اجمع بينهما واما
حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي متعذر اذ ليس
المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي
الجسد يكون خارجا عن الدار وفي العرف صار عبارة عن

لا يدخل

لا يدخل وكذا اي بعموم المجاز فقوله لا يدخل دار
فلان يراد به نسبة الكل اي يراد بطريق المجاز بقوله
دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة الكل
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان فلما
يكون 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 بين الحقيقة والمجاز
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما
بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا اليوم يقدم
زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته 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 ترجع
الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت مجازا فاليوم
حقيقة في النهار وكثيرا يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى
ضابط نقف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار
او مطلق الوقت والضابط هو قول فاذا تعلق بفعل

بينهما اي ح

ممتد فلا تنهار بغير الممتد فلملوفت لان الفعل اذا نسب الى
ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له
اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا ينفصل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف
فان امتداد الفعل امتداد المعيار فيراد باليوم النهار لان
النهار اولى وان لم يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يجوز كون ذلك
الآن جزءا من النهار تقول كما في تبوكيهم يوم يزورونه
ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن
سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل ولا
بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق باكل الخبز
وما يتخذ منا عندهما في لا ياكل من هذا الخبز لانه يراد بالطعام
عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رح
اي على منع امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله
علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا معقول
المعقول حتى لو لم يقم بحنث 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 بصيغة يمين بموجبه هذا دليل على

قوله

قوله ولا يرد نحو ان شئت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح ٤
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين بقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء
بصيغة تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز
بل الصيغة موضوعة للنذر جميعا وموجب هذا الكلام اليمين
والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه
لا يكون مجازا كما ان لفظ الكل اذا اريد به اجزاؤه المخصوص
يدل على الشياع عنه التي هي لازمة للكل بطريق اللازم
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهم نشأ
في خاطري الاشكال وهو قول يرد عليه انه ان كان
هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما
اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم
يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن
ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في
الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه
يثبت النذر بصيغة واليمين بارادته لان الكلام
موضوع للنذر وهو انشاء فثبت الموضوع له
وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نم ان اليمين

هو المعنى المجازي لكنا في الاثبات آثرنا ممكن ان يثبت
للكلام المعنى المجازي والحقيقي فالحقيقي المجرد الصيغة
سواء اراد أو لم يرد والمجازي ان اراد فحذفه المشيئة
بنفسها فاما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط مع بقي او النذر ع
اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى
اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا اثر للارادة
فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع
نفي النذر فيمين فقط وهذا ابدي اورد نه اشكالا و
هو قوله فان قيل ينبغي ان يثبت النذر ايضا اذا
نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب
عنه بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى
النذر فصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق و
والاعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقة لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين
العباد فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لابد للمجاز من قرينة
تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا

وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال الحوبمين
القور 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 فان سباق
الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين يخرجه من
ان يكون للتخيير ونحو طلقي امرك ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الا عما ان بالكتاب
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الخواج
لا يكون بالنيته وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والثاني
والعقاب الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صوم
غير نيته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضاء
بماء مغصوب جاهلا وصلى ولم يجز في الحكم لفقد شرطه
وثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الكلام بعد كونه مجازا مشتركا لثلاثة اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو
الثواب انتفى الثاني بقي الاخرى النوع الاخر وهو

الجواز ونحو لا تاكل من هذه النخلة المنطة ولا تاكل من هذا
الدقيق ولا تشرب من هذا البير حتى اذا اسنف او كلح
لا تحنث ونحو لا تضع قدمه في دار فلان وكان لسما
المنفوذة ونحو التوكيل بالخصومة تصرف 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 واما يكون
من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون
من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام
اما لفظ خارج في هذا الكلام كما يكون المجاز فيه بل يكون
في كلام اخر 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 المخصوص قد يكون
كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون
هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصود على بعض الافراد

وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فالخارجة
القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص
كون بعض الافراد اولى من قسم المخصوص غير الكلام وهنا جعل
من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص
الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم بوجه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون
كلاما فيكون في بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي
بهذا التفسير وههنا 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 القرينة لفظية حينئذ
الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظر
مذكور عقيب ذلك القسم لكن لما لم يذكر في كل مثال ان القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عرفا او عقلا او حسا او عادة
او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى فنقول بين الغور كما اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الغور
فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا
في قول من شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع
العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا

وفي قوله طلقي امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا
وفي حلف عدم الاكل بالكتاب الحقيقة غير مراده عقلا وفي لا ياكل
من هذه النخل والدقيق حالا ولا شرب من هذا البئر حالا
وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالصوم شرعا فان قيل
لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة
حالا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حالا بل
اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
موجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حالا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو
لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل
لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظر لا ياكل
من هذه الحنطة يصرف الى الفصل عندهم وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقول الرجل لامراته وهي
اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي
المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا
منه فظاهر وفي المعنى المجازي فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من يشتهر النسب

منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما ان يثبت النسب منه وينتفي
عمن يشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب بالمدعي
واستغاوه عمن يشتهر منه لانه يثبت ممن يشتهر منه او في حق
نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق
نفسه فقط بان يثبت منه حرمة غير ان ينتفي عمن
يشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي يكذب الشرع
المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب
والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع
واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى
المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من
حقوقه بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم
الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه قال لاجنبية معروفة
النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق

فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح
واعلم ان تقريب فخر الاسلام رح على هذا الوجه
ان الحقيقة اما ان يثبت في حق نفسه وفي حق من لا يتصور
منه وذا غير ممكن او في حقه فقط وهذا اما ان يثبت
في حق النسب وذا متعذر لان الشيء يكذب به او في حق
التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا امتناف
لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فذلك للمنافاة
ايضا والفرق بين التحريم الاول وبينك ان المراد بالاول
ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب
للحرمة والمراد بالتحريم بينك ما يثبت بطريق المجاز فان
لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق
الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا
اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله
الا ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع
له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت
التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد
يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما
ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم
ثبوت الموضوع له فعلم ان يثبت التحريم لا يثبت الا بطريق

المجاز

المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ردد هذا
الوجه وهو ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق
المجاز وهو ايضا محال للمنافاة 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 وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة
المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو برمي في
رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز
فانك اذا قلت رأيت انسانا يخبر عن رؤية شجاع
فالاصل ان يقول رأيت شجاعا فاذا قلت
رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو كيف الى ترك
استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب استعمال ما هو
خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما
لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ ابي
لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الخفيف لفظا
ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب
منه او صلاحية للنظم اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون

الكلام موزونا وان استعمال لفظ المجاز يكون موزونا
او السجع فاذا كان السجع دائما مثل الالاء والعدد
فلفظ الكلام مستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصل
البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس
بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك ههنا
مجاز استعمل لمجانس الشرك فان بينهما مشابهة
او معنا اي اختصاص معنا. فمن ههنا شرع في الدليل
المعنوي بالتنظير كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل
علم فقه منقذ او التنكير كاستعارة البهيم وهو الذباب
الضعيف للمجاهل او الترغيب او الترهيب اختصاص
المعنى المجازي بالترهيب او الترغيب كاستعارة ماء الحياة
لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان
اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك
رايت اسدا ايضا في الدلالة على الشجاعة من قولك
رايت شجاعا فان ذلك الملزوم بينة على وجود
اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
او نلطف الكلام بالرفع عطف على قول اختصاص لفظ

فان الشرك ج

ای ؛

برحی ؛

ای الداعی الی استعمال المجاز فقد يكون نلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موج الذهب للفم فيه جمر
موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
بالرفع عطف على قوله او نلطف الكلام اي الداعي
الى استعمال المجاز فقد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن
ان يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ
الموضوعة على معناها يكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه
فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان للمجازات 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 اذ كان المستعار منه امرا محسوسا
ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار
له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا
ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز
يوجب سرعة التفهم يوجب هذا المعنى ويمكن ان يكون

معناه ان يؤدي عبارة لسانه كنه ما في جنانك
اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص
فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه
بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد
لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد
ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به
او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك
بالفرض ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا
الموضع مما ذكرناه في مقدمة كتاب الايضاح وفي فصل
التشبيه والمجاز فانه قد ذكرت في مقدمة وفي فصل
التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا
للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المقصد المجاز
ربما لا يكون مفيدا او ربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة
في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة **فصل** وقد يجري الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على
قسمين استعارة اصلية وهي في الاسماء الاجناس واستعارة
تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه لما

بقول

بقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال
بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا في الاستعارة
في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى
الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار
اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل
فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل
التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقب العلة المعلول
ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
فيستعار اللام لاي للتعقيب نحو لدوا للموت
وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل
كالعلة لكان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد
ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف ووقوع
المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدل
في العلة الغائية وهي الغرض على انه معلول للعلة الفاعلية
فعلم ان اللام الداخل في الغرض داخلة حقيقة على المعلول
وههنا ذكر حروف فاشتد الحاجة اليها ونسمي حروف
المعاني منها حروف العطف والواو للمطلق العطف
الجمع بالنقل عن ائمة اللغة والنحاة مواضع استعمالها
وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين

لدوا للموت وابنوا للخراب

فان يكن جاء رجلا ولا يكون هذا في رجل وامرأة فادخلوا
واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في
السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله
ابدوا بما بدأ الله لما بيان فان كونها من الشعائر
لا يجعله اي الترتيب وقوله ابدوا بما بدأ الله تعالى
لا يدل على بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تعديته في القرآن
لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بما اباح له من وجه غير متلقى بالنسبة الى علمنا بقوله
ابدوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة ومحمد
عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
وفي ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
بغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل
الخلاف راجع الى ان عنده كما تعلق الثنتان والثالث
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا بقي المحل
لثنتين والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم
لا في صدوره طلاقا اي الترتيب في صدوره هذا اللفظ تطليقا

عند الشرط

عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط
يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجنبية اي قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
تعلق بالاجنبية المتوقعة دفعة فان قيل اذا تزوج
امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما
وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال
للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي
اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه
للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول محمد الائمة
واما في الحر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا رجل زوج
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 الفضولي الواحد طرفي النكاح
وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد
اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد
اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين

وفي الجامع الكبير في المسئلة بعقد واحد انه نظم كثيرا من
المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف
بالعقد الواحد والعقدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض
قيد بعقد واحد فان اردت معرفة تفاصيله فعليك
بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما منفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا
اي قال اجزت نكاحهما او حرف العطف اي فان اجزت
نكاح هذه وهذه بطل اي بطلا نكاح كل واحدة منهما
فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا
وهذا او هذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك
فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين
ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه
لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من
الثلث لان المفروض ان قيمة العبد على السواء
فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف
على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول
لكن لما اعتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه

فاجازهما جاز

عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق
ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه
للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه ان لم يكن للقران بل كان
الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه
لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف نكاحها على عتقها
فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل
نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره
اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة
الى ما بين المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغيرا لاولا واما في
الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح
الاولى واما في الاحرار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي
هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا وهذا يوجب ان
يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه
فيكون مغيرا الاول الكلام بخلاف الامتين اي 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 الصغير قد قيل لا فرق

الاخر ح

بين مسئلة الامتين ومسئلة الاجنبين بل انما جاء الفرق
لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال
لهذه وهذه حرة في مسئلة الاجنبين قال اجرت نكاح
هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة
الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على آخره وفي مسئلة الاجنبين
لم يفرد فتوقف حتى لو افرد ههنا صح نكاح الاول ولو لم يفرد
في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا
وصح نكاحهما وقد دخل بين الجملتين فلا يوجب الشركة في
قول هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما يجب اي الشركة اذا افتقر الآخر الى
الاول فيشترك الاول اي آخر الكلام اوله فيما يتم
به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بمقدر مثله اي مثل ما تم ان لم
يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول
متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث
وعند ابي حنيفة ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يعلق
الاخيرة المنكرة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق
بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بمقدر مثله

اي

الا بمقدر بشرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد او بمقدر
اي بمقدر مثله وهو عطف على قوله لا بمقدر مثله ان امتنع
اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء
عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا حتى قالوا
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي
كما لا يجب الصلوة عليه شبه ان يكون هذا الحكم عندهم
بناء على ان يكون المخاطب واحدا هما جميعا المخاطب بالاداء
ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة
على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لالقصور
في النظم والدليل يوجب الزكوة على الصبي بقول الخطاب
بالصلوة والزكوة (وهو ان ينبغي) وان الصبيان لكن العقل حصمهم
عن وجوب اقامة الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن
وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه
وهذا اخذ عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة
في الجمل لان الشركة انما يثبت اذا افتقرت الثانية في

ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق
بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد 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 فيكون الواو على اصلها وعطفت
الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار
الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت
الثانية نحو وعبدي حر في قولك ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر لكونها لا انها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما
مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لان منكسرتها الجزاء في كونهما
جملتين اسميتين نرجح كونها معطوفا على الجزاء لا على مجموع
الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون
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 قبله
حقيقة كما في المفرد وحكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة

المفرد

المفرد حمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية
بقدر الامكان اما اذا لم يكن حملها على الشركة فلا يحمل
وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد
فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد العطف والترتيب
ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق
يمكن حمله قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار
الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف
على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى
ان يقول وضرتك بغير الخلاف وضرتك طالق يرجح
الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله
واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله
وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله
وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء
جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة الخ فان قوله
فلا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب
بها الائمة واولئك جملة اخبارية وليست الائمة مخاطبين
بها فدليل المشاركة في الجزاء قايم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة

فايم فى اولئك عطفنا الاول على الجزاء دون الاخر وثمرة
الخلاف يأتى فى اخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب
فلهذا يدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ
وقد يدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون
المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه
فارواه وكقولك لجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو
حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ايكفينى هذا
الثوب قميصا فقال نعم فقال قطعته فقطعه فاذا هو لا
يكفيه يضمن كما لو قال ان كفانى فاقطعه بخلاف قول القطعه
وقد يدخل على العلل نحو بشر الذئب فقد اتاك العنوت ونظيره
اذا الى الفا فانت حر يعتق فى الحال وكذا ان ترك فانت
حر اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما يدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية
للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار
انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير
الزاد التقوى وقوله الناجز اذا ملك لم يكن ذا هبة

فرع

فرع فرولته ذاهبة وظاهرة كثيرة وانما قلنا بعتق
فى الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن
ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع
الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقال ان
ناتنى اكرمتك ولا يقول اتيتنى اكرمتك بل يجب ان يقال
اتيتنى اكرمتك فكذا فى الجملة الاسمية يقول ان تاتنى فانت
مكرم ولا يقول اتيتنى فانت مكرم فكما لا تجعل الماضى بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى
قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق
الاولى ثم للترتيب مع التراخى وهو اى الترتيب
مع التراخى راجع الى المتكلم عندنا اى عند ابى حنيفة ره والى
الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا ويترتب الترتيب
فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم يكن يقع واحدة

وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند
ابي حنيفة نعم في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما
لم يذكر تقديم الجزاء لانه باني هناك قوله وان قدم الشرط
فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول
كعدمه اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق لان التراخي عنده انما هو
في الكلام ويلغو اتفاقا لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها و
وان قدم الشرط يعلق الاول وتنزل اتفاقا اي وقع
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه سكت عنه ثم قال انت
طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها
يكون محلا فيقع تطليقا وتعلق الثنتان يقع به بالشرط
فان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل اتفاقا وهذا ظاهر
وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي
في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاء لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فمهما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس
بهذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا
عند الشرط بل للتراخي عما قبله واتيانا بعده على سبيل

التدارك

التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر يقع في
على الف بل الفان يجب بلزوم الالف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل
ثنتين يطلق ثلاثا فلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا
في الوقوف نفي انفراده وذا اشارة الى التدارك اي التدارك صح
في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو ستي
سبعين بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب فعلنا تعقيب لقول بخلاف الانشاء
اي ما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب
فلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والا بطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع ثنتين
بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه
يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام
الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثنتين
بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثنتين بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يمكن الاول اي

لا بطال المذكورة وملك اثنتا اي للافراد المذكورة
فتعلق بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثانية ان دخلت فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط يقع الثلث فصار كما لو قال
لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه
للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثنتان بواسطة الاول كما
قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف
مع تقدير الاول فيتعلق الثنتان ما تعلق به الاول بواسطة
الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق
المحل بوقوع الاول لم يقع الثانية والثالثة كما قلنا في حرف الواو
والكل للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل
في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم
لكن مهما ان للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي
نحو ما رأيت زيدا لكن عمرو فانه يتدارك 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 منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وان كانت
التي قبلها مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وهي بخلاف

بل في ان بل للاعراض ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل للمقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون اي النفي ردا الى المقر
ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد مغصوبا فيكون
لزيد ثم رفع الى يد المقر واقرانه لزيد فقال زيد العبد وان
كان مغصوبا فانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن
لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله
لكن لعمرو شرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا
موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه
يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما
معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا
قالوا في المقضي له ببدار البينة اذا قال ما كان لي قط لكنها
لزيد وقال زيد بل هي لي او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد
وعلى المقضي له الغرامة للمقضي عليه لانه اذا وصل كلامه بالنفي
والاستدراك صار مثبتا موجبا ما هو النفي عن نفسه وثبوت
ملك زيد معاينة تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه
لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما

النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة اي على
المقتضى له لا على زيد فيتضمن الفضيحة ثم ان السوق الكلام
تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن
للاستدراك فيشترط ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان
يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح لجعل على التدا
رك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يسق اي لا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بان يكون ما بعدها كلاما
مستانفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
الكلام مسوق فصح 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
مستقيما مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا
تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا لاقراره
بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين يقع
النكاح وجعل لكن بمنزلة لا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بمائتين فقع هذه المسئلة الكلام غير مستقيم لان اثبات
ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح الفسخ الاول فلا يمكن اثبات

ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته
بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه على ان لكن اجيزه بمائتين
كلام مستانف فيكون اجازة النكاح آخر مهرا
مائتان اولا حد الشيئين لا لانك فان الكلام
للافهام وانما يلزم الكذب من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه حجة للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر
او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء
انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حج اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبارا لغة عطف على قوله انشاء
فيكون بيانا اظهارا للواقع فيجب عليه اي على البيان اعلم
ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه
وضع للاخبار لغة حتى يجمع 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 يكون له
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار يوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو يتبين

احدهما شبهان شبه الاثنا، وشبه الاخبار عملنا بالشبهين
فمن حيث انه اثنا، شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى
اذا مات احدهما قال اردت الميت لا يصدق ومن حيث
انه اخبار قلنا يجري البيان فانه لا جبر في الاثنا، ات
بخلاف الاخبار ات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجري البيان
وهذا ما يقال ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله وكلمة هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي
لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق لقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا 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 الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي
الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة مهما ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية
تحتمل الانفراد والتعدد ولهذا اي ولان او في الاثنا،
للتخيير ويثبت الحكم منه فالاتي في هذا اخرا وهذا العبد ودابته

انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي لا يعلم من كل وهو غير
صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد
المعين مجازا اذ العموم بالحقيقة متعذر ولو قال هذا
حر او هذا وهذا العتق الثالث ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا
حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حملنا على
قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه يكون
تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه فالفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قول او هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله
لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا يتوقف على الثالث فصار معناه
احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا في
الوجهين تقديرهما خاطري واذا استعمل في النفي ثم
نحو لا تطع منهم اثما 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 لم يحنث بفعل احدهما واذا قال
هذا او هذا لم 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
بدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا والكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد
احدهما في النفي اي لا يفعل احدهما لا هذا ولا ذاك
بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما اثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير
في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع
الامرين تاثير في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد
نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا
للاجتماع تاثير في المنع فكان تناول احدهما لا يحنث
اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف
لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد
منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها
ايضا تابية عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع
فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فتتعدد اليمين فيحنث بفعل

كل واحد

كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير
من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او محمد
والفرق بينها وبين التخيير ان المراد في احدهما فلا يملك
الجمع بينهما بخلاف الاباحة فلان يجالس كلا الفريقين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعل هذا قالوا في لا اكلم
احدا الا فلانا فان بكلمهما لان الاستثناء من الحظر
اباحة وقد يستعار حتى كقولك لاضربن العبد الا وهو يشتمني
او يثوب عليهم لان احدهما ترتفع بوجود الآخر كما في
يرتفع بالغاية فان خلف لا ادخل هذه الدار او ادخل
ملكا فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى ترائيهما وقد
يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس
ويدخل على جملة مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد
غضبان جواب الشرط ههنا محذوف اي فيها او فالجزاء
ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر بعد ذكر جنس ما تقدم
نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كول وان
دخل الافعال وان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

بينهما

او فلانا ص

مطلب ص

قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي
فيها ونعت والمعنى فرحبا بالقضية
ونعت القضية وهذا معنى الطيف
يجيء في موارد هذه الكلمة فاعرفه
منه

54

الى فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان
صح لان يكون سببا كتبا يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى
ادخل الجنة والا للعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى
للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم
آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قولي حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغاء
جزاء تحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان
فعل لا يصلح جزاء للفعل فعلى هذا يكون ان لم اتك فما تغدى عندك
حتى اذا تغدى في غير بيتك بر ولا يلزمه اذا للعطف المحض
نظير في كلام العرب بل اخر نحو اي الفقهاء استعارة حروف
الجر الباء للالصاق والاستعانة فيدخل على الوسائل كالالات
فان قال بعت عبدي بكر بتبعا وفي بعت كر ابا العبد يكون
سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا تخرجي جامعا باذني وفي الآن آذن لا
اي ان قال لا تخرجي الا آن آذن لا يجب لكل خروج اذن بل
ان اذن مرة واحدة ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث
قالوا الا يستثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر

والاذن

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
اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر
وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فكذلك نحو انتموا الصيام الى الليل
فان المصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
حكم الحكم اليها فقول فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل
الغاية تحت المغيا وان يتناول اي صدر الكلام الغاية
نحو اليد فانها يتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها
اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرفق
فيدخل تحت المغيا والنحويين في الاربعة مذاهب
الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا وعكسه اي المذهب الكتبي وهو ان لا يدخل
الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرفق فدخولها تحت
حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والكسر
اي المذهب الثالث هو الكسر اك اي دخول الغاية تحت المغيا

في الي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والوجود
ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا
هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام
لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق و
هو ان صدر الكلام لما يتناول الغاية تدخل تحت حكم
المغيا بسبب هذا الترابع اي معنا ما ذكرنا ومعنى ما
ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف
في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كانت متناولا
للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ
بعمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين
اوجب الشك وكذا الاخيران يوجب الشك فان كان
صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت
حكم المغيا بالشك فان يتناولها لا يثبت خروجها و
بعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل
تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين ينبغوا بهذا الوجه وهو ان الي
للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلق لكن الغاية
هنا ليست للفعل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط

قبد خل

فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كان
اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لفعل المجموع لان
فعل المجموع الى المرفق محال فنقوله الى المرافق غاية
يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي
سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق
غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط
فان قال له علي منه درهم الى عشرة دخل الاول للضرورة
لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي
حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة
وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب غايته ويدخل الغاية
في الخيار عند ابي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد
في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة
لان قوله على انه بالخيار وبتنا وما فوقه فقوله الى الغد
لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن
عنه اي عن ابي حنيفة لما 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 فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بيان اظهاره

واضمار نحو صمت هذه السنة تقتضي الكل بخلاف صمت
في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا تقع في اول النهار
ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغدا ان تواخر النهار يقع
ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي
في دخولك الدار فتتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم
يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا تقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى وتقع علم الله تعالى
لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك
لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله
في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في علوم
الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للمتقدم
فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان العبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم
يبق محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
طلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا

الطلاق

ان نوى جاز

مطلب اسماء الظروف

قبل

الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه
لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان
معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بيناه في قوله قبلها
واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع
واحدة لما بيناه في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله
لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على المذكور
كلمات الشرط ان للشرط لفظا فنذكر في امر على
خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق
فالشرط هو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر
الحيوة واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو
واذا يجادلك الذين يدعى جندب ونحو اذا انصبك خصاصة
فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط
بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر
لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك
انت طالق فعندهما كمتى كقوله متى لم اطلقك انت
طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا ثبت

عند

اذا

متى

فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال له بالطلاق
تطلق اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا
يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى تطلق ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى فى
قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول
على متى بالاتفاق فى قوله طلقى تطلق اذا شئت وتحمل
ايضا حقيقة كان اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند
ابى حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج
ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع
الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك
ومتى فى انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك اى لما جاء
اذا المعنى متى ومعنى ان فى قوله اذا لم اطلقك انت
طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع
عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع
بالشك فصار مثل ان ومتى اى فى طلقى تطلق اذا
شئت لان الشك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها
فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى
لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك
وكيف سؤال عن الحال ان استقام اى السؤال عن الحال

وجواب

وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلت اى ان لم يستقم السؤال
عن الحال يبطل كلمة كيف وجعل فيعتق فى انت طالق كيف شئت
لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق يقول انت
طالق وبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله
انت طالق كيف شئت وانت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا وكنايا
انت طالق او انت طالق بائنة كيفية شئت فعلى هذا
المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى
ان تكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا
يستقيم له تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق فى انت
طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او
بائنا حقيقة او غلبظة معوضة اليها ان لم ينو الزوج
وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا
لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبرتها
وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نوياه وان
اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض
اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق

فاذا تعارضت قطا فبقي الاصل الطلاق وهو
رجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق
كيف شئت يتعلق الاصل الطلاق ايضا بمشيتها
عندهما الا بقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل
المحسات فخاروا اصلا سوآء اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام العوض فان العوض الاول ليس محلا
للعوض شيئا بل كلاهما حالان في المحل فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فنحن
فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به
وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سوآء في الاصالة
والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق
لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الآخر **فصل** في الصحيح والكناية
الصحيح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولكنها لا
لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا بد من التعريض نحو
انا لست بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا
لان معانيها غير مشتركة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن
متلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شئ عن النكاح او عن
غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين

وتبين

وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر
ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمآءنا
لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن ونحوه
بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم فالكناية هي ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب
مشايخنا 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 و
لو فسروها بتفسير علمآء البيان يثبت المدعى وهو البينونة
والاحتياج في الجواب الى هذا التكليف وهو ان هذه
الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علمآء
البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويقصد لمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد
بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فتطلق
على صفة البينونة لانه اراد به الطلاق يتصل هذا بقوله
فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي

وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه
يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نوى افتضى الطلاق ان
كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب بردعه ان المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس
كذلك وكذا الشترى رحمك بعين هذا الدليل اى الدليل
الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه امر بشراء الرحم ليتزوج
زوجا آخر فاذا نوى افتضى الطلاق كحامر وكذا انت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى والا بين
لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث فى ظهور المعنى
وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة
اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم
ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى
محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى
الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا
لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله
مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد لاصحاب شرائع

طلب تقسيم الثانية

ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات
ذلك القيد نحو بعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى فاقتل المشركين
كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقول عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير ان الاولان للمفسر
والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر
لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله
تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك اى فى عدم قبول النسخ
سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ
فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اهم من كل
منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اورد
مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم
فقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله
كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم
لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ والكل

فسجد الملائكة وقوله

الظاهر والنص والمفسر والمحكم

يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا
خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لغير فان ادرك
عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي
كالسرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما
باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبتت فيه الحكم و
ينقصان لا والمشكل اما بالغموض في المعنى نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل ما
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
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
في الجنابة والباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لان قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة قوله لما استعارة عطف
على قوله والمشكل اما بالغموض في المعنى وانما اشكل
هذا السبب الاستعارة لانها المجازورة تكون
من الزجاج لانه من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج

وبياضها

وبياضها بياض الفضة والمجمل كالربوا 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 فبين صلى الله عليه وسلم الربوا
في الاشياء الستة التي تجيء بعد ذلك الى الطب والتامل
يعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه
كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما
وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل
الاستظهار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في
الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف
وهذا في باب العطف على عاملين والمجرور متقدم نحو في
الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة
الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف
فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن
حيث جعل اتباع المتشابهات خطا الزائغين والاقرار
بعجزهم من دركه خطا الراسخين وهذا افهم من قوله

تعالى

آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والايق
بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سواء لا
للعصمة من الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
المذهب يقولون آمنا خبر مبتدا محذوف والحذف
خلاف الاصل فكما ابتلى من له ضرب تجهل بالامعان في
السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب
العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب
اشكال وهو ان الكلام لا فهام فلما لم يكن للراسخين في العلم
حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات
فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء كما ابتلى الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم بيبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل
والطلب فان رياضة البليد تكون بالعود ورياضة
الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى
والمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل
والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي
العجز والهوان ولا شيء عليه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفنا

اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقيل
العجز عن درك الادراك ادراك مستفاد قبل الدليل
اللفظي لا تعبد البقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو
والتعريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
اما بكون منقولا من الموضع له الى معنى آخر والتخصيص
والتقديم او رد وفي مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا
بتقدير والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من
قبيل الكلوني البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة
والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر
واما العدميات وهي من قبول وهي من قوله
وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء
وهذا ظاهر 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 وزنه فعل ماض وامثال ذلك
وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم وكحسن لا ندعي قطعيته جميع التقليات
ومن ادعى ان لكل شيء من التركيبات مقيد للقطع فعليه قوله

فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا تخصيص الغلط
والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند
عدم القرينة وايضا قد علم بالبراهين القطعية ان الاصل هو المراد
ولا يبطل فايدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم
ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما
يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال
الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
التقسيم الرابع كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع
له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له
او اشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء
وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا
الدلالات على هذه الاربع وجب ان نجمل كلامهم على الحصر
لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن
الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص
دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع
له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته
على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له واني قلنا ذلك

لان الحكم

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 قول الله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في
دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزؤ الموضوع له لان
الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث
لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزؤ لكونهم بحيث
لا يملكون شيئا فيكون جزؤ الموضوع له فلما سموا دلالته على
زوال ملكهم عما خلفوا اشارة ثابتة بالنظم فيكون
جزؤ الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان النظم اللازم
المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له لاجله
وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد

في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمه وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
غير خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى
هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم
فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه
والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو انفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو
ان النسب الى الآباء الى آخره ما ذكر في المتن واذا قالت
المرأة لزوجها تكحت على امرأة فطلقها فقال رضيت
لها كل امرأة لي تطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء
الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة
فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة 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 ونحوهما وقول يعقوب واحل
الله البيع وحرم الربوا سبق للازم المتأخر
وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى
الموضوع له والى جزئه والى اللوازم الاخر واعلم فيما

قوله ان النسب الى الآباء لان اللام
في قوله تعالى وعلى المولود له
للاختصاص منه

بالملازم

با للازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم
المتقدم اقتضاء واما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على
اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون
معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول
بخلافها واما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي
اصل بالنسبة الى المعلول فيجب ان يقال ان المعلول ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يجب ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذا الاجمال
حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة
النص فهو قول وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم
في شيء يوجد ذلك المعنى بفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما
أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه
الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة
ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه
الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام

له واشارة ان لم يسبق وكان لازمه المتقدم فاقتضاه وان
لم يكن شئ من ذلك 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 احدا و يفهم البعض دون البعض
فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الى 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 المحققين
والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالة ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب
المتقدمين والمتأخرين كقول تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون
المهاجرون سبق لاستحقاق سهم من الغنيمة له وفيه
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقول تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سبق لايجاب نفقتها
على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب والى
ان الولاء ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك
فيقتضي كمال اختصاص المولد واختصاص ماله به
على قدر الامكان وملك المولد غير ممكن لكن ملك ماله ممكن فثبت

لان اللام في قوله وعلى المولود له للاختصاص

هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا شركة
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان احكام الرضاع
يستغنى عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب
رزق امهات الاولاد من غير تقدير فان اراد استيجار
الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان
اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث
اشارة الى ان الورثة تتفقون بقدر الارث لان
العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب
علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه
اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك يتحقق
به وعند الشافعي رح لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق
به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي
كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وفي التمليك
العين لا الاعادة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة
في الطعام تتم المقصود اي يتمنا ان الكسوة بالكسر مصدر

لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تتم
المقصود دون اعادة الثوب وهي ان يلبسوا
على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية
الاسترداد في اعادة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل اما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب
كقوله تعالى فلا تقل لهما اف تدل 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
بفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة
بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم
في الوقاع موجبا للكفارة وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم
فيهما بل وفي لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فيما
يحتمل ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما
في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى المفهم الذي يفهم فيه
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا

موجود في اللواط لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه
اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا
تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضيع الماء على وجه
لا تخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا
اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر
لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي
فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة
بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اي
ما قالاه من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة لانه
قد كمل بالبول والشهوة فيه من الطرفين فتكمل وجوه
اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواط
على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة
المجردة بدون هذه الاشياء المخصوصة بالزنا وهي افلا
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب
الحد كالسواك مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف
بحمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف
والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان
المعنى الذي يفهم موجبا حال على الضمير في يفهم للجزاء الكامل

هتك انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال
من النهك يقال سيف نهك اي قاطع الحرمة عما لا يحل
وفي تاج المصادر حرمت كسي شكستن الضرب خبران
بما لا يطبق البدن وقال ابو حنيفة هو المعتاد الذي يخرج بنفض
البنية ظاهرا او باطنا فانه تقع الجناية قصدا على النفس
الجوانية التي بها الحيوة فيكون الحمل وجوب الكفارة فيه
الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص
ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي رح الكفارة
في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في
الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت
الكفارة في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس
وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لبصير ثوابها
جبرا لما ارتكبت فيه اذ تودي بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها
دايرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان
اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة

وهي لا تلائم العبادة وهي الصغاير لا الكباير وقال الله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام فحض هذا الاشكال على
قول فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان
القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا
فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه
ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في ايجابه
فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل
ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مسلما عمدا فان الشبهة
قايمة هذا اشكال على قول في شبهة الخطاء فان قتل المسلم من
فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المسلم من كافر حربي
قطنه محلا بسباء 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 بشبهة الخطاء قلنا الشبهة
في محل الفعل فاعتبرت في العمد فانه مقابل بالمحل من وجه
كقوله ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص
والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت
الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا
من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المسلم من انما هي في

حاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل
المسلم من بالسيف حيث وجبت
الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم
القصاص فيها لكان الشبهة موجع

محل العقل لا في الفعل فان قتل المسلم من حيث الفعل
عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا تجب القصاص
بقتل المسلم ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل
المسلم اما القتل بالمسلمين فان شبهة الخطاء
فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من
كل الوجوه وهو الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم تجب القصاص فيه
وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط
القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل و
من وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله 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 الافعال 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 القياس
مدرك بعقولنا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ

بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في الكتاب كلاما في انها تندرئ بالنص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك مني بالف وكن كفيلا في الاعتاق فثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع لما قرره لا تثبت بشروط وقال محمد اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويسقط الرهنية عن القبض وهو شرطها كما يسقط البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمل اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الرهنية والاعموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ومما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله

الحدود

لا آكل لان طعاما نابت اقتضاء وايضا لتخصيص الماج
الدقط فان قيل نقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة
الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية
فالنابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر و
مجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير تقول لا اكل
اكلا وبنية التخصيص في لا اكل اكلا صحيح بالاتفاق
قلنا المصدر النابت لغة هو الدال على الماهية لا
على الافراد بخلاف قولك لا اكل اكلا فان اكلا نكرة
في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان
قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل
اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل
فان قولك لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه
فرد من افراد الاكل اصلا فالدال على هذا المعنى
بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد
اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن
فلانا ونوى في بيت واحد يصح بنيته والبيت
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح بنيته لان المساكنة
يوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة

وهي هذه اي المساكنة كاملة هي التي يكونان
في بيت واحد فنية البيت الواحد مما يكون من
باب عموم المقتضى بل هو من باب بنية احد محتملي اللفظ
المشترك او بنية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه
في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن
بالتقديم والتاخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا
في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان بنيته
باطلة لان المصدر انما يثبت من المتكلم انشاء او
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقتك
فانه يصح بنية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق
فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر الاسماء الا حيث سلم على ما بأتي فان قيل ثبوت البينونة
في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح بنية
الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح بنية احدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد
وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير انشاءه المنطوق
بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات
الاهل بغير الكلام بمثل البنية من القرية اليه
فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون

قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله
وما يتصل بذلك الى قوله فيصير فيه
مقدما على قوله ولذلك فلنا اقتداء
بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع
الكلام المتعلقة بعموم المقتضى
وخصوصه مجتمعة تلوح

نابتا لغة فيكون

وهي هذه

كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك
اي بما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث
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 عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي
لاثبات لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان
المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا
ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبادة فيصح فيه
نية الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد
بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء
ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية
حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في
الحال كالفاظ البياعات والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة

موصوفة

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 للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا
تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص فتناقضا
ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي
هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل
اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث
لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتباره يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة
فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا تصح
فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور
في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
واما الخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق
طلاقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث وجه
هذا على الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المراة لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله طالق طلاقا قد تثبت

ان طلاق هو صفة المرأة فينبغي ان لا تصح فيه البينونة
فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو
التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت
طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقولك انت الطلاق
اذا نوى الثلث معناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول فلا يجيء
هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا تصح فيه البينونة بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ
فيصح فيه البينونة وان كان صفة للمرأة وقولك كسائر
اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم
جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا
كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي
يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والنكرة ان الطلاق
اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد
الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع
في الطلاق هو الثلث وقولك فان قيل ثبوت
البينونة هو الاشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق

وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله
انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث
وقولنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال
ووجه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء
لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الحقيقة
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 ان ينوى احدهما
لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على
الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة
في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل
المتيقن ولا كذلك في احد النوعين لانه لا يتصور رفعهما الا قل
المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد ان
يصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى
كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على
انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقولك لا كذلك الطلاق

وقو

فانه لا اختلاف بين افراد بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد
فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يقع على ما يمكن رفعه
وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله
وما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم ايضا ان
على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق
بينهما فيغلطون احدهما بالآخر ويغلطون في كثير من الاحكام
وان توهم توهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال
على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا
فكل ما هو محذوف لكنه ثابت بقوله فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق دالا على اللفظ الملفوظ والمحذوف ثم اللفظ المحذوف
دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة بالتقسيم
على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على
لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل 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 يظهر اولويته اي اولوية المسكوت

عنه

عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
اياه اي مساوات المسكوت عنه المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص
ورد في المنطوق او بغلبة الظن ولا يخرج اي المنطوق
نحو قوله تعالى في حجوركم حرم الربائب
على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو
لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما
وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام
مخرج العادة فان العادة جرت الربائب في حجورهم
فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق
سؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او حكم المتكلم بالجر عطفا على قوله في حجوركم
بحيث هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع
يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا

صورة الاولوية بلوح
وبالعكس في صورة المساوات
عن اولادنائكم من غيركم
الحكمة

٩٠

72

على عدم الحكم عند عدم السوم فماذا بين شرائط مفهوم
المخالفة بشرع في اثباته فقال منه اي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ باسم
سواء كان الاسم جنسا او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه
اي عما عدا ذلك الشئ عند البعض لان الانصاف
فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالانزال وهو ان
يعتبر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما
اي ان دل على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر في قولنا
محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا
ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على
جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ
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 بالانزال من اللام وهي للاستغراق
غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب
الكمال وهو ان يقال انا فلم ان اللام للاستغراق كان معناه

ان جميع

ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب
الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا
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 منه اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه عند من قال او بقوله تخصيص الشئ
وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي
الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من
فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم حل النكاح الفتيات اي الاماء غير
المؤمنات للعرف فان في قول الانسان الطويل
لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبح العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل
لا يطير لا يستقبح العقلاء 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 بما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير
مرجح لان التقدير عدم ذكر الاحيات الآخر كالخروج مخرج
العادة ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف
في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص انما يدل على نفي الحكم
عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولو لم 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 ما لم يوجد هذه الاربعة علان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر
في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد
منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان
الجسم لا يكون يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا او
هذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما
وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف
وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشيء بالمدح ولا يراد
بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة

غير مخففة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو
الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر
نحو الجسم الخ وكالمدح او الذم فان موجبات التخصيص
في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او الناكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اي غير الناكيد نحو وما
من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية 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 شيء 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 وفوائده 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
بالطويل فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم
الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسول
الله عليه السلام لكلمة واحدة الف فايدة يعجز عن دركها

الاشياء

افهام العقلا وقول لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانجبر
فيما ذكر ولان اقصى درجاته ان الوصف ان يكون علة
وهيا بدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب
عن قول ولان مثل هذا الكلام ولكن نقول ايضا بعدم الحكم
اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم
عدميا اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدمه اي لانا
على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن
ثمرات الاختلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا
لا يثبت الحكم الشرعي فيما عدا الوصف عندنا كقوله
عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم الا بل
اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم
الشرعي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعندهم
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الشرعي وايضا من ثمرات
الخلاف صحة النعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة اهل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى
كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق والمقيد ونظير قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا الا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا لهم ان يحمل الخروج مخرج العادة
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين

ينوهم فيهما انا قابلون بان التخصيص بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلة الدعوة والشهادة
فقال فلا يلزم علينا امة ولدت ولدين في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مني فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس
بتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان
كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل انه التخصيص دال
على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان
الولد منه فلما سكت عن الدعوة اشرط ثبوت
نسبهما ولم توجد لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون
مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد
دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت
بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه
انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة
الاخيرين اما هنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيرين ولد
ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما
الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم وارثا
في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عند هما فهذا اي عدم

قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما
قلنا اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان
ان الشهود تعلموا له دارا تاخ غير تلك الارض فبناء
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله
ولا يلزم ما ذكرنا الحاجة الى جاء الشركة وبها
ترد الشهادة وكذا لا ينفى الشركة فيما كان فيه
اى فى التخصيص بالوصف اى لا ينفى كونه مشتركا فى
نفى الحكم عما عداه والشركة كافية فى عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رد هذا اى
السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت فى غير
موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا
اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة
فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض
فاراد وا نفى علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى
وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين
اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا
عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى
احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب
العدم عند عدمه عند علمائنا رحمهم الله خلافا لبعض اصحاب الشافعى رحمه الله فان الشرط

ما ينتفى

ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى
بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى حتى لا يكون
هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكر اى
فى التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف
ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط بقال لامر خارج
يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
للمعانقة وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط
بالمعنى الاول يوجب ما ذكرنا لا بالمعنى الثانى اى لا
ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول
كالوضوء شرط لصحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة
عند عدم الوضوء الحاصل لكن مع ذلك يكون
عدم الوضوء والا على عدم صحة الصلوة واما الشرط
بالمعنى الثانى فانه لا دلالة له لانتفاء على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم

بناء على عدم علة الحكم لانتفاء الحكم لعدم علته
ان عدم الشرط علة لعدم الحكم ملوح

لو قال ان كانت الابل معلوفة
فلا تؤدى زكاتها لا يجب بذلك
الزكاة فى السائمة خلافا له
وايضا الحكم المعدوم عند
عدم الشرط لا يجوز تعديته
بالعكس لانه ليس بحكم شرعى وعنده

فانه ينتفى صحة الصلوة يجوز ملوح

جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا ويجوز عندنا
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة
فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم
جواز النكاح الامة عنده فنقيره هذه الآية مخصصا
عند لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يقل نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا
لملك الامة فثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء
اي هذا الخلاف مبني على ان الشرط في راي المشروط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على الفور فيكون زاي
للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نقول اي
تغير المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غير فالمشروط
بدون الشرط مثل انت طالق في قولنا انت طالق اي المشروط
وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان
دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت
في انت طالق لانه ليس بكلام بل جميع الشرط والجزاء
كلام واحد يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى

هذا اي على هذا الاصل وهو انه اغير المشروط بدون
الشرط ونحن اغيرنا المشروط مع الشرط المعلق
بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود
الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قد الحكم
بتقدير معين او اعدم الحكم على غير من التقادير فصار
انت طالق سببا للحكم ويكون نافيا التعليق
في ناخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد
سببا عنده فان وجود الملك شرط عنده وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عندنا فاذا
علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل الجزاء
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوبه
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق
انعقد سببا عنده فجوز التعجيل وكفارة اليمين
اذا كانت مالية قال ففي وجوز تعجيل الكفارة المالية

قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عندنا بناء على
اصلنا ان الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان
المال يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
كما في الثمن المؤجل 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 نفس الوجوب بناء على السبب فاذا صح الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا
ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الآخر بان 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 انا نعتبر المشروط
مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء
بمنزلة انت طالق ان انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم
بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فتختلف الحكم في المالي

المذكورة

المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث ثم لم ينعقد
سببا عندنا اختلف الحكم في المالي المذكورة فيجوز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك متحقق عند وجود السبب
قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند
وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا لان اليمين لا ينعقد سببا للكفارة لانها
انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا
يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث
سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير
مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء
فيصير البدنية وبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط و
بين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما
الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار
بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب
اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والاعتاق فيحتملان
الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا

الى الملك

77

فشرط الخبار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط لاجل
من دخوله عليهما واما الطلاق والاعتاق 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 الحكم الشرعي
اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة و
نحوهما اللفظ المفيد اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض كقولنا خبر مخبر
صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقولنا
والوالدات يرضعن اولادهن اكد آي من الانشاء
لانه دال على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر
مجازا وانما 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 به
عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه
ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء افعل والنهي
قوله لمن دونه استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على ان اي الامر

في الفعل ايضا ملخ

للايجاب

للايجاب يراد به الايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر
حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر
حقيقة في الفعل لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي
فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب لقوله
عم صلوا كما رايتموني اصلي فتلبس حقيقة في الفعل
لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل
يقبح لغة 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 لبس بمعنى الشان وتسميته امرا لمجاز اذا افعل
يجب به قول اذا الفعل يجب تبيان لعلاقة المجاز بين الفعل
والامر سلمنا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدليل يدل
على ان القول للايجاب للفعل اي الدلايل التي تدل
على ان الامر للايجاب تدل على الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلايل عبر قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعل وسيانتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى رسول اي عم 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 وحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدليل الدال
على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب
واللفظ كاف اي الامر القولي كاف للمقصود وهو
الايجاب فالمقصود والمراد خلاف الاصل والايجاب فعله
عليه السلام استفيد من قوله ع صلوا على انه انكر على
الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه
التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في
معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج
التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد
كقوله تعالى واشهدوا 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 فاتوا بسورة
ي التسخير نحو كونوا قردة يا الاماتة نحو ذق انك انت
العزيز الكريم يب التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
يج الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل الطويل

الا لتجلي ه الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون يو التكوين
نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف ههنا لوجب
في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى
لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في
الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والتحقير
نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تقتدوا ولا تعتذروا
والارشاد لا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي
عن اتخاذ الدواب الكراستي والمشي في نعل واحد فان
النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه بصير موجبهما
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان
يراد به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمال
لجواز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الاول وخلق مكانه
شخص آخر وهو مذهب السوفسطائية النافين
حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ نادرا
من لفظ الا واحتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات سمع
عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع

لها وايضا لم يدع انه حكم وعند العامة موجبه واحدا
المشترك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم او هي
الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب
الوجود وادنا، الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون
المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف
الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم والله اعلم بمعنى الحكم وامرا
مصدر من عنبر لفظا او حالا وتنبير ولا يمكن ان يكون القضاء
ما هو المراد من قوله تعالى ففضيهن سبع سموات
لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد
الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل
فاما ان يراد فعل المقضي او المقضى عليه والاول لا يليق
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد
فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى امرا ما لا اصل عدم
تقدير الباء، وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة

فتنة او يصيبهم

فالحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان
يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل
مما هنالك ان لا نسلم اذا امرنك فالزم على تركه ان يجب
الوجوب انما قلنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
وذهب الشيخ الامام ابو منصور رح الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لحقيقة القول وذهب في الكلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته
في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الاول فظاهر واما على المذهب الثاني فلانه
جعل الامر قرينة للايجاد ومثل 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 تعالى انه كلما وجد الامر
به وجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر

من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة و ترك اي كن فاعلا
للصلوة للذكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون
فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي يكون
الوجود مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت وثبت
الوجوب لانه مفضي الى الوجود وغيرنا من النصوص كقوله
تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون وللوقف فان كل من يريد طلب الفعل
فهو ما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا
وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا
الرزق وقيل للاباحة كما في اصطادوا قلنا ثبت
ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتنا بالبينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امرهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة
مضرة بان يكتب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة
او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة
للوجوب لجزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق

المجاز

المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام
في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز
غيرهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا
وتأويله 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 والبناء على هذا الاصطلاح
قول في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من
الوجوب بعضه في النقدر كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح
غيره من العلماء، فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء
كان جزؤه 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 عندهم ليس غيرا ولا غير اعلى
ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف 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 بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان
والاسد الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب

فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر
للاباحة وهو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة و
هو جواز الفعل فقط لانه يدل على كل جزئيه لان الامر لا
دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك
بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي
جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر
دل على جواز الفعل الذي هو جزء وهما كلا على جواز الترك الذي
به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب وهذا البحث دقيق تامت الاخاطر بي
هذا استعمل وارید به الاباحة او الندب اما اذا استعمل
في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب
او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذا دلالة
الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوضع
اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة
بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء بطريق الاستعارة انما يجوز
اذا استعمل الامر وارید به الندب او الاباحة اما اذا استعمل

الامر

الامر وارید به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب
او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون
مجازا ام لا قال لا يكون مجازا لان المجاز لفظ
ارید به غير ما وضع له ولم يوضع هذا ارید بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك
اذا اطلقت الانسان وارادت به الحيوان الناطق
فان اللفظ دل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز
بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان وارادت به
الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي 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
فانه لم يبق القطع مستحبا او اباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان
ضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم
جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحال اقتضاء
من الحاسن في الحج العام منا هذا ام للابد فهم ان الامر
بالحج يوجب التكرار فلنا اخبر بأن العبادات
وعند الشافعي رحمه الله بمجمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة

82

في وضع الاثنان فيختص على احتمال العموم وعند علمائنا
رح لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او وصفا
بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وا قم
الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد السبب لا المطلق
الامر وعندنا عامة على ثبات لا يحتملها اصلا لان المصدر
فرد اما يقع على الواحد الجنسي وهو المنبقي او مجموع
الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا يحتمل الاثبات
الا بالنسبة لا على العدد المخصص اي لا يقع على العدد المخصص
فعلى طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنان
والثلث عندهم وعندنا يقع على الواحد ويصح نيته
الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق
فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نيته الاثنين لان الاثنين
عدد مخصص لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه
المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت
الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان
ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية
عن اصحابنا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو

يوجب

يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان
يثبت التكرار عندهم فمتى ان دخلت الدار فطلقي
نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الامر
اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على التكرار

فصل

الاتيان بالمامور به يوجب اداءه اي تسليم عين الشيء
بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول
الثابت يشتمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا
والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان الوقت
عرف في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يوجب
له مثل الاول وعندنا يجب بالسبب الاول لا بسقوط بخروج الوقت وله مثل
من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الاشرف
الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان
عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام
من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على

ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عليه
في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
شرعا ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقط للايجاب ابتداء جواب لاشكال مقدر
وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو معقول من
ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي
اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص للاعلام
الآخر وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات
قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا
الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا
مات الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان
اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر
قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز
في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب وجب
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

اي بالنذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف
لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان
الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي
اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن درك الاداء فيه
جديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان
آخر عاد الى الاصل الموجب الصوم مقصودا اي الصوم مخصوص
بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوب مع رعاية شرف الوقت اذ سقوط بوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من
فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع
الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت
من الزيادة فالحاصل 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 معه فكانه يرد عليه ان في سقوط
شرف الوقت ترك وجوب لا احتياطا فيجيب بان
هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل
على الاحوطية ما قال بيان ما ثبت بشرف الوقت الخ
فخر الاسلام

خود احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب
القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف
الوقت وذلك بان يجب القضاء
صوم مقصود مخصوص والآخر وجوب
القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان
يقتضي الاعتكاف في رمضان
آخر منه

معناه اى شرف الوقت اوجب زيادة واوجب
نقصانا فالزيادة هى الصيغة مضوم رمضان على
صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة
لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فشتغل ان
يسقط ذلك النقصان المجبر بتلك الزيادة ايضا وهو
عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية
ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى
من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف
الوقت انما يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود وذلك ان القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة
شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة
تغلب فوتها بخلاف الصوم المقصود وهذا البحث من
مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد
قرر فى بعض الحواشى الوجهان بغير ما قررت لكن لا يخفى

على ذوى

على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل
الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما
ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء
اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى ثبت شرعا كالجماعة
او قاصر ان لم يكن كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا
او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار
الوقت قضاء لانه يقضى ما تعقد احرام الامام
بمثله فكان خلف الامام فعل هذا ان اقتدا المسافر
بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره
ليتوضاء واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه
يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا
لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة
المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق
المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة
والامام لم يفرغ بعد اربعا لان الاقامة اعترضت على
الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر
مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر
فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى
بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى

على ذوى الكياسة

على اعتبار فوات ما التزمه من
الاداء مع الامام كذا

الا قامة فانه يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على
قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في
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 الابتناء
فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فينبغي الاقامة
اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق
ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كان خلف الامام
لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا سهى في القدر
الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما
ينفرد ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول
كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم
وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل فرتبة لا يقضي
الا بفض كالوقوف فوق بعرفة ورمي كل الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قرتبة الا في

قوله معقول وهو ما يكون
بازائه موجود في الخارج
الطبيعية الحيوان والانسان
فانها يحملان على موجود خارجي
كقولك انا زيد انسان وفرس
حيوان سيد

هذا الوقت

هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال الله تعالى
ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان
ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف
باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم
وكذا صفة الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل
الى آخره اذا ادى الربوف في الزكوة فان قيل
فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم
هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة
لا يقضي الا بفض وقد عدم النص بوجوب الفدية
اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد
في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس ينبغي ان
يقال لا يقاس عليه عليز واما الاضحية فلان اراقة الدم
لم تعرف قربة في غير هذا الايام ولا يدري ان التصدق
بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة
ام لا والتصدق بالعين او بالقيمة في الاضحية
فلنا لتحمل في الصوم التغليظ بالجبر فقلنا بالوجوب
احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب
ورجوا القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة

قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون
آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجو
القبول وهو الاصح لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه تعلق الاراقة تطييبا للطعام وخصوصا
لضيافة الله تعالى لكن لم تعمل هذا التعليل المظنون وهو
ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجزئ موض
النص وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا نرجح الى
قول وعلمنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم يتحمل
الا التضحية لانا لما احتملنا جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بان تركه واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما
بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد الكافر
في ركوعه اتى كبر تكبيرات الزايدة فانه وان فات
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها اما المثل
قرر لكن للركوع شبه بالقيام فيكون تكبيرها بالاداء
وحقوق العباد ايضا منقسم الى هذا الوجه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف
والسلم اما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والسلم
فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والسلم

فيه

فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك
الواجب في الذمة كيلا يكون الاستبدال في بدل الصرف
والسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كالمغصوب
والمبيع مقبوضا بجناية او دين او غيرهما ان كان حالا
او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض
عندنا خلافا لزفر رح وعندهما هذا عيب له الا يمنع تمام
التسليم وكاداء الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق
حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي
يشبه القضاء كما اذا اعار ابا ها فاستحق صورته كالمسئلة
ان يكون ابو المراة عبد الرجل فغر وجها ذلك الرجل
على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب قيمته للمراة
على الزوج ولم يقبض بها القاضي حتى ملكه ثانيا من
حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج البها اداء
فلا يملك منعه اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم
اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث
ان تبدل الملك يوجب ببدل العين قضاء روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت
بريرة ببز والقدر كان تغلى باللحم فقال عليه السلام
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق

علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما
مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل
والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك
لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به
من حيث الذات لا تتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام
تعبده 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 فلا
يعتق قبل تسليمه اليها وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله
اما العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بغيبته
عليه ثم ملكه لا يعود حرا فيه ومن الاداء القاصر ما اذا
اطعم المغصوب للمالك جاهلا وعند ابي حنيفة لا يبرأ
عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتقدير وربما يأكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا
انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف
وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للدليل انه يعفو
هو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء

بمثل

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 فقطع السبد ثم القتل خير الولي
بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط
وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتضي بالقطع
اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في
موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل
والقطع وهو القصاص اذا القتل اتم موجب القطع
والمراد ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله
بضربات فلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكرنا ان
القتل اتم اثر القطع فالحد فيتحد موجبهما انما هو من
حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل
وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعددة فيتعدد
ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء 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 تجوا اثر القطع كما تم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم معجل القتل ما جبا اثر الجرح فهذا

بالموجب ع

مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد
ليهدا اي لتكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا
دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقول
وللفارق ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى
الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضي القاضي به ثم رجع
هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل الا بنص وصورة المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل شيئا
لان الشهود قاتل القاتل لم يعفوا فالولي القتيل شيئا
الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل في القضاء
الشبيه بالاداء كالقيمة اذا ظهر عبد غير عين فاتها
قضاء حقيقة لكن بالمكان الاصل هو لا من حيث الوصف
شبه الجبر اي عن اداء الاصل هو شكر العبد فوجب القيمة
فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث
الجنس بجنب هو اي الاصل وهو العبد فتخير بينه وبين القيمة
وايهما ادى تخير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء وبالشبه

الاداء

الاداء فصل لا بد للمأمور به من الحسن اعلم
المسئلة من امهات مسائل الاصول ومرجعات مباحث
المعقول والمنقول فقه ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر
والقدر التي زلت في بوادها اقدام الراسخين (الى الكلام) وضلت
في مبادئها افهام المتفكرين وحرفت في بهاريها عقول
المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها
الا خواص عباده وانا بمعزل من ذلك لكن اوردت
مع العجز عن درك الادراك قدر ما وفقت لايراده
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على
ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له
والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح
بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى
الثالث فقط اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان
بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة الحسن 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 لكن الحسن والقبح لا ينسبان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا
عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان
الامر للايجاب او للاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة بالجملة
على فعله سواء حكم عليه شرعا او عقلا وهو تغيير الحسن
وما يذم على فعله هذا تفسير القبح وبالتفسير الاخر ما
للقادر العالم بحاله ان يفعله احتراز بالقيد الاول عن
فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة
فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول
يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول
المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبح عاما وبان
لا يتناول ان الا الحرام والمكروه فعلى تفسير الاول للحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبح وعلى الثاني لا واسطة بينهما

ع اي بالقادر اي الذي كان شأنه
فعل وان شاء ترك وبالعالم
ليخرج المجنون ونحوه

فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي كما ذكرت
ان هذا الحكم عنده مبني على الاصلين اوردت على
مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله
لانها لو كانا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام
العرض بالعرض وضعف ظاهر اي ضعف هذا الدليل
ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه فقلا
نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة وبطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير
كون ما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا
آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم به الحسن
وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني
فنقول ولان فاعل القبح ان لم يتمكن من ترك فعله
اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا وان يتوقف يجب عنده لانا فرضنا
مرجحا تاما ولئلا يرجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري

والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقديره ان فاعل
القبيح لا يجب من ان يكون ممكنا من تركه اولا فان
لم يكن ممكنا فعله اضطرارا لان التمكن من الفعل
مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان
نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان
يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان ممكنا
من تركه فعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا
من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح لانا فرضنا مرجحا ما اي جملة ما يتوقف
عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل
مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى لا يكون رجحانا
من غير مرجح ولانه لو لم يجب مع المرجح يمكن عدمه لكن عدمه يوجب
رجحان المرجوح وهو محال امتناعا من رجحان احد الممكنين
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح
لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فنعود الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل
باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف
بالقبح والحسن اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا

هذا الدليل يقينيا والبعض لا يعتقده يقينيا
لم يورد دليلا على مقدماته ممتنعا يمكن ان يقال انه شيء
وقد حقق على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسلكه
مسلكا يخاطري 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 وان اريد بالحركة الحالة التي
تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فهي المعنى الاول وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو
المعنى الثاني والمعنى الاول موجود في الخارج واما الاول
فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان
لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع واقعا الى ما
لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في
الامور الواقعة في الخارج وهو محال اولا انه يلزم انه اذا
اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية
وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا
غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن فانه لا بد ان يتوقف وجوده على موجد و ا

والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه فحينئذ ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانا ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانا نشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بالايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون الجملة المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء آخر يجب عنده وجود ذلك الممكن ولو لا يمتنع وجوده وهذه القضية متفق

عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محقوق بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة التامة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام في العقل وقد يعبر احد المضافين موخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في العقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه ايضا مقارنا معه انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء آخر يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو العقول بالمحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يكون بتمامها قديما

لان العدم اذا اوجب في وقت معين يتوقف
على ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما
وان اوجب لا في وقت معين فحدوثه في وقت
معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فح
ان لم يدخل في تلك الجملة امورا لا موجودة ولا معدومة
فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث او انشقاق الواجب واما معدومات
محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف
على اجزاء لا موجودة واما موجودات مع معدومات وهذا
باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد
جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من
غير يتوقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمر
ومثلا لتوقف على عدمه بعد الوجود لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث
ثم عدم عمر والذي بعد الوجود لا يمكن الا يزوال جزء
من العلة الموجبة لوجود عمر او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا
لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة
وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن

عدم عمر ونحو لا يمكن وجود زيد لتوقف على عدم عمرو
وكلامنا في زيد للوجود واما ان يكون للزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم
هو الوجود وتعرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف
على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم
عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا
خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك المو
الموجودات ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فثبت
على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك
الممكن عنده وحوال ليس بموجود ولا معدوم في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت
هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم ما يقتضي
الموجود فالامر الذي يستمونه حالا داخل في احد القضايا
ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قولنا
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن
ان يدخل في العلة الموجبة لعمر وامور لا موجودة ولا معدو

كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات
لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود يجي في المعدوم
لانسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان
الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون لوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك
الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم تخلف
المذكورة من قدم الحادث واتفاقه الواجب ولا يلزم
من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب
اذ لا نسلم 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 ويكون
اضافة الاضافة على الاولى واما ان لا يجب في الظاهر
ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها
الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين في 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 المؤثر توجيه فخلص
عن القول بالموجب بالذات وموجب يفعل بالاختيار
ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا
وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوحين واقع
لانا اما ان لا نرجح اصلا او يكون للراجح فقط او للمتساوي
امر المرجوح والاول باطل لانا لو لا نرجح لا يوجد ممكن اصلا
وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الشايب واحتياج
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 ومتساو بالنسبة الى ذات الممكن فالايجاد
ترجيح المرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة
شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح
على الآخر فعلم ان الارادة لا تنفك كما ان الايجاب بالذات

لا يعقل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا واما بمنع رجحان
المرجوح او المساوي ما ذا نا كذلك فاذا رجح الفاعل لم
يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا النجويز ترجيح
المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب
من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكما القضيه
البديهيه التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي
ان الرجحان بلا مرجح باطل لما بطل بايراد مثال لا يدل
على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضيه التي
تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه
يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغيبه عن هذه القضيه
بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك
القضيه وبداهتها العاقل هو الجم فلا يلزم وجود الممكن
بلا موجود ايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم
البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجوب
الجم في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب الامر وهذا
باطل لان الاعتقاد الكذب لا يطابق ما في نفس الامر كما
في افعال الاختيارية واما ان يجب باعتقاد الفاعل وذا باطل

ايضا

ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما
في الهارب مع اعتقاد المرجوحية ومن هذا تعد انكم
الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم
ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود
الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او مختارا
فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل
ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك من اي جزء
من اجزاء 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 على
هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير
امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا
اما بالقول بالاختيار فلان الاختيار عين الاول فلا يلزم
التسلسل على تقدير كون الجم من العبد واما بانه
يلزم ح توقف الموجود على ليس بموجود ولا معدوم
فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم
كالارتفاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان

ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل
يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فنحن
ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر
فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر
والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الامر
الارادة اذا كانت صفة بها يترجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم
من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين
منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون
الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين
الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا
على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم
ان الاول بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات
بين ما يقدر على تركه وبين ما لا يقدر على تركه كالارتعاد
الى صقب بالعدو الشديد الذي لا يقدر على الامساك
عنه وكذا نفرق في المتروك بين ما يقدر على الفعل وبين ما
لا يقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم

ان العبد

فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير
اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والمرجح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد
خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة
في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما نواتر
في اخبار الانبياء والصديقين عليهم السلام ان
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع
سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف
ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة
لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات
الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء
من ذلك ولا ندري اي عضلة يجب تمديدها لتحصيل
الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف
عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدا على الاختيار
ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة

الكفار

المذكورة ان جرى عادة الله تعالى انه 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 تعالى خلق قدرة
يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى
واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده له على سبيل الوجوب
الى موجودات اي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى
خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا بناء في خلق القدرة
فحصل حالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا توجب كونه
اضطراريا لان الاختيار تأثيرا في فعله ايضا وانما
قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو
جزء المؤثر سيأتي آخرا فقد ثبت انه لا يوجد شيء الا
وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده
بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته فان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر
يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع
العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم

العدم السابق على الوجود الذي صنع للعبد فيه فيكون
العدم المستند بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا
بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة
التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة
بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدام ما
وان كان للعدوم مدخل في تلك العلة التامة فزوال
العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه
وقد ثبت بالبرهان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في
امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ
حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب
على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد
فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر
الاضافي يجب من العبد وهو الذي لا يجب عنه وجوده
الا شرعا يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع
المقدور مع صحة انفراد القادرية فهو خلق وما يقع
المقدور لا مع صحة انفراد القادرية فهو كسب ثم ان
المقدور لله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادرية
مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها وايجاد

وانما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل
يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرة فهو
خلق وما وقع في محل قدرة فهو كسب هذا وان كان تغييرا
آخر لكن في الحقيقة المجموع تغير واحد فالخلق امر اضافي
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به
المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافيات تكون طاعة او معصية
حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق وخلق القبيح
ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة
بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف بارادته وقصده
قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف
بالقصد اليه اقبح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما
قصده يخلقه الله تعالى والاجبر في القصد فالحاصل
ان مشائخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين
فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة

ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعلق العلم والكلام وان
ترجيح هذا مما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر
والله الموفق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده
وهو مسئلة الحسن والقبيح فنقول ان الاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بالحسن والقبح عند مسلم لان كون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة
من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من
صفاته كل الحق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء
كان اتصافه اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا
الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح
عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل
كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم
فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما
يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما
بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب
لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى اثابة

والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون
في موضع ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب
والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن
كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات
فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه خالق جميع
في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله يثيب على بعض
الافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا علم بر بقطعا انه يكون سخيفا بذلك مرة
ولم يتيقن انه في موضع سخط عظيم وعذاب اليم فقد
استجلب على غباوة ولجاجة وبرهن على سخافة عقله
وغوجاجه واستحق بفكره ورأيه حيث لم يعلم
بالشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة
والغوايه وهدانا هدايا بالهداية فلما ابطلنا 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 الصفة
له وبعضها ان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث
يحمد فاعله عاجلا وثاب لاجله او يذم فاعله عاجلا ويعاقب
لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل وثاب لاجلها او يذم ويعاقب

لاجلها وانما قال ايضا لان الخلاف في انهما يعرفان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان
توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي
عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك
بطل فايدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون
وجوب تصديق بعض اخباره عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباره شرعيا وهو باطل
باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان
وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجب التصديق
لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام 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 بعض اخباره عقليا
فنقول والا اي وان لم يتوقف على الشرع
كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي

بالجر عطفا على فعله ويذم عليه عقلا
والحسن العقلي

ما تحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن
العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انها واجب
عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا
نقول وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا
يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم ثبوتها قبحها عقلا هذا
يدل 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 نظر الصحيح لما اثبتنا الحسن
والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك
في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن
والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله
تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال

عليهم ويحرمها ومن قبل ان يحكم الله تعالى فيها بشيء
من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو
متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء و
هو خالق افعال العباد على ما مر فجاعل 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 ضرر ومن حسن او قبح وتابينهما
ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التولد
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا
العقل انما لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب
العقل للمقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه
ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات
ليس بايجاد والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن بمعنى في نفسه وحسن لغيره كما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان بالعقل علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي

بل انما يحسن الفعل او يقبح الامر لعينه او لشئ آخر ثم ذلك
الشئ احسن لعينه او يقبح لعينه قطعا للتسلسل وهو
اما جزء ذلك الفعل وخارج عنه والجزء انما صادق على
الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة
مع خصوصية فالعبادة جزؤها اولم يصدق كالاجزاء الخارجية
كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه
يتم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن
بالنظر الى الجزء انما يكون حسنا لجزئه اذا كان كجميع اجزائه
حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان كذلك
لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادق على
ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن
لكونه اعلاء والاعلاء خارج من مفهوم الجهاد واما ان لا
يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق
على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
وكذا القبح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل النهي
ان شاء الله وانما اطلق الحسن والقبح لمعنى في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن
لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا
في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم

وجودها

وجودها حاد هي لا يكون الا حسنة لمعنى في نفسها
او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج
الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء
وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها
الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
ومفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل
والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله
تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون
لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي
والوصفي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر
كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف
حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا
لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا
يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية يتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات
الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل

من عدم كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته

سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار
باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل
والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب
من الروح والجسد ولا يتم صفة الايمان تظهر من
الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن
ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق
بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله
داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه
واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق واما الاقرار
الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق
والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم
يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار وان
صدق ولم يعارف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا
لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط
بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون
شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج
يشبه ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير و
قهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت

لاستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية
فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصارت
تعبدا محضا لله تعالى ورد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكفل
الذكوة وامثالها من هذا القسم وبينتم ان جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون غيرها
حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان
اردتم بالحسن في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا
عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على
الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل
المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب
عنه وجهان الاول انه قد علم مما يقدم ان حسن الفعل
عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر
لانه كان حسنا فان الله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر
لكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى بالامر فالامر
بالذكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها
على ما بانى في هذا الفصل الامر المطلق ينتاول
الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها

حسنها

لكنا لا نعلم ذلك المعنى وأشبهنا ان الاتيان بالمأمور به
من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان
لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه
حتى فالكافر يقول فان شكر المنعم عند ما يحسن عقلا
فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعندنا الكافر يقول انما يحسن
اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه بانه حسن
وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا
بناء على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون
حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان
بالله فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول
بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم
يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه
لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم
فاد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة
والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى
في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة

كالوضوء

فان العبادات

فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى
لا تكتب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في
فصل الاهلية واما الاتيان وهو الحسن لغيره فذلك الغير
اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل
عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور
فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا يقوم
بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به
فقول منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن
لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة
حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليهما
الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد للاعلاء كلمة
الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى لو اسلم
الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت
يسقط عن الباقين ولكان المقصود بنادي
بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون
الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول عن المأمور

وهو ان يكون الغير قائما

شبهها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه
وجه الشبه ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب

وامثالهما وهذا المعنى ليس بمفهوم اعلاه كلمة الله تعالى
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله
وكما ان السعي في المفهوم غير الاداء للجمعة وكما ان الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج
هو غيرها فالجهاد حقيقة وهو القتل ليست حسنة "لمعنى"
في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن
لمعنى في نفسه فقابه هذا الضرب النفس الاول لما الضرب
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والام المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن
لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول فيصرف عنه ان الدليل اي الذي لا يقبل
سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا
بان يكون للايجاب فاما الامر الذي للاباحة او الندب
فناقص فيكونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن
مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله
تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب
مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث

دل ع

ذكرناه

يكون

يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب
الله تعالى فعله فيكون الايجاب محصلا لفعل وما نهى عن
تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به
وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال
الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني انه ابتلاء
بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي و
في الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر
والثاني يوجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل
التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة
حسنا وان لم يكن المشروع الا هي فلا يجوز ظهر
غير المعذور اذا فات الجمعة ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة فاذا ادى الظهر لم تنقض بالجمعة قلنا لما
كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل
هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا
بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانقض

في ذلك اليوم ع

الظهر

هذه المسئلة تفرع 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 عندنا و
يجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عندنا والظهر عندنا وبيناه في المتن مذكور وثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر
الجمعة ام لا فعندنا لا وعندنا ينتقض لان الامر باداء
يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة
الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط
من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر قصد التكليف بما لا
يطاق غير جايز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها غير ذلك
من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غيره كايمان ابي جهل وعندنا ليس
هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق
تقريره في الفصل المتقدم فان قبل التكليف بالمحال
لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على

ايجاد

ايجاد الفعل بل بموجب خلق الله تعالى فيكون التكليف
بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصدا اختياريا
فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها
بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة
باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها
الموصول اليها غالبا وهو القصد على ان علم الله تعالى بانه
لا يؤمن باختيار لا يخرجه عن خبر الامكان اذ هو اخبار
عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى عالم في الازل
ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم
الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان
تكليفا بالمحال فنجيب ان الله تعالى علم كل شئ على ما
هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرج عن خبر الامكان اي يمكن ان يكون مقدورا او مختارا
له وعندنا لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو
مجبور ثم عندنا لعدم جواز اي لعدم جواز التكليف بما
لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله
تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته
وفضله تعالى القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة

اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في الحائض في الصوم

الموصل ٤

يكون ٤

الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو ثابت اي نفس
الوجوب بالسبب والادلة على ما يأتي في فصل ان ادلته
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكن ادنى ما يتمكن
به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج غالبا واغا
قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا كان
الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا الحج البسيم مع العجز
والصلوة قاعدا او موميا معناه مع العجز ويسقط
الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا
فعلى هذا اتصل بقولنا وهي شرط لاداء كل
واجب قال رفر 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 الفرض اما ههنا فالفرض القضاء وقد
وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بترك السماء
فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الحال كما كان للبقاء على
فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة

على ان القدرة التي شرطنا ها متقدمة اي سلامة
الاسباب والالات فقط وغير وجوب ههنا
فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة
على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة اي سلامة
الالات والاسباب فقط وهي حاصلة والشرط
القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل اذ لو
كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
او يقول القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم فالشرط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اي استمرار
اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا الشرط
للقضاء فلهذا لا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك
المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا
السفر غالبا اعلم ان حمل الزاد والراحلة من
القدرة الممكنة ينافض قولنا على ان القدرة التي شرطنا

107

منقدة الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالغنا
في الزكوة ويشترط بقاؤها ببقاء الواجب ليتبين بتقلب
الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول
بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل
لما شرطتم بقاءها ببقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك
بعضه في الباقي توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط اليسر
فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي
ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي
هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب
ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل يصير غنيا بقدر
اصلا للاغناء لقوله ﷺ لا صدقة الا عن ظهر غنى و
لا قدره فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجب
بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة 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 الفعل

اي القدرة

اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا
اتفاقا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك
اي مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل
اليسر اي باشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط
بقاؤها ببقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب
الكفارة ببقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق
يوجب الاعتاق ثم ان بقي القدرة بسقط الاعتاق لانا
لما لم نصل بالاداء على القدرة المقارنة للاداء لم يوجد
وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة
فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر
وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان
بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال
اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال
غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو
في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم
ان بقاء قدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب

ثم لو لم يبق القدرة ح

اليسر غيرا

نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم ان يثبت
يسر آخر نحو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر
يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اداء الزكوة حتى
سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شئ وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول
لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر اذ اليسر
للصواب **فصل** المامور به نوعان هذا
الفصل هو اصل الشرايع فنوا ئمس عليه مباني الاصول
والفروع فان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول
علمت سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد
بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور للمطلق
والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه
اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور
الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر
بدل 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 يتضيق الوقت عن الواجب او هذا
خبر واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب

عليه الصلوة

عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة
واما ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما
وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الا
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين المندب
بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة
خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
والاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
فاطلاقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان
قول القائل لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يكن 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 اخرها كل واحد منها يوجب عليه النظر
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغيير بها تغير
صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدد
وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط

وقوله تعالى ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت
لما دل عليه سببيته لخبر ان يكون شرطا وتقديم الشئ على
على الشرط انما يبطل
كونه شرطا
لا
الحول الذي هو شرط
لوجوب الاداء

اى على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول لتحقق
اى لتحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى اياه سببا
الاحكام على امر ظاهر غير منضبط كالملك يجعل الشراء الذى هو
ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه مضافا الى هذه الامور
هذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى
الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا
بلغ زيد يجب عليه كذا وكذا وهو الحكم المصطلح اى الوجوب
حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو
اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان المراد بالوجوب بنفس الوجوب لا وجوب
الاداء اسبب لنفس الوجوب لان سببها الشغل الايجاب
القديم وهو ترتب الحكم على شئ ظاهر فكان هنا اى الشئ
الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة البناء
ثم لفظ الام لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك
الشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا للوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان
الاول هو استغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم



تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى
ذمة فاذا لم يكن شيأ ثبت الثمن فى الذمة وثبوت
فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة
بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المعذور
عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب اما فى الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو وفى الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا ويكون سببه الذى سبب نفس الوجوب شيأ غير الخطاب
وهو الوقت لما ذكرنا من عموم الخطاب لانه لا شئ غير الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا
او للاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان
بعض العلماء لا بد ان يكون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف
الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
اى نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابى
الفرق بينهما واما ادق نظرا وما متن حكمة وتحقيق
ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان
معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان توجد فيه

هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة
فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب وهو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول
لان السبب وجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول متعلق بالصلوة
التي هي الهيئة اشكالا واداءها حتى لو كان السبب بنذر ونحوه
الى نفس الايقاع والى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم
الايقاع يكون بنفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقت
لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء
وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما
في المريض والمسافر فان لزوم الحالة التي هي الصوم حاصل
لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل
وهو المكلف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك اللزوم لما
كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاع مع انه يجوز ان لا يكون
واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال
بالمال وقد ملك بعض الثمن المبيع فلابد ان يملك البائع
ما لا على التعيين لتحقق المبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء

بيان الهيئة

فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان
يبين ان السبب كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا
اذا كان الوقت سببا الخ اما ان يجب الصلوة
في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم
على السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت
وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قول
لانه ان وجبت في الوقت يقدم على السبب وان لم
يجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب والباقي
الاول يدل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا
ولا الآخر والاصح التقدم عليه فالجزء الذي اتصل
الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس بعد
وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب الاداء كذلك
فاذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد لتحقق الملائمة
بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادي
كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان
فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع
لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه

الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجد ونهانا في
الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبدة الشمس فليس هذا رد النهي وعبادة الشمس
انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب فان قبل يلزم ان يكون الاداء
اذا شرع فيه الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت فليس
لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيفوت
الذي يتصل بالبناء البناء هناك ابتداء والمراد
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعتبر
في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحمرار يقع مع الافساد
الصلوة متعذر لكن هذا بالنسبة الى الفجر يعني من شرع في
ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر
شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في
الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في
ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعد تلك
هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في
فخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له
كل الوقت فلما بدا ان يؤدي البعض في الوقت
والبعض في الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض

بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد واما في الفجر
فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت فصار
فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يتعرض
الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد الكل الوقت
سبب في حق القضاء، لان العذر عن الكل في الآخر
كان ضرورة وقد انتفت هنا بهذا البحث الذي ذكر
وهو ان بعض الوقت سبب لما هو في الاداء، اما
اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدليل الدال على سببية الوقت
يدل على سببيته كله لكن في الاداء عدلنا عن سببيته
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم
ح التقدم على السبب او تأخير الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء
بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت
انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاشترط
السببية عليه في حق القضاء، حتى يجب عليه القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب
بل يقول الكل سبب للقضاء، فيجب كاملا لدوام وجوب
الاداء، ثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب

الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجد ونهانا في هذه
الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة
عبدة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس
انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب فان قبل يلزم ان يعد العصر
اذا شرع فيه الجزء الصحيح ومتدا الى ان غربت قلنا
لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فبقي الفاسد
الذي يتصل به البناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفاسد الذي اعترض
في خلال البقاء فجعل عذرا لان الاخير ازعن مع الاقبال على
الصلوة متعذر لكن هذا التكميل بالفجر يعني من شرع في الفجر
ومتدا الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا
شرع في الوقت الكامل ومتدا الى ان غربت فان في الصورتين
الشروع في الوقت الكامل فالفاسد والمعترض في العصر
ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعلة تلك العلة
هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في الحال
فتحطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل
كل الوقت فلا بد ان يبدي البعض في الوقت الكامل
والبعض في الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفاسد

بالغروب على البعض الناقص فلذا تغير واما في الفجر
فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت فلهذا
فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد كل الوقت
سبب في حق القضاء، لان العدول عن الكامل في الاداء
كان لضرورة وقد انتفت هنا بهذا البحث الذي ذكر
وهو ان بعض الوقت سبب لما هو في الاداء، اما
اذا لم يؤد في الوقت فعن حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدليل الدال على سببية الوقت
يدل على سببيته كله لكن في الاداء عدلنا عن سببيته
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم
تحقق التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء، فوجب القضاء
بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت
انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فانتفت
السببية عنه في حق القضاء، حتى يجب عليه القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء، في وقت الغروب
بل نقول الكل سبب للقضاء، فيجب كاملا لهم وجوب
الاداء، بنبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب

حقيقة لانه الآن يأتم بالتحريك لا قبله حتى اذا مات
في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا التغير ان الوقت
لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين تعينا
نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما الاتفاق
فعلا فيتعين فعلا كالتخيير في الكفارات ومنه انه
لما كان الوقت متعينا شرعا فيه عبر هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية والبسط التعيين اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب
الاشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية
يقول حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما التعين
على الحال وهو ان يكون الوقت ما وبالواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان
اي نهار 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 داخل

في توقيت الصوم

في توقيت الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء حبرا للام الوصول
فان الصلاة علة للجنة وقد ذكر مرة انه اذا حكم
على المشتق فان المشتق منه علة وهناك كذلك
لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهدا
الشهر فان الشهود علة وكلمة الصوم اليه وتكرره
به ولصحة الاداء فيه كلما فرع عدم الخطاب ومن
حكمه انه لا يتسع فيه غيره فلهذا وقع عند ابي يوسف و
محمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر
لان المشروع في هذا اليوم عند الاقتران اشارة
الى الصوم المخصوص بهذا رمضان في حق الجميع ولهذا يصح
الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر ودا
الجميع غير مشروع فيه فلما رخص لمصلحة بدنه فصلحة
دينه وهو قضاء دينه اولى وانما يتسع للمسافر
غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذ صام واجبا
آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في
حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع
في حق المسافر هذا الا غير مطلقا بل ان اتى بالمسافر

بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله
فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل
يقع عن رمضان لانه اذا شرع فيه واجب آخر اما يقع
منه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى لكن افرض من
اداء رمضان لانه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام اخر
بقي في ذمته وعليه صوم القضاء ولا يكون صوم رمضان فاذا
كان الوقت وقع واجب آخر لمصالح دينه فقيما اذا نوى
النفل فمصالح دينه انما هو اداء رمضان لا النفل وعلى
الثاني اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة
اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا رواية اي بناء على
هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان واما على
فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العذر واما
في المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق
رخصته بخفة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزاد
بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم
انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي

المسافر

المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة
ثابت هناك وقد قال زفر هذا ابتداء المسئلة والتعليق
لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا
فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون
حتى يستحق الله تعالى على الفاعل كما لاجير الخاص فان منافعه
حتى المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كما في كل القضا
من المفقر لعدم النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع
عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان
ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه
على ملكه لان منافعه صارت حق الله تعالى جبرا لا بد
من التعيين لئلا يصير اي المنافع جبرا في صفة العبادة
قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعين هذا قول
بموجب العلة اي تسليم الدليل المعلل مع بقاء الخلاف
على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصل انا نسلم ان التعيين
واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعين فانه
ان كان في الدار زيد وحده فقال اخبرني ان
فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى
النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف
لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين

وقال اي الشافعي لما وجب التبييت وجب من اوله الى
آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض
فسد ذلك وبعد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفسادا فاذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل فالنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا
لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت
الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهري حتى يحكم بثبوته
في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملك الغاصب
باداء الضمان مستند الى وقت الغصب حتى اذا
استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان
ثبت النسب من الغاصب قالت فمن يقول اذا
اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة
شرعا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية
فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون
حاصلا في وقت آخر قبل ذلك الوقت الا ترى انها

لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في
صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجيب
بانا لا نقول ان النية المعترضة ثبتت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية
في الزمان المتقدم تحققت تقديرا فان الاصل هو
مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها
الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا انها وايضا اذا
كان الاكثر مقرونا بالنية والاكثر حكم الكل يكون
الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال ويكون تقديرا
لا استنادا والطاعة قاهرة في اول النهار فيكفي بارة
النية التقديرية فلا تقول بان الجزء الاول من
الصوم اذا خلا عن النية فسد وشاع ذلك الفساد
لا بعوده صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم يقع على حالة موقوفة. فان وجد النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول
والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصود
العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية
التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة
لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي هو

بالذات

اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب التراجيح
ان شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض الذى
وجد فيه النية على البعض الذى لم يوجد فيه بالكثرة
والشافعى يرجح على العكس بوصف العبادة
فان العبادة لا تصح بدون النية فبعد ذلك
البعض فتسرى الفساد الى البعض الذى وجد فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ولكن نرجح البعض الصحيح على الفاسد بالكثرة ونرجحنا
نرجح بالذاتى لا نرجح بالاجراء ونرجحه بالوصف غير الذاتى
وهو وصف العبادة فان قيل فى التقديم ضرورة فانه
محافظة وقت الصحيح متعذرة حقيقة فالتقديم سقط لا لعجز عن
عليه عملنا كالاتصال قلنا فى التاخير ايضا ضرورة كما
فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم فثبتت الضرورة وايضا الضرورة لاذمة فى
غير يوم الشك ايضا اذا نسى النية فى الليل او نام واعمى
عليه ولان صيانة الوقت عن الفساد لما تدارك له اصلا واجبا
حتى ان الاداء مع الفساد افضل من القضاء بدون وعلى
هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا الحكم عن ابى حنيفة رحمه
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا اذا كان

قوله لما صح بالنية المفصلة وتاخيرها فرض ولان جميع
الوقت هو السبب الثانى بشهر بان الصوم المنوى
نهارا انما يصح صرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا
الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه انى
من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدى ان الصوم متعذر كل الصوم فلا يقدر النفل بعضه
اى بعض النهار خلافا للشافعى فان عنده اذا نوى
من النهار يكون صوما من زمان النية وان كان بعد
ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور
به وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام
من واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل
لا فى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر
فتعيينه يؤثر فى حق وهو النفل حتى يقع على المنذور بسبب
ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق
الشارع اى اذا نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور
واما القسم الثالث فالوقت معيار لكسير
كالكفارة والمنذور المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن
الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا يؤدى
من التبييت اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان

الزوال

والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في
الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء
على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صياما وانما
لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان فتكفي النية في الاكثر واما
القسم الرابع وهو الحج فشبهه الظرف لان افعاله لا تستوفي
ادائه وشبهه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد
ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان الذي يبعد العام الاول
يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابو يوسف يجب مضيقا لا يجوز
تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فشبهه المعيار
وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند محمد
وجه وعامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بينهما فمسئلة الحج مسئلة مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به
في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان
الحتوة الى العام القابل شكوكة حتى اذا ادرك القابل زال
الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحتوة الى اليوم الثاني غالبة فلفوت الايام كلها فان

كالفرض في رمضان

قبل ما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل
قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك
في حق الاثم فقط لانا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم
اي لما كان الحج فرض العمر كان ينبغي ان لا يتعين للعام
الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت وبظهر اثر هذا
التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم
مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين في
بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك
الوقفة ولم يتوجه الاسلام من نوى النفل واذا كان
الوقت شبهه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله
غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان من
قطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت
وعليه حجة الاسلام يصح وعند ان يقع عن الفرض اتفاقا
عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام ممن
فيحجر عليه اذا نوى التطوع بحجر عن نية التطوع فتبطل
نيته وبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح بابطال
النية وبلا نية بكمن احرمه الصحابة وهو معنى عليه قلنا
الحجر يفوت الاختيار والعبادة بدونه اما الاطلاق

فعقب دلالة التعليق اذ الظاهر ان لا قصد للفعل وعدم صحة الامام
والاحرام غير مقصود جواب عن قول من احرم اصحابنا بل
هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان
عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ام لا
وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان
منها نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله
تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون
بالشرائع الا ان مطلقا اجماعا اما بالكبادات فهم مخاطبون
بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في حق الوجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المغني
وهو قولان اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
من مشايخنا لانه لو لم يجب لما يؤاخذون على تركها ولان
الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتقدة الكفر فلا يكون في
وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه
شرط الايمان كما يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند

مشايخ ديارنا بتعليق بقوله فكذا عند العراقيين بقوله
عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان
هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث
يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختص بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عندنا فلان بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر
في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لتحصيل الثواب
والكافر ليس باهل له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف
بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء
عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر ابي الامام
شمس الائمة ان علماءنا لم يتصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف
بينهم وبين ان فعن فاستدل البعض بان المرتد اذا
اسلم لا يلزمه قضاء صلوت الردة خلافا لمالك في
قول على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند ان فعن
مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد
ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب
بسقوط بالردة صحة تا مضى كانت بناء عندنا عليه اي على الخطاب

فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء
فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعند الخطاب
باق فلا بطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع
ليست من الايمان عندنا خلافا لهم مخاطبون عندنا
لكونها من الايمان عندهم والكل ضعيف فاحتج على
ضعف الاستدلال الاول بقوله لانا انما سقط القضاء
عندنا بقولنا ان تزهموا بغفرلهم ما قد سلف فسقوط القضاء
عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب اذ يمكن ان يكون
مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم الآية واحتج
على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما
يبطل بقوله تعالى 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 النقض المذكور بقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من
الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما
ابطل استدلاله المذكورة قال والاستدلال الصحيح
على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب
عليه قضاء ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل
والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات

والقبول الموجود من حيث انه بطاعة
ارتباطا حكميا فيعطى حكم الشرعي
يكون ملك الشرعي ح

ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا
حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع
هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم
بان الايجاب المشتمل اثره قد لك المعنى وهو البيع
حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المجلس لا يعتبر الشرع
بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا
ترتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي فيقتضي
الغير لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غير فهو ان كان
وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كالنهي عن
الصلاة في الحمام حتى يطهر ان واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح
لغيره قبح وشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان
القبح لعينه اتفاقا باطل اعلم ان النهي يقتضي القبح انما
اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى
عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا
لا غير فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل

الحسيات

ان يكون قبيحا لعينه لا يعرف عنه الا اذا دل الدليل على ان
المنهي عنه لغيره قبح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم
الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان محاورا فالملحق
بالقسم الاول للعقول تعالى ولا تقربوا من حيث يظهر دلالة الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الذي حتى ان
قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان
النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رح 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 وانما اوردنا للشرعيات نظرا بين الصوم
والبيع اعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات
والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا
الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعا مع نهي الشرع
عنه اذا دنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت
ولان النهي يقتضي القبح وهو بناء في المشروعية اعلم
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي 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 اذا وصل الدليل
على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير
وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه وتسمية فاسدا وهذا الخلاف في هذا
الفصل والدليل ان المذكور ان في المتن يدلان
على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا قبيحا
بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن
الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم
انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاوجب
من هذا بقوله فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي
او الشرعي والاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الشيء
ولا نزاع فيه فنقول الحقيقة انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين
فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرناه وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي وجد

الاول وسيجيء هذا الخلاف صح

هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسات
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
وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في
غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه لقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر
الشاجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي
للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده
شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع
له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي
فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع
مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا
قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع
قد وضع اللفظ لاثناء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا
اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد اثناء البيع الشرعي
قطعا فالقدرة حاصلة على اثناء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان

المعنى

المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم متبعية
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به
يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الاثناء فاذا تكلم يثبت
المعنى الموضوع له وهو الاثناء الشرعي ونظير الطلاق
في حالة الحيض وان النهي يدل على كونه معصية لا على
كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحة لا باحته
والقبح مقتضى النهي فلما ثبت على وجه يبطل المنهي عنه قد
يثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا
قبل الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للشافعي وهذا معنى الاقتضاء
ولا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو
النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون
باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل
ثبت فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح
لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا
لا في العبادات اصلا فلا تصح الصلوة في الارض
المغصوبة اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ
في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي بان اما
في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا

وان كان الدليل دالا على ان النهي لسبب القبح في المجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عندنا، واما عندنا
وعند الشافعي صحيحة على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به
لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به
بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين
لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به دانا والمنهي
عنه عرضا والمشروعات يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام
الغصب والطلاق الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا
وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته،
ومنهيا عنه لذاته واما مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض
او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول
فلما لانه اما ان يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع النقيضان واما ان يجب جزءه فهو الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه، فطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا
يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه
يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى في نفسه
فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء
من اجزائه قبيحا لعينه واما الشرائع فقد ذكرنا ان الامر المطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا ينافي ما هو مامور به بالعرض

لان

لان هذا احسن لغيره فلا ينافي ما هو مامور به فهذا القسم
لكن بل واقع لكن لا ينافي ما هو مامور به امرا مطلقا و
اما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لانه ينافي المامور
فعل القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات
فيكون نقضا للشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات
تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة
اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة
اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه اي مجاورة
والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عندنا لا بدليل ان النهي يقتضي القبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله لا بدليل
ان النهي يقتضي القبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي
يقتضي القبح لعينه او لغيره يبطل عندنا ويصح باصله عندنا وان دل
على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل
عندنا ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة
تتبع الاركان والشرائط لعينه وقبح لغيره فلا يرجح
العارض على الاصل وعندنا الباطل والفاسد سواء
هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء

فيحسن ح

على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لغير
المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان
النهي لغير 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
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجود وصحة شرعا
فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا
دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل
على ان النهي لغير الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء ونرجح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا لجري النهي على اصله
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك
كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام
المنهية هذا هو الاصل الصحيح باصل لا بوصف الذي تسميه
فاسدا ولكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية
فاسد صح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به

ذكر ابن فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
واما في ذكر والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان
النذر ذكر لا فعل فلا يلزم بالشروع لان الشروع
فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلا
يوجب فاذا قبض بالشروع في الصلوة بخلاف
الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف
لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما واذا وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة
في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا
كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون
تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا
يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم
فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة
بالوقت فيكون كالوصف له فساده يوجب فساد
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة
في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد
يجب قضاؤها واما ان شرع في الصوم في الايام المنهية

الصوم

123

لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه فلا يجب القضاء
وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام
يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا وانما قال
عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين البصري
النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا سواء كان الدليل يدل
دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء او ورد النهي امتناعيا بين احدهما
العبادات والآخر المعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي
لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان
دل على ان النهي لغيره كالمضامين والملاقيح فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا
لعينه اقول فيكون قبيحا بعقب لقول سلمنا ان الركن
معدوم فيلزم من بطلانه قبح لعينه لانهما متلازمان 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 الثمن
معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا
ان النهي عن المستحيل لا يثبت فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ للاعدام
الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بمثل منهما الآن الحرمة بالنسخ لعدم

بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
الفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق
عليه ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما
يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصور كالعبادة
للصلوة واما صادق كما كان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم
كحرمة الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراضا عن ضيافة الله تعالى
واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق
على البيع وركن البيع لا يوصل الى البيع لا مقصودا اصليا فجرى مجرى الآلات
الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يجيء ويفارقه في الجملة
وهو ما صادق على الشيء كما يقول البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الى
الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع
في خان البيع واما قبر صادق لقطع الطريق لا يصدق على السفر بل سافر ليلتحق موصل
الى القطع فالقطع يوجد بدون السفر المعصية كما اذا قطع بدون
او سافر ليلتحق بقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع
ولو لم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت
هذا حينئذ الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
فضل حال عن العوض بشرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو حال عن العوض لان الربوي لا يصلح عوضا

724

الا بمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية العدل
فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد عليه فكان
كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد
لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها
وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لكن الشرط امر زايد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما
ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف
التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن
المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين
واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة
في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما
يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقه بين شغل مكان الغير و
بين الصلوة ملازمة اتفاقية اما البيع الفاسد فانها
اوجبت تلك المفاسد وتنبني عليها وامامنع البيع وقت النداء
فقد سبق ذكره وفرق بينه وبين الاشتغال عن السعي
ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي لا يكون باطلا لانه منفي
لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد النكاح وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان

لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله واما
النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله ولانه منفي
قوله ولانه وضع للحل ولا ينفصل عنه والبيع وضع للملك
والحل تابع فيه لانه قد يبقى في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل
كالامة المجوسية والعبد اذ سلم ان النكاح منهي
فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب
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 الخبائث يقتضي القبح لعينه لا بعد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء
الكفار والرخصة بعد المعصية فان المعصية لا توجب الحرمة
ثم ورد على هذا الكلام وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي
عن الخبائث لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا
وهو الظهار يفيد حكما شرعيا وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم
ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة شبيه في فصل
الحرمة في الطلاق ان يحتشا في النهي عن الخبائث اذ الم بدل الدليل

على ان يقبح المجاور وفي الاطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فيختص في
ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب والظهار لا يفيد حكما شرعيا
كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر فلنا ان الزنا لا يوجب ذلك
بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه
الى الاطراف والاسباب كالوطء تقرير ان الزنا بذاته لا يوجب
حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه
واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد
الموجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد
في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة
وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلنا هاموجبة لحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخليفة يعتبر فيه صفة الاصل
والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي ما جعل الوطء موجبا لحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر
صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا
لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف
بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل يثبت طريقا لحكم
شرعي وهو الضمان لكنه لا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد

هذا خطاب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقرير
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 في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا
الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب
عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا
للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لبطلا
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
البد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك البد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن الاستدلال
الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا
وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط الهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون

آثما مواخذا به واجاب عن سؤ المعصية بقوله وسؤ المعصية
قبيح لمجاوره على ما بينا من قبيل فصل اختلفوا في الامر
والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عينه المقصود بالنهي
يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهة والنهي
كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك
الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون واما
وان لم يفوته يكون ضده مكروها واذا نهي عن الشيء فضد
ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يفوت ففعل يكون سنة مؤكدة فالحاصل
انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب
احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب
الآخر لانه لما لم يحصل المضدم بغير الامر حيث يفوت المقصود
فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت
المقصود بقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة
ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة
مؤكدة فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو نهي
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي

حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل
في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو
مقصود والمامور به بالقيام في الصلوة اذا قعد لم
قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان
لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس
لا يفسد عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لابي يوسف لانه يفوت المقصود
حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد
لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن
النجاسة في الاركان فرض دائر فيصير ضده مفوتا
وهذه المسائل تخريجات على ما ذكر من الاصل وبعد
معرفة احكام الاصل معرفة هذه الانواع يكون سهلة
ان المسهل لكل عسير الركن من في السنة وهي
تطلق على قول عليه السلام وفعله والحديث مختص
بقوله عليه السلام والاقسام التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر
والنهي تابعة لهما فلا تشتغل بها وانما اكتفينا في بيان
الاتصال بالرسول عليه السلام فيحتج في امور
كبقية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي بقية

السماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل** في الاصل
الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا
يغير بل رواته احاد والاول متواتر وسيأتي مشهور
والثالث الخبر الواحد ولم يعبر فيه العدد اذا لم يصل
حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق
على شيء يختص بتباين هممهم واطبايعهم واماكنهم مما
يستحيل عقلا واشتهارا يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن له
النفس وتطمئن بعيشا لكن لو تامل حتى التامل علم انه
ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للطعام يقع
له العلم عن تحققه عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء
على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك
اي علم طمانينة القلب لا وان كان في اصل خبر واحد
لكن الصحابة الكرام رضي الله عنهم تلقوه بالقبول
عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب الواجب غلبة
الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله
تعالى وهي مخافة لوجوب العمل وعندنا البعض لا يوجب شيئا

كذلك في كل عهد ولا القرن الاول صح

لانه لا يوجب العمل ولا العلم الا العلم بقول الشارع
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل الا عن علم فما ايجابه العمل
فقول الشارع فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين والطائفة يقع على واحد فصاعدا
والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية
والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار
في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة
ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح
الصدق ولنا هذه الدلايل لكن لا نسلم انه لا يحصل
الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين
واما الاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها
ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا لانها توجب
فقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا
نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الآخرة بل يكون
كل الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين
والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وابن عباس

فصل

وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد بن معاذ
وابي موسى الاشعري وعائشة واخوهم رضي الله عنهم
وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن
مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه بقال بالرأي
وانما الشريعة في نقل وفي القياس العلة لمجتمله وهي الاصل
وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع
مانع وخصوصية اثر او بالرواية فقط كابي بريرة وانس رضي
الله عنهما فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف
قياسا ووافق 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 ان يذهب شيء بمعانيه فيدخل
شبهة زائدة بخلو عنها القياس وذلك مثل حديث
المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وبها صاعا من تمر والمحفلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها يظنها المشتري سمينا فيغتر
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان
تقدير ضمان التعدي بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب

وهو قول يعلى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة
والاجماع اما المجهول فان روى عنه السلف وتلقوه
بالصحة كالحديث وصار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا
عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند موضع
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض وردّ البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
ولم تسم لها مهرا ولم تدخل بها فقضى عليه السلام لها
بمهر نسائها فقبله ابن مسعود ورد علي رضي الله عنه وقال
ابضع يقول اعرابي بوال على عقبه قال شمس الائمة الكرد
دري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا
بال يقع البول على عقبه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب
حيث لم يستنزهوا البول وهذا المعنى طعن على وقد روى
عنه النقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما
خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر
لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرد عمر

وعبره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لما بدع كتاب ربنا
وللسنة بيننا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال يحيى بن ابان
فبداي فيقول عمر رض اراد بالكتاب والسنة
القياس لان ثبوتهما حجة قال الله تعالى فاعتبروا
وحديث معاذ رض الله عنه في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد
بالسنة كما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به
في زمن ابي حنيفة رح 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 فاقربنا الاول الصحابة رض الله عنهم والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين واما بعد القرن
الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عندنا القضاء
بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهود

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فعتبر هنا كماله

وهو مقدر بالبلوغ على ما مر فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو الحق ثم فهم معناه
ثم حفظه لفظا ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
وكماله ان يضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية
وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجلا
مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وحكم على المتكلم
بحجوه لعبده وهو بزدري نفسه فلا يستعيد وفهم
المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله
وشرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر
في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظ عادة بخلاف الحديث
على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافة
ولاة محفوظا بقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب
ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا
للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما الغي عليه واما العدالة
فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه
وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون
الا في النبي عليه السلام فاعتبر فيها ما لا يؤدي الى الحرج
وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة
فقبل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على

نكونه حجة ح

الرواية ح

الصغيرة

فكذا اما من ابتلي بشئ منها من غير اصرار فقام للعدالة
شهادة للمستور وان كانت مردودة لكن خبر
المجهول يقبل عندنا الشهادة النبي عليه السلام على
ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرط فيه
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر بسبي
في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور دنياه
وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يشترك
بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله كما هو
الايمان فباعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي
الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال انهو كذا فاذا
قال نعم يكمل ايمانه اي ولاجل ان الاجمال كاف بناء
على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله عن صفات الله تعالى
وان نسأله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا الجر عميق
يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات
الله تعالى بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى التي يجب ان
يعرفها المؤمنون وان اذا هو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا

هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت
هذه الشرائط بقبل حديثه سواء كان الحر او عبدا او امرأة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق
الناس فانها تحتاج الى تميز زائد ينعدم بالفسق ولانه ... والى هنا
كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه
الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر
لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزمه
بالنزامه اي لما يلزم الحكم على المنقول اليه بالنزامه الناقل
ولانه يلزمه او لانه يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل
او لانه يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لقبول الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزوم
اولا على الشاهد وبالنزام الشاهد عليه شيئا كما
في الشهادة بهلال الرمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير شيئا فلا يكون ولاية على الغير
اي بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو
الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة
بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد

131

هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف
اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حد نبته مقبول
وشهادته غير مقبول فان عدم قبول شهادته من تمام
حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فعند التوبة
لا يقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى
والمراة كعائشة وهو صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريدة و
سلمان **فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث
عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكما
لا رسل الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي
قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد والاسناد
ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ص م
فالمرسل منقطع عن رسول الله ص م من حيث الظاهر
لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال اما من حيث
الباطن للدلايل المذكورة في الملتقى الدالة على قبول المرسل
مرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان
يثبت اتصاله بطريق آخر كمرسل سعيد بن المسيب قال
لاني وجدتها مسندة للجهل بصفات الراوي الذي

بها تصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند سبع وهو
ويقبل عندنا وعند مالك وهو موقوف المسند لان الصحابي
ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله
عليه السلام ولكنا حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا
في ارسال من لو اسند لا يقطع به الكذب فلان
لا يقطع الكذب على الرسول عليه السلام اولى اذا علمت
انه اذا وضح للامام طوي الاسناد وعدم واذا لم يتضح
نسبه الى الغير لتجويز ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي
حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا باس بالجهالة
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالتغفيل عن حال من
سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل
ولا يعدم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء
لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض
لكن الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده ارسال محمد
بن الحسن واما الانقطاع الباطن فنوعان
فاما بمعارضه او بنقصان في الناقل اما الاول فاما
بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه قوله
تعالى بالنصب اي بمعارضة حديث فاطمة قول فنصب قوله لكونه

مفعول المعارضة السكنوا من اما في السكنى فظاهر و
اما في النفقة فلان قوله من وجدكم تجعل عندنا على قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فنفقوا عليهن من وجدكم والحديث
القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى فانتصف
ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي ياتي واستشهدوا
شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين
وحيث نقل الي ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم
قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد
في مجالس الحكم ولو كان اليمين فان كافيا 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 والحديث المشهور قوله تعالى فاعتبروا
وانما يرد المتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره
اولى من خاص خبر الواحد ونصه والا فيترك ذلك بهذا
والا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كالحديث
الشاهد واليمين واليمين قوله عليه السلام البينة على
المدعي الحديث والحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان
الرطب اسم التمر يعارض قول النبي بالتمر مثلا بمثل وقوله

حرف شتبرع

جيدها ورديها سواء فان لم يكن يعارض فوله اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف ان الرطب لا يجيز
من ان يكون تمرا ولم يكن فان كان تمرا فان لم يجز
بيعه بالتمر يكون معارضا نقول عرم التمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الكبر
والتمر يختلفان في الصفة لانا نقول لا عبرة لاختلاف
الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء فلم يفرق بين الجيد
والرديء وصار دت قوله جيدها ورديها سواء واما بلوغ هذا
في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان
فحفاوه في مثل هذه الحادثة مما يحيل العقل فان قبل
جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت
امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن
النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب
عليهم فيكون من معارضة للمقتضية العقلية وهي انه لو وجد
لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما اعراض الصحابة
رضي الله عنهم نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الشاهد وهو الذي يكون الانقطاع
لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني

طب

اما حديث الجهر بالتسمية في الصلوة

معارضة لدلائل وجوب التبليغ
او لدلائل تدل على عدم التهم
او يكون صح صح

ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على
اربعة اوجه اما بكونه معارضا للكتاب او السنة
المشهورة او بكونه شاذا في البلوي العام او باعراض
الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه
الاربعة شرع في القسم سبعا من الانقطاع الباطل
وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود
الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله
فانه ليس حديث الرسول عليه السلام وانما هو مفتري
وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عليه السلام لان الدلالة الشرعية لا يناقض بعضها
بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني
فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها
في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فلخبر
المستور الآتي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق
بالخبر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض

والصبي

فصل

كورة

والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة الذي من غالب حاله
التيقظ والاهل اي المجازف الذي لا يبالي من ان يهم
والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذ
في الراوي **فصل** في مجمل الخبر اي الحادثة التي
ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة وما كان من العبادات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا اي تثبت باخبار الواحد بالشرائط
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر
او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا
بقوله لكن ان اخبر الفاسق بها او المستور بخبرا
لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
او كما يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث
فان كثيرا من الاحوال لا يكون العدول حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر المستور
والفاسق ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام النحرير به
بخلاف امر الحادث فان الذين يتلقونها هم العلماء الله تعالى
الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين

في الاحاديث فلا اعتبار لاحاد نهم اصلا واما اخبار
الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل خبرها اصلا اي لا يقبل
في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا
اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار
الفاسق فانه واجب فيه والتنا اي العقوبات كذلك
عند ابي يوسف اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة
لانه لا بد من العلم بما يصلح العمل في الحدود كالبينات
ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة
النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة
وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال
الناشئ عن دليل لمجرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما
اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا
لا تمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما ثبتت
بالبينة بالنص اينما كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد
يندرئ بها لكن انما ثبتت العقوبات بالبينة بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بالحديث بدونه
الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فثبت بحديث

135

مرد الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون
في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا
بلفظة الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في
كل موضع لا يمكن فيه اقامة الشهادة مع سائر شرايطها
الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام
فيحتاج الى زيادة والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم
اي له حكم هذا القسم لما فيه من حقوق النذور والتبييت
وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما شبهه ذلك كالودايع والامانات
تثبت باخبار الواحد وشرط التمييز دون العدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه الزام فيه
وللضرورة لازمة اما ان اشتراط العدالة في هذه الامور
لغاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينصبون دائما
للمعاملات الخبيثة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فانه قد سبق في هذا الفصل في طهارة الماء ونجاسته ان هذا اغلب لا يتم
تلقيه من جهة العدول فهو ايضا من الضرورة حال في قبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة

فصل

وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرورة
في الاولين اشد فوجب رعاية لتلك المعنيين اي شبهة
الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو الغرض في الباب
وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه
فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم فالاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول وقال ابو حنيفة رح كان ذلك
احوط منه صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمونا عن السهو
اما في غيره فلما علم ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة
وايضا اذا قرأ الشيخ فالمحافظ من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظ الا امنه واما الكتاب والرسالة
فقايم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان
يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا فاما الرخصة وهو الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فاستحب
ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز
عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي
الى الشهيد لهما ان امر السنة امر عظيم فلا بد من اهل فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم فيه من الغاد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير

ثم قبلناه ح

فصل ح

لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل ممكن فاما
في المعاملات والضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول بمثله
مطلقا بل انضمام التحري وقبل انما مطلقا وما فيه الزام من وجه
دون الوجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله
في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه وحجر المأذون في الشركة كما ذكرنا
في عزل الوكيل ونكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه
لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام
ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام
وان كان المخبر وكيلا او رسولا فعمل خبر الواحد
فيه العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
بعد وجود سائر الشرايط اعلم ان الفرق بين الرسول
والوكيل وبين الفضولي لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما
فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قبل
فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول
كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا
واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع

وذلك

في طلب العلم وهذا امر يترك به لا امر يقع به الاحتجاج واما
الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء
واما الكتابة فقد كانت رخصة فاغتنمت عزيمة في هذا
الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى
الخط تذكر الحافظة شهادة هو الذي اغتنمت عزيمة وامام
وهو ما لا يفيد التذكر والاول فحة سواء خط هو او رجل
معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا
وعند ابو يوسف ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث
ودیوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده
لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف على التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك
لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد ثالث سد يقبل عند محمد يقبل
البياض في الصكوك اذا علم بذلك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف في كتابه معروف يجوز
ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول
فلا ينفع اليه خط جماعة لاحتمال التزوير في مثله والبينة
التامة يقبل وغير مختوم لا ان المراد بالبينة التامة يذكر الاب
والجد واما التبديل فانه لا يجوز عند بعض ائمة الحديث النقل
بالمعنى لغير العالم جائز لقوله عليه السلام نضر الله امرءا اي ينعم الله سمع منا مقالة

الحادثة ح

فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان الغريبة هو الاول
والبدل يلفظ عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى
وسلم 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 يجوز للعامي الغير كعام يحتمل الخصوص
او حقيقة يحتمل 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 التأويل فتأويله
لا يصير محكما على غيره والثاني اي المجمل والمتشابه
لا يمكن تعلمهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من الجوامع
الكلم لا امن من الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول

فصل في الطعن وهو اما من الراوي

او من غيره فالاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فتقيم
مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ابنة اخيها من
عبد الرحمن وهو غائب وحديث ابن عمر رضي الله عنهما في
رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم ار يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه

فصل

فوعاها

منها او لا يعلم التاريخ لا يحرج واما ان يعرض محتملا فانه
رد منه لكتاب بطريق التاويل لا يحرج لحديث ابن عباس
رضي الله من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تعتقل المرتدة
واما بان انكرها صريحا لحديث عائشة رضي الله عنها ايما
امراة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الدهري لا يكون ح حجة
عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام
صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين فقام
ذو اليدين فقال لرسول عليه السلام اقصرت الصلوة
ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال
وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وقال ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما فقال عمر احق ما يقول ذو اليدين فقالا
نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايته عنه عليه السلام مع انكاره
ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم
ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان الحمل
على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون
ح حجة عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر فقال كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول

الله

الله صلى الله عليه وسلم فقال انما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكر عمر فلم يقبل قول عمار بقال 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
وعمر لم يذكر ذلك فدل على اذا نقل عن رجل حديث و
هو لا يذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن
شقيق مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال
ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت
فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه
وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول
عمار وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض
انه قضى بهذا ولم يذكر الشك وانه ان كان من الصحابي
مما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كحد الكبائر بجلد ثمانين وتغريب
عام ولا يقبل عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون خفاء مثل
هذا الحكم عنهما ومما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو
موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من
الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء وان كان من ائمة
الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا قال

فسر بما هو حق شرعا متفق عليه في الطاعن من
اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون وحيا
والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي
فان اردت فعليك بالمطالعة ثم **فصل** في افعاله
صلى الله عليه وسلم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب
وفرض وغير المقتدى به اما مخصوص او زلة وهو فعل
من الصغائر بفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
لئلا يقتدى به ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اى عند وطريقة وعند الكرخي ينبت المتيقن وهو
الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون
مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه
لانه بعث ليقتدى بافواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك يستلزم
النبوة والخصوص نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والقرآن من
هذا القبيل وهو ما وضح له باشارة الملك من غير
بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث

ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه صح صح

فصل

فصل

في روى

في روى ان تعالى لن تموت الحدث حتى تستكمل
رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الزوع الغلبة
وهذا بسمى خاطر الملك واثنانيت ما تبدي لغلبة
ملائكته بالهام الله تعالى بان اراد نور من عنده كما
قال الله تعالى ليحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك
حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة
على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وهو
خلاف فعند البعض خط الوحي الظاهر لغيره واما الراي
وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره تتأخر عن الاول لقوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل والاختيار
عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار لعموم فاعتبروا والحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الغنم
والابل بغوث اى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع حماة فافسدته فقضى صلوات الله
داود عليه السلام بحكم داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة
سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها

هو الا وحي يوحى يوحى خط الوحي الظاهر على ان هو الا وحي يوحى يوحى دليل على كون الباطن خط الوحي على ان كلا من الظاهر فانه بيان لما هو وحي لا غير وحي

واصوافها وبادوا الحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه
حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادان فقال عليه السلام
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك ما وجه حكومة داود
عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فحكمت 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 يزول الضرر والنقصان ويعود
عرم ارايت لو كان لغريمك دين فقضيت الحديث روي
ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني
ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله
احق ان يقبل وقول عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء الحديث
روي ان عمر سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصايم فقال
عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق
العباس ليكون موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع
ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فيحال ان

داود ع

تخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له الرمز
العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند
عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوتي يوم بدر
سبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها
اصحابك فقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم
واضرب اعناقهم فان سولا، ايمة الكفر وان الله تعالى
اغناك عن الفداء، مكن عليا من عقيل وحمزة
من العباس ومكني من فلان نسيب له فلنضرب
اعناقهم فاخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر
وكان ذلك هو الرأي عنده، فمن علم حتى نزل قوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب
احدا بالخطاء، وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في
ان يستبقا، فكان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم
يقوي به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم
اعز الاسلام واهانة الكفر وارهبهم واقلل شوكتهم وبما

ربما صح

نزل هذه الاية قال عليه السلام لو نزل بناء عذاب ما نجى
الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر تذكر في باب الاجتهاد ان شاء
الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله صلعم
برای اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله صلعم اراد يوم الخراب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة ليتركوا
وقاسم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان
هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي
فلا تعطيهم الا السيف وقد كنا وهم في الجاهلية لم يكن
لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة الا بشري
او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيهم اثمار المدينة
لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رايت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا
للصلح اذهبوا فلا نعطيهم 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 يرجوا
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي
كما ذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل
بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار
وهي ما يرجو نزوله وحيا لانقطاع الهوى وهذا
جواب عن التمسك على المذهب الاول ان هو
الا وحي يوحى

فصل في شرائع من قبلنا

من ثم مناهض بقوم الدليل على نسخ عند البعض وعند البعض
افتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا يقول تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان
الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان
في المكان وما ذكروا او هو قوله تعالى فبهداهم اقتده و
قوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان في المكان
اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي يتبعون كل واحد
منهم بشريعته دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان
المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على
انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
الآية فالارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل

على انه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقولهم
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا
غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس
بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يفض الله علينا من غير انكار **فصل** في تقليد
الصحابي يجب اجماعا فيما سبيل فكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف
في غيرهما وهو ما لم يعلم انتشارهم ولا اختلافهم فعند
الشافعي لا يجب لانه ظني فلا يجعل على القطعي
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ
ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
بالذين من بعدكم ابي بكر وعمر ولان اكثر فتاواهم
مسموع من حضرة الرسالة عليه السلام وان اجتهدوا
فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص و
لتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وكونهم في الخير القرون وعند الكرخي رحمه يجب فيما

لا يدرك

لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والتابعي مثلهم لما مر والمجتهد المخطئ والمصيب في الاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع
بان تقلدهم وناخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض
المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد والتحري
كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم
اصحابي كالنجوم ايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين
يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانهم تلقوها بالقبول دخل في
جملتهم كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن له
رضي الله عنهم وكان مذهب علي قبول شهادة الولد
لوالده وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في
تنزيح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه ما يه من الابل
اذا هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهو ان يجب ذبح
شاة **باب البيان** فيما يلحق بالكتاب في البيان
وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره والكتاب
بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمقتضى الكلام
او للازم له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون

باب البيان

قوله بيان الضرورة هو ما لا يوجد فيه وضع له بالضرورة اذا الموضوع له
غير ما وضع له ويسمى البيع بالكتاب خلل كسكوت
المنطق وعند الزنجاني جعل بدل عبده بيع
المولى عن عتقه بجعل اذ نائله في النتائج
ويسمى ما فيه دفع الضرر عن نفسه فان الناس
ضرورة دفع الضرر عن نفسه على اذ نه فلو لم
يجعل اذ نا لحاز اضرار الناس وهو ممنوع

١٦٢

بلا تغيير او هو الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما
لكن الثاني الذي بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير فبيانا
التقرير والتغيير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون النسخ
لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على
ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه
تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب
فبيان التقرير والتغيير يجوز موصلا ومتراخيا اتفاقا
لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح
متراخيا الا عند عبد الله بن عباس لقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من
حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات الذي هو خير والاخرى فليات بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك بنا انه صلى الله عليه وسلم
اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا
ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
وطريقنا انه لما جاء كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم

التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر
فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط اي في
فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره
واختلف في التخصيص بالكلام المستقل عند الشافعي
يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا الى المتراخي
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا رفعة البقرة
ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يوم الضحى
وغير هاهنا خص متراخيا واعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح احمل فيها من كل زوج اثنين واهلك وقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما
نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا
الملائكة فقال عليه السلام بل عبد والشياطين التي
امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى
والملائكة خصصا متراخيا اي خص الآية بتخصيصا متراخيا

وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله بقوله ليس من اهلك او قوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز
ذبح بقرة اي بقرة شاءوا ثم نسخ هذا وان الاهل لم يكن
متناولا للابن لان الابن لا يتبع الرسول لا يكون اهلا
له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق
فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذين
سبق عليه القول وان اريد بالاهل الاهل ايمانا
فالاستثناء منقطع بحقيقة ان الاهل لم يسبق عليه
القول لا يخلو اما ان يراد بالاهل ايمانا او الاهل قرابة
فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر والاستثناء
وهو الان سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله
انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول
الاهل الابن الكافر وان اريد الاستثناء اي الاهل
قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقول الا
من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بما
بالتخصيص المنزاخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل

الكتاب

الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول
ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون
لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورده تغليبا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين
سبقت لهم لرفع هذا الاحتمال وامحا بنا قالوا
كل ما هو تغيير يصح ان يسمى تخصيصا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح
الا موصولا اتفاقا كالاستثناء واما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تغيير
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح
منزاخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون
التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام المخصص عنده قطعي عند الكل اما
يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء
وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا
منعه من المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم
ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع

الله

تغيير بيان

فصل

١٤٤

ثم حرفوا الكلام عما يجب تعريفه به لكن لم افعل كذلك لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع سمي استثناء
بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذيله
الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر
الكلام في حكمه اني في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول
وقولي بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق
بالاداة واخواتها يتعلق بالمنع وقولنا اخرا عن سائر التخصيصات
وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بعض ما تناوله اداة حقيقة
الاخراج ممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون
تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم ويستغرق
الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في الحكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى
داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من
حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول
بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة
على انهم صرحوا بانه اخراج بعض ما تناوله لدخل فيه ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل

في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى فالوا هو بيان
تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك
انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد وهو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا
في كيفية عمل من قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يجوز
اما ان يكون ان اطلق العشرة على السبع فحينئذ قوله
الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة
منها يكون كالتخصيص بالمستقل في ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض
الاخر مخالف للحكم في البعض الاول والفرق بينهما
على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل والتخصيص عندنا هذا الفرق
ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب
وهو ان العشرة اريد بها السبعة الى آخره وهو ما قال
مشايخنا ان الاستثناء عندنا انما يمنع الحكم
بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان
مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا

ان كلا منهما بيان

في الجواب عنه ان الالف اسم لعدد معين لا يقع على
غيره ولا يحتمله ولا يجوز ان يسمى تسعمائة الا بالمجاز
دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الكلام
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة السبعة او اطلق
العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا
تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهبا لاحد
قبله ثم حكى عن الباقي انه اطلق عشرة الا ثلثة على
السبعة فكانه قال على سبعة فصل ثمانية مذاهب
فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد النيا اي المستثنى في قوله
له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة
والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة
وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي
بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع
السبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الذي قبله فلانه
اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة
فالمتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة
فقط لا على العشرة الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات

الآن

الا ان على المذهب الاخير يكون منها اذا كان المستثنى
منه عددا كالتخصيص بالعلم فيما غير العددي كالتخصيص
بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لا جمع بين المذهبين الاخيرين
والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلما بالباقي اراد
ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير
المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له علي عشرة
الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر
كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي
كجاءني القوم الا زيدا فهو يكون كقولك جاءني القوم
غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان
قولك غير زيد صفة فلا فرق على المذهب اذا كان المستثنى
منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الذي
من هذا المذهب هو ان المراد بالعشرة عشرة
افراد والاخراج قبل الحكم والاستثناء على هذا المذهب
اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم
الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما
لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي

يشير الى ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جائني
غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا
ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى منه والمستثنى جملتين
احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان
بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون
كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم
عما عداهما عندنا كما عند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الاول يكون اكد من هذا ودلالته على الحكم
في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا فحجتها اى حجة المذهب الاول لكن
ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض شائع بخلاف ما
اعدام الكل الموجود فلا واجمالهم اى اجماع اهل العربية وهو
عطف على قوله ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض
شائع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا اما ما قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف من النصف في استثنائه الجارية الا
النصف والنسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على
نفي المذهب الاول واثبات الثاني وهو المذهب الثاني وانما وجه
زيفا اورده على طريق الامكان وتثبت فاسد وتوجيهه
لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت

الجارية

الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فاذا كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف
ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد
بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف
ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فتسل هذا الحكاية
ما اورده ابن الحاجب والجواب سهل خطر ببالي هو قوله
فلنا بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
ثم هو استثناء من المتناول لكن المراد اى الاستثناء
هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
لان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لكن
المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى
عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هو اجوبة
عن قوله ان وجود الكل مع عدم في البعض شائع بلفظ خاص
بالعدد للمعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم
هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه يحكم عليه
بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقولهم لا حلوة

147

الا بطهور هو كقولنا لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور بعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قولنا واحتجاجهم وقولهم لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه كلا صلوة الا بطهور تكلم بان في بعد النفي وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور ثابتة فصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما مر لنا عليه في فصل العام فصار كقولنا كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا حمد الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد

وقوله صح

فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور صح صح

واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور

فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور صح

فان قيل قولنا لا صلوة الا بطهور يشكل علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال الاجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقولنا لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فاذا ان احدهما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جايزة واثنانيه انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون بواحد منهما لا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقولنا بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقولنا لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا بد دخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له في حالة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم بهذا المعنى لا ان الاستثناء من النفي اثبات واما في قولنا لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوم عليه لعدم الجواز

وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطل كالصلوة الغير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك فليتأمل

لانه محكوم عليه بالجواز عند ما قلنا بلزوم شئ من الغاء دين عليه
بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا على
مذهب العنبر ان الوقف بطريق الاستثناء يراد على علة المستثنى
فتكون الصلوة منافية للحالة التي الصلوة موجودة فيها لعدم جوازها فكما خلف عنه الجواز فكذا
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونه منافية للصلوة موجودة فيها لانه اثباتية
فيلزم بوجود العلة وجود المعلول وما كان ملزوما لشئ يمتنع ان يكون موجودا الا حطاء اهو
كذلك وما كان لان يمتنع عقلا الا انه كان لان يمتنع خطا لانه يوجب الاذن
به اي اذن الشرع به والجواز اذن الشرع بالفعل خطا لان جهة الحرمة ثابتة
فيه بناء على ركنه الذي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا
لما وجبت الكفارة وهذا دليل بعودت بما يراده وهذا اقوى دليل
على هذا المذهب فالشافعية جعلوا الاستثناء في قوله الا حطاء على المنقطع
فرارهم هذا الكون الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جوابه عنه
قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا انا نقول المعظم
الكفار كانوا مقرين بالتصديق في نفوسهم وجود الاله ثابت فسبق لفظ الغير
ثم يلزم من وجوده تعالى اشارة على الثبات اي على المذهب الاخير وهو
ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي داخلا قلنا ان وجوده
تعالى ثبت على المذهب بطريق الاشارة لانا لما ذكرنا الاله ثم اخراج
الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف
حكم الصدر والالما اخرج عنه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير

وهو العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا وجوده
يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في
عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان يعتبر
على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا
دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ولا مفهوما بل ضرورة
وقائل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول
به ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء و
المستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب
اعرب في وسط ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع
مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا
فيكون هناك في وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي
استثنى منه للباقي وضعا كليا الا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع
على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع
التصريفية والنحوية فعلى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم
يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في خبر
للمنع لخوتات قرنانا وبرق نحره وعبد الرحمن فانه
مركب من ثلاث العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع

الوضع

الكلية لانه ان لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلاث
كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الانجار
والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة
واحدة يجمعني بكلمات كثيرة فان معنى لفظ انسان وحيوان
ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس
وحيوان ذي حمل صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا
منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلاثة و
الاعراب في وسط وهذا المذهب هو المذهب
المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
ما لو في الاستثناء البعز العددي الى استثناء لحكم العرف
اي الى المذهب استثناء وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم
على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف
وهم لا يقولون به بل سموا الاستثناء بالغاية اعلم
انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بطريق الاشارة فهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو
ان العشرة الاثنة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء البعز

ويفيد معنى كلية واحدة ص

الغاية ص

العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار
كقولك الا آلهة غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندنا
سواء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على
وجود الله تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث وانهم سموا الاستثناء ويقولون
ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء البعز العددي
هو الثالث حكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء
البيان ان الاستثناء وضع لنفي الشريك والتخصيص
يعرى منه ولما قال علماء اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن
النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد و
تكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي
العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا ان كان له الا
مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب
الثالث هو كقولنا ان كان لي فوق المائة فلا شيء
وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا مثة لا يلزمه
شيء فكانه قال ليس له علي تسعة مستثنى بشرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا اما ما ثبت بها ضمنا لانه

تعرف في الخصومة فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
غير جاز الاقرار لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم
مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا
يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع لكن له
ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد من الخصومة الجواب
مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء
موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مساملة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الا
فاسقا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو
ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار ولا بناء على ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان
الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها
اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل
الذي ذكر في الاستثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل
من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من خصوصيات الخصومة
هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها بهذا
ما حصر بيانا مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع وانه
مجاز حان قيل قسمت الاستثناء على المتصل

قوله بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص

لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه

والمنقطع

والمنقطع فكيف يصح قولك وانت مجاز قلت ليس هذا
قسما بالحقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين
احدهما بطريق الحقيقة وهو بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا
قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع
ووجه ان الفصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان يقذف
فهو فاسق وهنا لم يخرج عن هذا الحكم الا انه لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورد اصحابنا من
امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام
في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون و
التائبون ليس من الفاسقين وفي هذا نظر لان
الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك
اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك
ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهي
اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم
غير داخل في المنطلقون وقد ذكر في النقوم وجه حسن
لكونه منقطعا فاورد ذلك في المتن وتحقيق ان
الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور

والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما
ذكر في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور ومقولنا غير
مخرج يتناول الامرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام اصلا ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم اذ معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد
التوبة وهذا حكم آخر ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما
قد سلف اي الجمع بين الاختين الا قد سلف داخل في صدر
الكلام لكنه غير خارج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا
لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور مسئلة الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظة او بما يأتي نحو
عبيدي احرار الا عبيدي او الا ما شئت لكن اذا استثنى
بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود كما وقع بعض عبيدي
احرار الا هؤلاء ولا عبد له سواهم صح اذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة كانه القذف ينصرف الى الكل عندنا خلافا
وعند نا الى الاقرب لقربه والصاقه والعطف عما سواه ولان
توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في

عين ؟

غير مخرج بان اضيف الكلام غير مخرج
من حكم صحيح

عطف

عطف الجمل في الحكم في الاستثناء اولى وصرف الى
الكل في الجمل المختلفة كانه القذف في غاية البعد لان قوله
تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب
ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي اخرج
ان فعل به الاستثناء الى الكل فعلى اية القذف فقطع ان فعل
قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد
الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا
على ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط
بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة
عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله تعالى فاجلدوا
وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن
جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب موضوعين
الى الابد وجعلنا اولئك مستانفا لانه ما بطريق الاخبار
والاستثناء مصروف الى اولئك ومن اقسام بيان
التغيير الشرط كما مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قول بعت منك هذا العبد
بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء
تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي

نصفه بيع على النصف بخمسة فكانه يدخل في البيع بعابدة
تقسيم الثمن ثم يخرج والاعمر هذا الشرط لانه بيع شئ من
شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ
والبحث هنا في بيان تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ
والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان آتيا بعالما بان
الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا
محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء
فيه اصلا عندنا بحيث منعنا عن مدة والثاني لكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا كالقتل فانه بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول
ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جايز في احكام الشرع عندنا
خلافا لليهود وعند بعضهم باطل عقلا وقد انكر بعض المسلمين
ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرايع
الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرايع
ايضا باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ
لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في
القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد
عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول

وعند بعضهم نقلا صح

موقتا لا يسعهما ان نسخا ونحن نقول بان الله تعالى سماه
نسخا بقوله ما ننسخ من آية او ننسها في التوراة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا
نقلا متواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا ناسخ لشريعته
قلنا هذا النقل غير صحيح لوجود التحريف واما العقل
فلانه يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة ادم وحل الجمع
بين الاختين في شريعتنا دليل على ان الحكم
للموجب لا للبقاء واما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل المثبت بيان لمدة حكم الاول لان الحكم
لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع
ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله واما
بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا
الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص
يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ
وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان محرر الا
اجاب عن قولهم ان النسخ يوجب كون الشئ مامورا به

سلام

ومنها عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء واما البقاء
بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه
في حالة واحدة وفي هذا الباب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند الشافعي لزم
ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة
الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل
وانما قيدناه بزمن النبي لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال
النسخ وهي الشرايع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة
وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان
مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير
معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فتبوته ما نص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا ولو نزل لبان النبي
عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص دل على شرعية موجب قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون
الشئ مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول
حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ
لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما

الاستصحاب عبارة عن ابقاء الشئ على ما كان عليه لانعدام المغير

كان

كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى او
فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء
بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة
وايضا عكس حسن الشئ وقبحه في زمانين واما محلا فاعلم
ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تعالى واتصافه بما وما يجري مجراها كالامور
الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة
او المستقبلة نحو قيام الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام
الشرعية ثم اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل
الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي
عليه السلام فانه مؤبدة دلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على قوله تابيد فحقه ان يقول اما ان لحقه تابيد او
قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن
التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط و
اما شرطه فالتمكن من الاعتقاد والكف لا حاجة الى التمكن
من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لانه المقصود
منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء قلنا انه عليه السلام امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم

محل النسخ تلوح

وفي النسخ عن نفسه

هذا صحيح صحيح
او المحتمل

التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد
فقط والاعتقاد والعمل جميعا وهنا الاعتقاد الاقوى
فانه يصلح ان يكون قربة مقصودا كما في المتناه وهو
اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها
وذبح ابراهيم عم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل
الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان
الاستحلاف لا يكون نسخا لان الاستحلاف لا يكون
الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء
على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل
فيكون نسخا هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبح
ابراهيم ليس بنسخ كما قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة
الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا
القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة
النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متوقع ببيان
الشرايع وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة
اقسام نسخ الكتاب وبالسنة او الكتاب
بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله في احد الاخرين
كقولنا ثانيا بخبر منها او منهما فانه دليل على امتناع نسخ الكتاب

بالسنة

بالسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقول عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق
كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
المطاعن خالف ما نزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب
يقول كذبه ربه فلا يصدق فالتعارض بينهما اولي واصح بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين اول الآية على ما كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين و
والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن اول الآية قوله تعالى
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما ذكر
من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد
الاحتجاج الاول بقوله رحمه لان الوصية للوارث نسخت

باب المواريث اذ في الاول فوضها اليهم ثم تولى تبيين
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله كما لان الوصية للوارث
نسخت بآية المواريث الى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان
الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على
فساد الاحتجاج بقوله وكان عمر رضي الله عنه
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله
فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل
نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ
الكتاب بالسنة فقاله بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة
على هذا المطلوب فقال عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان
بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب
اعلم انه لما كان بمكة يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب
او بالسنة ثم لما قدم المدينة يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا
بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متفق به اما نسخ الكتاب
بالسنة في هذه القضية فمسكوت عنه وحديث عائشة رضي دليل على نسخ

والحجة انه صح

الكتاب

الكتاب بالسنة وهو قولها وقالت عائشة ما قبض رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
ولا ان تبدل بهن فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير
متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي
غير متلو وقوله تعالى ثابت بخبر منها اي فما يرجع الى مصالح
العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه
لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد بالخبر
الخبر به من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب كما ان
الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكم الكتاب
والسنة في اثبات الحكم مثلان فان الكتاب راجح
في النظم بان نظمه معجز وبثبت بنظمه احكام كالقراءة في
الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه وهذا
جواب قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
قوله تعالى فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل
تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل
سياق الحديث وقوله تعالى فما لكم اذا حدثت عني بعدي
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة وارد فان من هو مصدق ينبغي ان الكل من عند الله

لعله لما كان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه صح صح

ومن سوء مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة رسول الله ﷺ وتعظيم
سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة مارويت
عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي صلى الله عليه وسلم حتى
اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله ﷺ كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مستدل بجواز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه
الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
وعند البعض لا يصح الا بالمثل والاخف لقوله تعالى كانت
بخير منها او مثلها فلنا الاشق قد يكون خيرا لان قد يفضل
الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور
لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل شرط
التواتر فيجوز بما هو وسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد
وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة
معا فالوقوف فيه الى ان يموت العلماء او بالنسيان كالصحف

ابراهيم

ابراهيم عليه السلام والانسان كان للقرآن في زمان النبي ﷺ
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فما بعد
وفاته ﷺ فلا نقول تعالى انا نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط والتلاوة فقط ومنعه البعض لان النص
بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قول تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظائر كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو متتابعات
ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص
على قسمين احدهما بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة ومنه للجنب والحائض فيجوز ان
ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم كعطف
على قول واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد
اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكر
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركوع مثلا على ركعتين او شرط
كايمان في الكفارة او مانع مفهوم المخالفة كما لو قال
في السائمة زكوا بعد حول عليه السلام في السائمة زكوة
وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا
وحجة الاستثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم

ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة
على النصاب في كل خمس صحيح الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ
عند ابي حنيفة فاقول يجب لكسنتا، الثالث اذا الزيادة
بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء
على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا و
قيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد
القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كان مثل
واليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين بشاهدة
رجلين او رجل وامرأتين فزاد ان في بعض امرأتنا
وهو الشاهد واليمين والمدعي لكن الاخيرين
لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب
اورد هنا ثلثة امثلة فالاول منها زيادة ركعة في الفجر
مثلا وهذا المثال غير مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى
به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران
وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر غير الاصل بانه
لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا
لا يستقيمان على هذا التفسير لان فيهما بين الصورتين

اما بزيادة الخبر او بزيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع
مفهوم المخالفة وذكر الخلاف
صحيح

حكمه
مطلقا
ان الشيخ
عند
اي لا نسخ

اي المؤثر عليه

ان اتى به

ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل
ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكر
في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول الجبائي
وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان
ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا
ان يكون عدما اصليا فلانسلم ان زيادة الخبر
اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا
او احد اثنين فيرجع حرمة الترك واما بالجاب شيء
زائد فيرجع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقرير
ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الخبر
وزيادة الشرط اما زيادة الخبر فاما ان يكون بمثابة
او مورد الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب
الواحد وشيئا بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب واحد
اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين
والثالث بالجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء
الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا

والمراد من البعض هو الامام
في المحصول وابن الحاجب

158

ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه
كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك
احد اثنين واجراء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة
الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما ثبتت
اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا
ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون
حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان
حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة
اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه فحين ذلك الواجب الواحد
اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد
لا يكون تركه فعلم ان حرمة ترك مبتنية على عدم الخلف وعدم
الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون
حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما
شرعيا ورفعها لا يكون نسخا فهذا اثبت التخيير
بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وكذا
بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد
واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين وهذا
يقرب على مذهب ابي الحسين فيض الكتاب اوجب غسل

الرجلين

حرام صح

يثبت التخيير

الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب
التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر
الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء
وايضا النص اوجب حدا وامر اثنين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين
وبين الشاهد واليمين فلنا حرمة الترك انما ثبتت
بلفظ النص عند عدم المخلف لانه اي لا بعدم المخلف
بمعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة
لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك
حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء
من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة
ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبنية
على عدم الخلف وايضا التخيير بالاستخلاف اذ في
الابدال الواجب احدهما وفي ابدال الاصل لكن الخلف
كانه هو فلا يكون نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ
بخبر مشهور اي ان كان الاستخلاف نسخا فنفي المسح
على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور
ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله

اي الاستخلاف

فرجل وامرأتان اي فالواجب صنف فيكون الشاهد
واليمين كالخاتم او رد الفرع على الزيادة كما عندنا
وقال قلما يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب
والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف
والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفضيلة بخبر الواحد
يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يراد
قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل ويرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا وانا لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرضية عندكم كما تثبت لزومه
بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد وما يمكن
ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد
الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم
نقل بعدم اجزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم
النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تارك لهما
وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل
هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة
بل شرط للصلوة فلا يمكن شيء من اجزائه واجبا بعينه
ان يكون ح

الزيادة بيان

ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب صح

بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به صح
فان قلنا بوجوب النية والترتيب
بمعناه انه لا يصح الصلوة صح صح

بمعنى انه تارك له بل لاجل الصلوة الا بهما فيلزم
فيلزم منه وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي
هي الاصل وهذا بشرار ابا حنيفة جعل في الصلوة
واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله در ما ادق
نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو سند اصله
ثابت وفرعه في السماء

فصل في بيان الضرورة

وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل
قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث بدل
على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعيين الربح في المال فيبانا وانتحانا وكذا
نصيب رب المال انتحانا للشركة في صدر الكلام اي
اذا بين تعيين الربح فيه للمضارب انتحانا لا فيبانا
لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحقه لان الربح نماء ملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله منزلة وجه القياس واما
وجه الاستحسان فمذكور في المتن وانتحانا ما ثبت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير ما
بدا على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت

احكام ح

الصحابة عم يعوم منفعة البدن في ولد المورد روى
ان عمر رضي الله حكم فيمن يشتري جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد
والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة
ولم يرد ولم تعض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة
لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب
منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا طالها التي توجب الحياء وكذا السكوت جعل
بيانا اي جعل اقرارا الحاق في التاكل وهو انه ممتنع عن
اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيقام ذلك
الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع
عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا
ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل
بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى اذا سكت حين يرى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور
عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما
لماله ان لم يجعل تسليما فان امتنع بالشفيع عن التصرف
يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع

تصرفه ينتظر المشتري ايضا والرابع ما ثبت
لضرورة الكلام نحو ان على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وفقير حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة و
شاة ونسائي ان حذف للمعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فاما اذا
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة
اثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان
بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدينار
والتفسير جعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
كونها مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا
المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلاثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر
كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد
لا يجعله بيانا للمائة **الركن الثالث** في الاجماع وله
العلم وهو اتفاق المجتهدين من امة عليه السلام في عصر

على حكم شرعي بعض العلماء قيد الاجماع بالحكم
الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي
وغيره اعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية
كالحكم بان القمر يتا سهل فان وقع الاتفاق على هذا
اولم يقع فيهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل
يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام
الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد
بالحكم الشرعي ما ذكرنا في اوائل الكتاب انه ما لا يدرك
الا بالخطاب الشارع وما ليس شرعيا فادراكه
اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فلا يجوز
ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا
فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه
وسلم ولا يشترط الا جتهاد بل يكون من قبيل الاخبار
وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة وامور
الساعة مثلا فمعرفته لا تكون الا بالنقل عن مخبر صادق
يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل
لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث
انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامور الاول

وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل
هو العقل لا الاجماع كخلاف الشرعيات فان
مستند الاجماع لا يكون قاطعا فالاجماع يفيد القطع
فالبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والغرض
فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة
ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ
ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت
بالسكوت كان عمر شاور الصحابة في مال فضل عند
وعلي رضي الله عنه ساكت فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك استشار بعض
الصحابة بناحية القسمة والاخر اشار الى وقف الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال اري ان
تقسم بان المسلمين وروي في ذلك حديثا فعمل عمر
رضي الله عنه بذلك فلم يكن سكوته دليل الموافقة حتى
شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق
عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله
فقال الذي علمك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر

وهو ان يكون

رضي الله عنه ضرب امرأة بجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رضي الله عنه سكت عليها سأله فقال اري
عليك الغرة ولانه قد يكون للهيبة كما قيل لابن عباس
ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته
ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرايض ان القول
ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن
والاخوات لاب وام اولا مثاله زوج وام
واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة و
تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت النصف وهذه
اول مسئلة وقعت في زمنه عمر رضي الله عنه فاشار
العباس الى ان يغرم الكمال على سهامهم فقبلوا منه
ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضه صبيا فلما بلغ
خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل
عالج عدد الجهل في الكمال نصفين وثلثا فقبل هلا
قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا
فكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتمائل وغيره اي

يكون

فالمعتاد صح

ظرة

بكون السكوت للتمائل وغيره من الاسباب
المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الخطر
متعذر غير معتاد اذ ان يتولى الكبار الفتوى وهم
سابرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت
علي رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك
الكمال اي مال فضل عنه وعدم الغرم عليه اي في مسئلته
الاسقاط كان حسنا الا ان تجهيل راي الصحابة
والتزام الغرم صيانة تحن القيل والقال ورعاية حسن
الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم
ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطا السكوت لشرط
الصيانة عن الفوات جايز وذلك الى آخر المجلس
تعظيما للغتبا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمنا
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر
رضي الله عنه وكان عمر ابن للحق وان صح يحمل على انه
اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا
يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة
غير واجبة وكان ابن عباس رضه انما اعتذر عن الكف

103

عن المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما تمسك طائفة
مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان الكون
قد يكون للتأمل مسئلة اذا اختلفت الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة
فكذا عند بعض مشائخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة
اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظير انهم اختلفوا في
عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع
الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فهو ان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في
علة الربوا عند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض
للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث
الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول
بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
فعند البعض لا فسخ في شئ منها وعند البعض حق الفسخ

ثابت

ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعتبر عن هذا بعدم القائل
بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض
غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم
او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج
من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند
المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول
العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين حق
هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز اجراءه والا جاز مثال الاول
الصور ثمان الاولى ان فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب بعد الاجلين
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا
فاء الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجموع
عليه وفي الجمع الاخوة انعقاد الفريقين واقع على
عدم فان الجد ومثل الثالث الامثلة الاولى فاليس
في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا

اتفاق بيان

او مجتهدا في مسئلة بلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا
باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رض الحامل المتوفى عنها
زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافق في ذلك
ولم يوافق في ان المحرم لم يجب تجب النقصان عنده ولم
يقبل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب مستنف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت ذلك وأما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير
فان المجتهدين واقعوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم
خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع
المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين
ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان
الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما
يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الصغار
لا يخلوا امن ان يكون في الصغار ثابتا في الحلي
اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الصغار مع وجود
في الحلي وهذا مستنف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي من انه لو
لم تثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم وهو مستنف

الحلي بياض

ثابتا اولا فان كان يكون
ثابتا في الحلي قياسا وان لم
يكن ثابتا صح صح

عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم
بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي
اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان
استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه
كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث ليس مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع
الصور اما في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث
الباقي في كليهما بالقول فثلث الكل في احدهما
دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفتح
بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان
لا شئ منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي
والصغار وكذا القول بان العدة المذكورة
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع

فانه ان في تميز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان
القول ان كانا مشتركان في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية صح يكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك يقول
ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق
باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والحد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا
تنقض بالشهر وحدها وان الحد لا يجزم وكل منهما
امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلة الفدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين
او احد الامرين امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في
الحقيقة واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس
حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين
فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او الغسل
المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو
التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
هو الوضوء عندنا والغسل المخرج عند الشافعي فالقول

... على واحد صح

بان

بان لا شيء من التطهير واجبة خلاف الاجماع
اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا
للاجماع ولو فصل الافتراق ثابت بالاجماع شمول
الوجوب مخالف للاجماع فقول الافتراق امتناع
حكم شرعيا ان لم يجز الشرع بان المتنافيات
ثابتة تبيح ما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت
امرأة بان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت
فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من
الزوج الاول وعند الشافعي من الآخر فثبوت من
كليهما وعدم الثبوت من احدهما مختلف اجماعا ففي
هذه الصور الافتراق حكم شرعي واما مسئلة
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك
كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما
ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف
الاجماع فان القول بان نقاض منهما مخالف لقول
ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة

الاجماع

ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانشقاق في
الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة ﷺ وعلى
قول الشافعي ﷺ فهما لا يشتركان في حكم
واحد وهو عدم جواز الصلوة فان من اجتمع ومس المرأة
لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللانحشام واما عنده
فللمس كما يذكر بخاطر بسالي ان لا يقال ان مذهبه الصلوة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا يجوز لانا نحشام والحكم
عنده انه في انها لا يجوز للمس وكل من الحكمان
منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فجمعهما
ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في
المس والشافعي يكون مخطئا في المس
مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا
في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في الصورتين و
عند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا
عدم القابل بالفصل واما الاجماع المركب
فانما من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين وستة
الفتح بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول

في امر واحد ولو جعل احد الافترقين
مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان
صح

والزوجة مع الابوين
صح

العدم

العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي
حتى يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظير انه
ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على
النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما و
لانه الاجبار فالقول بولاية الاجبار للاب
دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود
وشمول العدم يشتركان في حكم واحد شرعي
وهو وجوب النفقة فان الجد كالاب
شرعا عند عدم الاب فالنفقة واجبة
بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فان نفقة الزوج
والزوجة في ايام ثلث الكل او ثلث الباقي
لم تعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة
النفقة واجبة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما
ان يكون عند البعض الوجود في احدهما مع العدم
في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم
في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند
الشافعي وجواز كليهما عند ابي حنيفة ﷺ فجواز
النفل متفق عليه فالقول بعدم جواز هما او جواز الفرض

الثابت صح

دون السفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع
بشرطافان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة
رح دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك
او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع
هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما اسبابه
ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي كل مجتهد
ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث
التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعون الناس الى رايه وليس هو من الامة
على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب وسعة
وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخلو من احد
الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان
وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك
يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن
وافر العقل كان سفيها لذا السفه خفة واضطراب
يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجنون
فهو عدم المبالاة فالمعنى الماجن هو الذي يتعلم
الناس الجهل واما عامة الناس فقيما لا يحتاج الى

الرای

الرای كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون
في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة
اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد
قطعه الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية الحكم بان يكون سند
الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة
توكيد. فنقل القرآن وامهات الشرايع
من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد
ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف
آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني
فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس
المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر الجاحد بل لا يعتبر موافقة احد من الخواص و
العوام المخالفة حتى لو خالف احد كفر و بعض
الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم
الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول
عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة
لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
وان الخطاء خبث الا ان سند الامور زايدة على

ثانية اجماع لا يفيد قطعية ح

الاجماع ح

الاهلية

وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بالبعض
من صنعاء وعند البعض لا بشرط اتفاق الكل
بل الاكثر كما في قول عمر عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع
الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا ورما
كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة
الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين
ممن سواه مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل
السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول
عليه وصحابته رضي دون البدع واما الثالث فمن
شروط انقراض العصر ليس بشرط عندنا
وعند البعض بشرط ان يموتوا على ذلك
لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا
مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة
غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف المعتبر
انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان
في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والحال

عدم اشتراط لان المعتبر اتفاق اهل العصر
وقد وجد ودليله كان دليلا لكن لم يبق كما اذا
نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل
الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر
الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه
واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل
اي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك
لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله
تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول
لا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا و
اقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون
لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل
ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل
المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل
اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان
الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا
يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى
الثاني فلا نسلم تضليل بعض الصحابة بالنظر الى
الحكم ممنوع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممنوع فانه

169

اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لاحدهم
ومع ذلك لاشك ان احدهم مخطئ نظرا الى
الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل
انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة
الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم
كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا
في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل
بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد
يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة
فلاشك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى
علم الله تعالى مخطئ ضال واما الرابع ففي حكمه وهو
ان يثبت الحكم بقولنا بكفر جاحده يقول تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل متعلق الوعيد
بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا
لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية من يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اي نجعله واياه لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين

في الوعيد ولاشك انه مشاقة الرسول
وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع
المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة
وكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال من يشاقق
الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير
سبيل المؤمنين حراما ولاشك ان اتباع
سبيل المؤمنين واجب لقوله تعالى قل هذه
سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل
المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
غير ما اتى به النبي عم لانه اذا كان كذلك فاتباع
غير ما يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون
المعطوف اي الاتباع غير المعطوف عليه
وهو المشاقة وهو لا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى
به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك فما اتى
به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون
اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين
مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره
فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط الكون

لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب
وان اشترط مع عدم الاتفاق اذا كان واجب
الاتباع مع تحقق الاتفاق او بان يكون واجب
الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مما
مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا
في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان
جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لا يقال لمن له عشرة دراهم فقط يصدق
ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك
اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على
ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى
النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
غير المعطوف عليه لان مفهوم مخالفة الرسول
غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرة كافية
لصحة العطف كقولك اطيعوا الله واطيعوا الرسول
مع ان طاعة الرسول عين طاعة الله في الوجود الخارجي لقوله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غير بحسب
المفهوم وقوله كنتم خير امة الآية والخيرية توجب

الاجر للمناكح ٤

الحقيقة

١٧١

الحقيقة فيما اجتمعوا عليه انه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله
فماذا بعد الحق الا الضلال فلا شك ان الامم
الضالين لا يكون خيرا لامم على انه قد وصفهم بقوله
تعالى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا
عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم
حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
ليكونوا شهداء على الناس والوساطة العدالة
ومنه قال اوسطهم وكل الفضايل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فالوا فان رؤس الفضايل
الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
ينتجها تكميل القوة العقلية وهي المتوسطة بين الجربزة
والغباوة فتوسطها ينهي القوة العقلية الى حد يمكن
للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب
ان يتوقف عليه والا تعمق فيما ليس من شانه التعمق
كالتفكر في المتشابهات والتفتيش عن مسئلة
القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبداء
والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة التي نتيجة
تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة

والجود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية
وهي متوسطة بين الخلاعة والشهور والجبن وانما تحصل
فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح
الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير
ولا يحصل بالانقياد للروح ثم التوسط في هذا المجموع الى
الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر
الوساطة بالعدالة فلهذا العدالة تقتضي الروح
على الصراط المستقيم وبغض النزع عن سواء السبيل
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
صدره هي الدلالة المشهورة على ان الاجماع حجة
فنقول لتلك ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه
واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد
فمبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع
يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل الدال على انه دليل
قاطع قطعيا الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر
ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان
احدهما ما يتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا

النوع

النوع يجب ان يكون يقينيا بديهيا للمتواترات
والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان
لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل
اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
ثابتة عندهم فحكم العقل ان لم يتوقف على السمع
فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر
بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا
في اعتقادهم لا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم ينتبه
عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم من الائمة
المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا
الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان
لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاق والاتفاق لا يكثر بل
لولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على
السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع
الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق
الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل بما مر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون واحدا من اهل الشركة حكم به
واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك انبهم الناس كما ان احد
من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس

ان حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء
واهل الحق لم يخافوا ان يعنفهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها وهم اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك
الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها وانما
ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
على امر فهذا من خواص امة محمد عز فانه خاتم النبيين
فلا وحي بعده، وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام
تلك الحوادث من الوحي الصريح وثبت احكامها بملة
لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية
استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون
في عصر واحد حكما وانعقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فانعقادهم بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك الحكم مخالفتهم
لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب
الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم
طائفة المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه

بعد صح

وحي صريح واصروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اتباعهم وان كانوا هم الحكام
فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم
السؤال من اهل العلم والا جزنا لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم فاتفقوا على الجواب
يجب القبول والا لم يكن في السؤال فايدة فيجب على الناس
الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعد، لما مر وايضا قوله
تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يبقى في
قلوب جم غفير من العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة
يلهمها الله تعالى الخير والشر لاستحالة خطإ الاجماع والنفس المزكاة
هي المثقفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة
قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه
قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى
دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة

بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب في ذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا
يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة وحينئذ نتراعى ان الاجماع الذي ندعي انه حجة
اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما
قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نتفق هذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم يدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ
وقوله عليه السلام من خالف الجماعة فقد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
ع م عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة
قد وصلت الينا بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم
اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس
ففي السند والناقل يجوز ان يكون مسند الاجماع خبر الواحد
او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلما يكون
الاجماع لنسوا ح وكونه حجة ليس من قبيل دليل بل لعينه
كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

والركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم
مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب
ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر
بعدم بقاء في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها
اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل معناه ان لا يقتصر
على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو
يتعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من
الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى
ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية الاولى ان يكون الحكم
متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار
المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين
دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة
ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة
في الاصل هذا يثبت الحكم في النوع وذكر في الاسلام
ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم

لا يكون صح

الشئ والحكم الاثر الثابت بالشئ والمراد ان الشئ الذي
يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اى العلم بالعلة ثم التعدية
هى اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة فى الاصل
هذا الشئ يثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع هو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما فقلنا يثبت الحكم فى الفرع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية
واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس
والعلة لابد وان يكون خارجة عن المعلول واثبات الحكم
فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
فى العلة ليثبت المساواة بينهما فى الحكم وهو يفيد غلبة
الظن بان الحكم هذا الذي هو مثبت له ابتداء اى القياس
يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى فى صورة الفرع هذا
فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحابنا
الطواهر نفوه فنبعهم على ان لا عبرة للمعلل اصلا وبعضهم
على ان لا عبرة له فى الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شئ ولما كان الكتاب مبينا لكل
شئ

شئ يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس
انما يكون حجة فيما لا يوجد فى الكتاب وقوله ع ولا رطب
ولا يابس الا فى كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح
المحفوظ ولا تمسك لهم ح وان كان المراد به القرآن فما
كما ذكرنا فى قوله تبيانا لكل شئ وقوله ع فما سواه لم يكن
حراما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل ابرص
اسرائيل مستفاضا حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فما سواه الخ
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما صح
اى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
وانما دعينا اليه بقوله ع قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم
يطعمه والآن يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد
فى كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة
الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تعرف الضمير يرجع
الى الاثبات المذكورة فى قوله ع ولا رطب طاعة الله اى
الحكم الشرعي طاعة الله ع والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل
للعقل فى درك كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية اذ لا مدخل للعقل فى درك بخلاف امر الحب
وقيمة المتلفات ونحو ما فان العقل بالاصل لا يكفي وهي ما صح فالوباد صح

وهو مدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن
سوال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالراي انما فصح بثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر العبد اي يدرك بالحس
او العقل اما بالسمع او بحاذات الكواكب ونحوها والاعتبار
محمول على الالتفاظ بالنزول الى لغة اعلم ان النص المتمسك
للقائسين هو قوله ع فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد
بالاعتبار الالتفاظ يدل عليه سياق الآية وقوله ع
وشاورهم في الامر محمول على الحث اي ان تمسك باحد
على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية بقول ان المحمول
على امر الحرب وقوله ع فاعتبروا والاعتبار رد
الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
واللفظ عام يشمل الالتفاظ وكل ما مورد الشيء الى نظيره
اي الحكم على الشيء لما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من
العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على
الالتفاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الالتفاظ يكون
ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المفهوم من غير ان يكون سياق الكلام له
سلمنا ان الاعتبار هو الالتفاظ لكن يثبت القياس بدلالة

يا اولي الابصار صح

لان سياق الكلام للالتفاظ صح

ال

اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير
ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان سلم ان
المراد به الالتفاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق
دلالة النص التي يسمى فحوى الخطاب وطريقها
اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص
ذكر اسباب هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالقوة والشوكة ثم بالاعتبار ليتحرز عن مثل ذلك
السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية
من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس
بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من فاتاهم الله من

الاعتبار ا

الله صح

حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الالتفاظ
معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان ايتم
بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل
على قوله فاعتبروا اجعل القضية المذكورة لوجوب الالتفاظ

وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي
ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب
حتى لو لم يعتبر القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون قوله هذا
لبحر نبي صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس
في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ انما وهي
للتعليل فيكون موضوعا بطريق اللغة فيكون دلالة النص
لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظره
اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس
في الاحكام الشرعية اعتبار بحسب الاعتبار في الامور
التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس
وكيفية استنباط العلة قوله وهم الحنطة بالحنطة
بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر بالايجاب
والبيع مباح يعرف الى قوله مثلا بمثل اي يعرف الايجاب
الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فزيحان مقبوضة يعرف
الايجاب الى القبض حتى يعرف القبض شرطا للزوم
فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل العدد لانه

روى

هذ صح

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 تثبت المساواة صورة ومعنى
فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ عطف على قوله
فاعتبروا وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى
قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به
رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال
اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله وقد رويا بما هو قياس عند هم
في آخر كتاب السنة وهو قوله هم ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث وحديث قبلة الصايم
وعمل النبي وما ظرتم فيه اي في القياس اشهر
من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة
على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعنى
لان البيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ وما كان
الثابت بالقياس تابعا لمعنى النص يكون النص دالا

على حكم المقيس بطريق البيان واما قوله يبّ ولا رطب
ولا يابس فكل شئ يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه
معنا فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم
شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى في العمل بالقياس
تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم
الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة في بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان
لكل قد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين
دقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال التنزيل
وانكاره عليه القياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم
لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اى الاستصحاب على
بلا دليل لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه
فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وكل
لا احد يقيد امر به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص
اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا
فكل عالم يوجد حرمة فيها او حي الى النبي دم يكون حلالا لانه
تعالى خلق لكم وتحرم تعدل ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا

معانى

تما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص
والنص كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اباحته
بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى بادنى ولا يعمل به
اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن
قوله ولا مدخل للعقل في دركها فصل شرطه اى شرط
القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها ان لا يكون
حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل
بنص كشهادة خزيمة رضه والاحكام المخصوصة بالنبي ع
وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن سنن القياس
هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل
كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنة كما كل
الناسي فانه ثبت في ركن الصوم اى العدول عن القياس
باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك
علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن سنن القياس اى عن طريقة المسلوكة وقاعدة
المستمرة كما كل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس
وهو تحفظ النظر من ما دخل في الجوف واذا مستثنى
عن سنة لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
خطأ على الاكل ناسيا وكتعوم المنافع في الاجارة

اى لا تقيس على اربعة
شرايط

غير صحيح

فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم
يعتمد الاعراز والاحراز يعتمد البقاء دون البقاء والاعراض
وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى
المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم
تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على
تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا
هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة
وهي هذه ثابتا باحدى الثلثة اى الكتاب والسنة
والاجماع من غير تغير الى فرع يتعلق بالمعدى هو نظيره
اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نقض فيه اى في الفرع
والمراد نقض دال على الحكم المعدى او علته لا مطلق النقض
فلا يثبت اللغة بالقياس هذا التفريع قوله حكما شرعيا
واغا لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز
ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوها وقد يراعى المعنى كما في العقار ورة والخمر فلكن رعاية
انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق العقار ورة
على الدرة لقرار الماء فيه ورعاية المعنى لا لاولوية وضع
هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كما مر وضع
لتراب

لتراب لخصوص المعنى وهو المجاورة فلا يطلق على سائر
الاشياء لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل
عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من
وضع الواو وكذا الزنا للمواطأة والقتال الذي اهل
للاطلاق فيكون اصلا للاظهار كالمسلم هذا تفريع قوله
من غير تغير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي
بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه
لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في
العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
حتى لو وهي التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو بيع الحفنة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدد
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا
ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الاظهار
هذا تفريع قوله الى فرع ونظيره لانه ليس نظيره لان
عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في التفريع
نقض هذا بيان تفريع قوله ولا نقض فيه لانه ان كان هو الواقع
للنقض فلا حاجة اليه وان كان نقضا يبطل اي الضمير
في قوله ان كان في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل

يرجع الى القياس وان لا يغير اى القياس حكم النص
هذا هو الشرط الرابع ولا يصح شرطية التمليك في
طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها يغير حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان
في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بجامع اطلاق
النص وكذا السلم الى الحال قياسا على المؤجل بجامع قوله م
الى اجل معلوم وايضا لم يعد اى الشافعي كما في الاصل
هذا بيان ان في قياسه جواز السلم الحال على المؤجل فساد من
احدهما انه مغير للنص والثاني ان لم يحكم لم يعد كما هو في
المقيس عليه بل عدى بنوع تغير وقد بينا في الشرط الذي
بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل حائلا عن وجود المعقود
عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا
قوله م لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في
بيع 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 وكذا
في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله م

ع ش

في خمس من الابل السايمة 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 ع انما الصدقات للفقراء الآية 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 الى تمس اليها
الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة
وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك بل يحتاج الى غيره وقد
تكلم عند 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 ع وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله ع
فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة
الجنابة بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله م الماء
طهور وقوله م حتى تغسله ثم اغسله بالماء قلنا
المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد
التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة

شد عن المعطوف التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا يقتل
حيوانا الا بالسكين معناه لا يقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فعلم حيوان لا يقتل
بالسكين كالنمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي واذا كان
نعم اذا كان الاصل واجبا لغيره وليس كذلك فان الصدقة
حلت مع وجود الحاجة وهي مختلفة فلا بد من
جواز دفع القيم اي اذا كان التعليل في دفع القيم نعم
للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للغير لغيره
وليس كذلك فان الزكوة بعبادة محضة لما في العباد
فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك
الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق العباد
بقوله تعالى الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا
مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق
المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالا
لاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء ما من حال
معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا
فثبت منا كما ان جواز الاستبدال وصلاحيته عين
الشاة

عين الشاة كان يكون مصروفا الى الفقراء في الحكم الاول
يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله
في خمس من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة
فان الصدقة انما وجبت لهذه الامة لاجل
الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فان كانت
عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة
يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل واقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص مجتمعا مع التعليل
في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول محمد الاسلام
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل
وقد قال ايضا فصار صلاحية الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقراء
بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم
وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله
بابتداء يد الفقير قال ولم الصدقة تقع في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف الفقير فنقول حال ابتداء يد الفقير تقع
لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاحية
الصرف اي صلاحية المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غاية للصلاحية اي

صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده
فقوله الى الفقير يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خرج
فهذا الحكم هو الحكم الثابت المذكور وفي قوله ان الصدقة
في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان
ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم نقض ما
من عبارته وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلاتي
كنت اجبنا في الاصول وذكر الاضداف بعد المصارف
قوله وانما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النظم لو كان اللام
للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص 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 به الجنس وايضا
في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستوفا
معناه 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 احد عما انه ان اريد
هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان
المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة يجنس الفقير
والمسكين

والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك
الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون اللام لمجرد المصارف
والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ او فيكون في معنى
المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة
فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
والكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة
بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون الله تعالى اعظم واجل يعني اكبر لكنا نقول قوله وربك
فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى
وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله والوفق الذي
ذكروا الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه في وسع العبد اثبات
ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات
معنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
بعض صفات الله تعالى بعزيزة على البعض لا سيما اذا كان من
جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه
التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى
مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة
التكبير معنى مشتركا وسوقهما في معنى المنصوص فلذلك
جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة الجاسة

يجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله
تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله ع ثم الماء
طهور غير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور
وان اورد على قوله ع ثم حته واقرصه ثم اغسليه
بالماء فوارد والجواب استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات وانما لا بزوال الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول
في الاصل وهو الماء بخلاف الجنس فان ازالة معقولة
ولا يضران يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان الماء يعم
كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول كلا اعلم وغيره
كالخل مثلا ما يع يزول به الحبث لا الحدث فان قيل لما كان
ازالة الحدث غير معقولة وجب البتة كما ليتيمم قلنا يأتي
الجواب في فصل المناقضة فصل العلة قيل المعرف
وشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض
هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل
الشرعية امارات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل 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

حد فصل العلة

الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلامة
والعلة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة
اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر
ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
واعلم ان البعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فقالوا
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 تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث
فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم
بل في وجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب
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
والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة
للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق 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 الشئ فخلق الاحتراق
عقيب ملاقاة النار لانها مؤثرة بذواتها بجعل العلل
الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه
الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب ملاقاة
النار فان المتولدات يخلق الله تع عند اهل السنة
على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان
الاحكام يضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان في الحقيقة المقتول مات باجله فخاطب الشرع
الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة
وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على
شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز
عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع
الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعية
الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فانما اذا اشتمل
المصلحة

المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا
المعنى من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضر
اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه
تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها
غير معللة بها فان بعثة الانبياء لا هتداء الخلق
واظهار المعجزات لتصديقهم من انكر التعليل فقد انكر النبوة
وقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون و
قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة
في القرآن وادلة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان
لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع
منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان
الغرض راجعا اليه تعالى وهنا راجع الى العبد و
اجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان
استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له

183

الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون فعلا اولى فيلزم الاستدلال الاول هذا
الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح
لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا
وكون العلة مثلا اسمى مناسبة اى كونها بحيث
يجلب النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم سمى مناسبة
والوصف المناسب بالجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان
المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما مصلحة
دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب
الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها
او دنيوية وهى اما ضرورية وهى حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف
المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا

مثلا والزنا وحرمة الكافر والاسكار وامثالها محتاج اليها
كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر
والحكم الشرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية
تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى
محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان
لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة
القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الادمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتوهم انه
مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها من حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع
يقتضى الاعزاز لكن مع النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وعند الاتناسب بطلان البيع والحكمة
المجردة لا تعتبر فى كل فرد من افرادها وعدم انضباطها
فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط
يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او بغلب وجودها
اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان
ترتب الحكم على الوصف يكون لحصول الحكمة دائما او
فى الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة
هى حكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق

1894

في صورة وجود الضرر فدفع العسر الضرر لا يتحقق الا
وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة
الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هو دفع الضرر
في الاغلب وهنا ابحاث الاول الاصل
في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
كما قال دم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله دم دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف
لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان
التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل
وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان
كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر
للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص
موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب
للحكم بصيغته يعني انه مظهر للحكم بصيغته لا انه
داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات
الحكم في النوع جواب اخر عن قوله ان النص
موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته

في الاصل لا في النوع بل في النوع هو موجب للحكم
بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم
في النوع لا في الاصل وعند الشافعي معللة
لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم
التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع
ما قال الشافعي من 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 دم نهي عن بيع
الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا
عن شبهة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم
متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بعينه
اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع
الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا
النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت
منه لان الربوا هو الفضل الحالي عن العوض وهو

فان للشافعي جزئية ح
على السيد

موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منها اما الربوا في النسية وهو بيع
الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسية فقبضة
الفضل قايمة لا حقيقة الفضل هذا اما قالوه
واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا
النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل
ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف
ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة
التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع باعتبار
الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس
هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت
كون هذا النص مع النصوص المعللة لانه كلما
ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او
نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص
من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالقدرة للزكوة في المضروب عندنا
لان

لان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي
والربوا عندنا وعارض كالكيل للربوا فان
الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما
قد ساعان وزنا وحليا وضيا على ما ياتي واسما
اي اسم جنس كقوله دم في المستحاضة انه دم
عرق البحر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم
جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقولهم
ارايت لو كان على ابيك دين فقاس البعض
اجراء قضاء الحج عن الاب على اجراء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم
شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في
المدبر انه مملوك تعلق عتقه بطلق موت المولى
فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع الام
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكة
تعلق عتقها بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي
وانما قلنا بطلق موت المولى احترازا عن المدبر
المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر
ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر

186

ومنصوصة وغير منصوصة كما سياتي مسئلة
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي
يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية
عنهما اذ غير الجنسين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت
العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز
عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل قد ثبت بالنص
سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل
للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمنية احكام الله تعالى
وما قالوا ان فايدة التعليل لا تظهر في هذا اي في الا
وفايدة ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس
بشيء اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات
فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فوقفه
عليها دور قلنا يتوقف على علمنا بان الوصف حاصل
في الغير اي التعليل لا يتوقف الى 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 هذا مذهب ابي حنيفة فيها
توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط
العلة

العلة ان العلة في الاصل ما بنى فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا
بل يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر
الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم
بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى لما قول
هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عندنا حنيفة
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد
النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة
الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها
لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع
اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على
مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف
مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا
لهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة

التعليل بالوصف القاصر عندنا وعنده صحة وثمرة
الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر
ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة مل يمنع
التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانا
لا اعتبار لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر
فانها مجرد وهم لا غلبة الظن فلا يعارض غلبة الظن
بغلبة الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان الخصوص
الاصل يأثر في الحكم هذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت علية بالنص كقوله دم وحمت الحم لعينها فانه
ثبت علية ويكون مانعا من علية وصف اخر في فان
قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالكلي
قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يزيد
على كونه مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على ان
قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب
هو ان كون الذهب والفضة حلقا ثمنان دليل
على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من
اموال التجارة حلقة فيكون من المال النامي وما غير
المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فيكون
الحلي

الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون
المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة
النماء لا الثمنية مسلم ولا يجوز التعليل بعلة
اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله
في الاخ انه تحصن بصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا
ملكه كابن العم فانه اذا اراد عتقه اذا ملكه لا يعتد
لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا تسلم ذلك في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح بطلاقها
كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود
التعليق في الاصل او نثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد اعبد
فلا يقتل الحر كالمكاتب اي فكما ان المكاتب قتل وله مال
يبقى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لكونه عبدا مسلم ولا نجوز
التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه كما ادى بعض البدل فيقول اداء
بعض البدل عوض مانع الثالث تعرف العلة بالمو

اذا

188

اولها النص اما صريحا كقولك بع كيلا يكون دورا يقال
صار الشئ دورا بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا
ومرة لذاك وقولك بع لدلوك الشمس وقولك
بعد ارحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل واما
بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان
نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقولك لا تؤثر
طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا 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 رتب الحكم على المشتق نحو
اكرم العالم او وقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار
رمضان فعتق رقبة او يكون بحيث لو لم
يكن علة لم يعد نحوانها من الطوافين والحق ان
هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون
لتعليل الاولى بالثانية كقولك بع وما ابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان
الحذف غير الايجاز ونحو ارايت لو كان على
ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين

بحسب وصف مع ذكر هما نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب
وصف الفروسية وضدها فعوله مع ذكر هما
اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشيئين في الحكم فبهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد
الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فانه
تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان العلة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الا
نحو الا ان يعفون فان العفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية حتى يطهرن او بطريق الشرط
كقولك ان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم
ان في هذه المواضع ان يسلم العلية اي فان ان سلم
العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة
نحو واقعت امراتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن
يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك

789

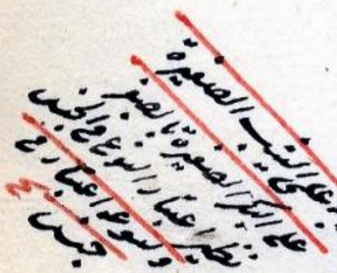
حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس
اصلا كالسارق والسارقة لان السرقة ان لحظت
علة فكلما وجدت بثبت القطع قياسا وكذا
في زنا ماعز ونحوه فاسترجه وايضا النص يدل على
ترتب الحكم على تلك الخصلة في واقعات امرائي ونحوها
لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون مناط حرمة الصوم
وايضا الغاية والاستثناء لابد لان على العلية وثالثها
الاجماع كما جاء عوم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال
ورابعها المناسبة وشرطها الملايمة ومعنى ان يكون
على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع
اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد ضابطه ان يكون اخص من كونه مقتضيا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك
يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملايم كالصغر
فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من النفع ومنه ايوافق
تعليل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احد الصورتين النجوز في الاولى
الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احد الصورتين

الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة قالوا حاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي
اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ
يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعوا 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 في
الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي اي الخلوة
مقام المدعو اليه وهو الجماع وقد قال علي رضي الله عنه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذا
واذا هذا افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد
الملاءة يصح العمل ويجب عندنا الا اذا ثبت مؤثر
فالملاءة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب بالملايم شرط شهادة
الاصل وهو ان يكون للحكم اصل معين نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجوز
كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف

علة لهذا الحكم وهذا اسمي بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
التي تقف عليها يحصل ركونها مخيلا اسمي بالمصالح المرسلة
وتقبل عند الموالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يعلم انتفاء وهو الذي اعتبر
الشرع جنسه البعيد وهو كونه متضمنا لمصلحة غالبة
الحكم ونوع يعلم عند الموالي وهو ان الشرع اعتبر
جنسه البعيد الذي هو اولى من ذلك الجنس
الابعد اذا ثبت المصلحة ضرورة قطعية كلية كحفظ
الكفار بالترس المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع
الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
اذا لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلمين بغير حق
لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي اباحة
المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية
كلية كما لو ترس الكفار بجمع من المسلمين وتعلم انا
ان تركنا هم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا
الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان
صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية
الى جواز الرمي الى الترس وهي من المصالح الخمسة الضرورية
ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين

وصيانة

وصيانة نفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية
كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة
وتكون كلية لان الاستخلاص عامة المسلمين
مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو ترس الكافر
في قلعة بحيث لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم
يعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن
المصلحة كلية كما اذا التجأت جماعة في سفينة
وثقلت سفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون
لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح
لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاجر عندنا
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه
في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه فخرج نوع
الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كما
في الآمدي عند النظر اعتبار النوع في النوع وكقوله
عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم
دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس
الولاية بشورتها في المال على الثيب الصغيرة وكظهار



سور الهرة نظير الجنس في الجنس فان جنس الضرورة اعتبارا
في جنس التضيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض
فاستخرج كالصوت مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس
الولاية وجنسا اعتبارا في جنسها فان جنس العجز
والولاية نابذة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي
والمركب ينعم بالتتبع العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى
المجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة
ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم
من اولى الاربعة مطلقا اى 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
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم
انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه

في نوع

وبينهما

نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد اصل
معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد
اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبين
اخبري الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من اخبري الاربعة وقد
يوجد واحد من اخبري الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة
ويسمى عند البعض تعليلا قياسا وعند البعض قياسا
وان وجد شهادة الاصل بدون الباقيين لا يكون حجة
عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى
الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل بما قلنا انها اعم
فيكون التعليل لكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل
باخبري 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 يوجد بدون الاولين لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخبري الاربعة

لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير
لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يتمسك الوصف الذى يوجد
فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب
نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى
نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه
او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا واذا اعتبرنا التاثير لانه اى القياس اولى
فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان
العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله دم اما من العروق
وقوله فى المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من
وهو النجاسة تاثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا
وفى كونه مرضا لا ما فيكون له تاثير فى التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من ادلة
الرسول والصحابة رضى الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف حتى لم يشرع
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان
فغير معقول وكذا اجيب الصغر على الولاية بخلاف البكارة
وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين

وقد ظهر تاثيره اى تاثير المتعين فى عدم المتعين فى الودائع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
لا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا متعينا لا يجب عليه
تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها
مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفى النفل فانه اذا نوى فى غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان يصرف الى رمضان
لتعينه فان فرض رمضان فيه كله لنفل فى غيره ويحصل
العلل احجوا بالتعميم اى على التعليل فى القياس وهو
ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان متعينان الاول فان لم يكن حاضرا الاصل
وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه
الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا اما قال مثلا
لا يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
تعليل هذا النص فصل كما جاء هم على ان علة الولاية الصغر
او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق يثبت علية المشترك
الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون
الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلما وظنا

193

لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولها يكون مرجعها الى
النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل
عندنا فقد بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود
الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه
ولا حكم لنظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب
دايرمع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دايرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال
وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم لان النص موجب
انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد
لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان
الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص
غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر
النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه
ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول واما
عندنا فلان النص في عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على
العدم

العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم
بهذا ان علة الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص
اصلا وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات
فلا حاجة الى معان تعلل قلنا نعم في حقه تعالى اما في
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة 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 ولا
يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية
لان التخلف لمانع لا يقدح فيها فم العلة غير ذلك الوصف
عند القابل 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 واما عند من لا يقول بتخصيص
العلة فلان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف

يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان المخلف لمانع لا يقدح فيها
ان المخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء للعلة
ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد لعلة اخرى وقيام
النص في الحالين ولا حكم له اذ لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل
اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء
لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف
ذكر في الاصل لان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام الجنابة
فاكتفى به اى في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة
النص اى على وجود الحدث واعتبار في التيمم التيمم
اى بوجود الحدث وهو قوله تع او جاء احد منكم من
الغايط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ربما اى في النص
اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة تكون
ائتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء
والتصريح به في التيمم والغضب بدون شغل القلب فلا يحل
القضاء الابد سكون الغضب هذا منع لقوله فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان
النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف
فانه

فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن
فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم
المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير
الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص
دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص
قايم في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس
احداث تصرف بكون علة لثبوت الملك وقولنا المجتنب
باتيانه يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة
جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة
النساء وهو الجنس باتيانه اى بدون الكيل والوزن فاجاب
بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي ﷺ عن الربوا
والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة
الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس باتيانه
موجودا وقد باع نسية لان النقد على النسية
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص

195

وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا
وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة
كالشهود في النكاح وهذا نظير اثبات الشرط والكونهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات
الحكم او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم
وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع
بالراي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي
فان له اي الاشتراط التقابض عندنا في اصلا
وهو الصرف وجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالى اصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم
اشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع
فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا اني قلت
هذا الذي نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام
ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجوز في هذه الامور
اصلا

اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل
في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص
هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة 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 يثبت ان عليتها لمعنى آخر
يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك
فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

فصل

القياس جلي وخفي والخفي سمي بالاستحسان
اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في الميزان
لكن الغالب في كتب اصحابنا رحمهم الله انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي

196

الذى سبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس يحيرون فى تعريفه وتعريف الصحيح منه وهو انه دليل
يقع فى مقابلة القياس الجلى وقوله الذى سبق اليه الافهام
تفسير للقياس الجلى وهو جواب عما قالوا ان بينونة بالدليل
التى هى جواب اجمالا خبر هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جملة منهم فان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة فى الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى
فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع فى مقابلة القياس الجلى وتعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلى فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس
الخفى وذكر والده اى للقياس الخفى قسمين الاول ما قوى اثره
اى تأثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا
نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل
علم انه فاسد وللقياس اى للقياس الجلى قسمين ما ضعف
اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجع على
هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره والله اعلم

واعلم انا اذا ذكرنا القياس يريد به القياس الجلى واذا ذكرنا صطلاح
الاستحسان يريد به القياس الخفى فلا تشتبه هذا الا
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 وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير فانه يجب قياسا على صور سباع
البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمناقيرها وهو
عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان
فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام
السجدة فى حقه تعالى وخرجنا كما لا استحسانا لان
الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة
فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود
غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا لخالقه
للمستكبرين واعلم انهم جعلوا فى هذه المسئلة كون
السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما
ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس

197

والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر
وهو قوله رم وكما اختلفا في ذراع الملم فيه ففي
القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكنا
عملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان الاختلاف
في الوصف مما يوجب الاختلاف في الاصل
اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع الملم
فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف
كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظر
علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما
اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع
يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا سمي اما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في مدين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما على مدين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام المحتملة

اختلافا صح

عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينتفي كل لا ضعيف الاثر
وقوته عند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الصورة الثلاث الاخر فالقياس راجح
على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المبتنى وهو
ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث
ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن و
فاسدهما وصحيح فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس الظاهر صح
يرجح على الاستحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الباطن والظاهر يرجح عليهما
اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه
مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر وفاسد
الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر
لكن اذا تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم

ان التعارض بين كل واحد من مذين القسمين من الاستحسان
اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من
اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فى صورتين
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادنى
النظر لكن ان تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس
سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحادهما ان امكن
فالقياس اولى اى ان 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 فى الصورتين واما قلنا
ان امكن لانا لا 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
فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد
ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
ناقص

باحدى الصفتين المذكورتين فى النوع فيوجد الحكم وان كان
القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة
ليقتضى ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف فى النوع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على
الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
فى الواقع ممتنع واما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد
والتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وما ذكر من حيث القوة والضعف
عند التحقيق داخل فى هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلوا
اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
لا يخ انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده
واذا كان القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر او
لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس
الخفى يعدى لا المستحسن بغير ما نظير له فى الاصل كالاجارة
فى الثمن قبل قبض المبيع اليس على المشترى فقط قياسا لا
المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع
اى انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن

199

في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما
كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيعدى الى الوارثين
اي اذا اختلف وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل
قبض المبيع تحالفا الوارثان وفي الاجارة اي اذا اختلف
المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فتشترط بقوله ولم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا تعدى الى الوارث والى
حال هذه هلاك السلعة والاستحقاق ليس من تحقيق
العلة لان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

فصل في رفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة
على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم
ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول
منع وجود العلة في صورة النقض عند خروج الجارية
علة للانتقاض فنقوض بالمقابل فيمنع الخروج فيه
وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكا اي ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد فنقوض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل المغصوب
في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم مختلف لان المدبر
غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك

على ما يأتي بعض الكل
يزعم ان الاستحسان في باب
تخصيص العلة وليس
كذلك لما يأتي في تخصيص
العلة صح

نقوض

المغصوب علة

بدله اي ملك بدل المغصوب بان نمنع في المدبر كون
بدله بدل المغصوب فانه ليس ببدل العين بل بدل
يد الغايبة فان ضمان المدبر ليس ببدلا عن العين
بل عن يد الغايبة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي العين الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى
العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح الراس فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنقوض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى
الذي في المسح وهو انه 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
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا الوصف
بالحكم وهو ان لمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج الجارية علة للانتقاض وملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيقض الحل الصايل فنقوض
بالمستاجرة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين
بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث
بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل

نقوض صح

انما انتفت المبنى اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة
امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالمستحاضة لان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض
بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما يحلف الحكم
في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للحكم بل هو
تخصيص العلة وتحن 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 فيفضي الى حل الصايل فنوقض
بمال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي في حال القتال
لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي لان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الحل الصايل وجوب الضمان او ابقاء العصمة فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المنازع وهو الحل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف

في مال الباغي صح

الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة في الحل الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع العصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر فهذا معنى قوله والضابط المترتع من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المنازع الا عارض واحد وابنت بالقياس ان هذا العارض لا يدفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الدافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافات حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الحل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة

201

مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة
العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون
نقضا فلاجل هذه الفائدة في الاشلة الثلثة اورد مثالا آخر
في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم اى في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى
الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
فمع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه
انا لا نم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض كخارج
نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين
السبيلين وغيرها فانه حدث ثم لكن اذا استمر يصير عفوا
فكذا هنا ثم اعلم انه ان يتبدر الدفع اى دفع النقض بهذه
الطرق فهو والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد
بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون
العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به بل نقول انا عدم الحكم لعدم ما هو العلة بحقيقة
فيخصل عدم المانع جزء للعلة او شرطا لها في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات

عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص
عن القياس ولان المخلف قد يكون لفقد العلة وقد
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم
الحكم خمسة اما ذكر الحاصلون بتخصيص العلة ان الموانع
خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع
من انعقاد العلة كما تقطع الوتر في الرمي وكبيع الحر
او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع مال
او من ابتدائه كما اذا اصاب قدمه الدرع وكخيار
الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اجر
واستدعى صار طعامه وامن وكخيار العيب فالتخصيص
ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان توجد
العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد
وجود العلة فمن الاولين من الصور الخمس ليس كذلك
لان العلة لم توجد فيها وفي الثالث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثالث الاخر
فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب
عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط
قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو

المسطور في كتابه صح

علكه بياض

الحكم صح

على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على
السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا 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 الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار
العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لا عند
وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فعلقنا بعدم
الرضى على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري
من رد البعض لانه تيزيق الصفقة وهو بعد التمام جائز
وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تيزيق قبل التمام وذا لا يجوز
ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فنخصص بها وترك القياس
بالدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه بعلة ٥ ولان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا جماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في النزع من غير تقييدهم
بعدم المانع مع ان 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 ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان بيع المطلق علة
فاذا

فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالجارح بعض
مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعدود
ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة ما يقتضيه
ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يكون
فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره
شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم
وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده لعلة اخرى ومنه النزع فانه
موجود لانه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلي
ولانه اذا ابنت علية المشترك لا يفرد الفارق لكن اذا
ابنت في النزع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد
على سبيل النزع لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل
المعارضة حتى يقبل هذا تعليم ينفع المناظرات وهو
ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة
منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل النزع
يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل النزع فلا يتمكن الجدلي من رده كقول
الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان تورد

على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان
فكلام الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه
البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف فمنع
النزع اذا اريد عدم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل النسخ
وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على القتل اى في الخطأ
على القتل لان القتل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فنوجبه هذا اى توجيه هذا
الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن القود وفي النزع مزاحمة اياه يعني
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب
القود لكن لم يجب لما علما فوجب خلفه وفي النزع وهو
العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكم
معا ثابتين ومنه الممانعة فهي اما في نفس العلة لاحتمال
ان يكون ممنوعا بما لا يصلح دليلا على الطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما
ذكرنا في قتل المرتد بالعبد واما في وجود العلة في الاصل

مطلب المعارضة

اوفي النزع كما مر وانما في شروط التعليل واوصاف العلة
لكونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان
يبطل دليل المستدل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل
على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته
والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة قوله
واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا الممانعة فاذا ذكر
لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا
لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة ولو ان
سلم دليلا فنقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت
من المدلول لكن عندي ما يبقى ذلك المدلول ويقيم دليلا
على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدماته
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف العلاني
فللمعترض ان لا يعارض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع
في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل
المعلل وان كان بزيادة يثبتها عليه وهو معارضة في المقدمة

بمنها ناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فعقب كقوله
صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي
القضاء بالشروع اى تعيين الصوم في رمضان
تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما
يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس
ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض
يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم
ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي
فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت يجب
المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي
في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر
والشروع

والشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع والاول اقوى من هذا اى العكس اقوى
من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء
اى المعترض جاء في العكس والعكس جاء بنقيض حكم يدعيه
المعلل فالعكس اقوى لانه في العكس اشتغل باثبات
امر بصدد وهو اثبات الحكم الآخر وفي العكس لم يشتغل
بذلك ايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء
يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد بها واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي
في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل فهذا هو قوله
ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي النزع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف
على قوله اما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما
ان يثبت نقيض الحكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه
ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف
وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا
في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فنقول

صغيرة فللاب تعليها بولاية العهدة كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن انتفت هي فنفى سايرها بالاجماع اى
لعدم القابل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية بنفي
الاجبار بولاية العهدة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة
وكما تنفي ايها ذوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو
احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيعال الثاني
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب من الزوج الثاني
لكن يلزم من بنوته من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثاني
فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة كلا ولا وصفا
لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة كما في الكفار
جنس بجلد بكرهم مائة فيرجم بشهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية
وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل
فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والواو ه
تكرر

تكررت فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع
والسجود فنقول المسلمون انما يجلدون بكرهم مائة لانه يرجم بشهم
يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لانم هذا
بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود
فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والملخص عن هذا
اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا العتب 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 فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا فيه
خلافا للشافعي فنقول الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الفرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه
لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى وحق الثيب الصغيرة يولي عليها
في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولي
على البكر في مالها لانها يولي في نفسها فنقول الولاية تثبت
للحاجة والنقص والمال والبكر والثيب فيها سواء اي
لا يقول ان الولاية في المال علة في الولاية في النفس بل نعلل

كلما عاشر عنا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت
احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وعدة
المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا
وهما مسئلتا رجم الكفار والمرأة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الكتب
الصغيرة الخلاص عن التعليل ولا يمكن لنا في هذه المسئلة
الرجم والمرأة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء
في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الآخر واما مسئلة المرأة فلان
الشفع الاول والثاني ليسا سواء في المرأة لان مرأة
السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه
فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام
الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام
على علية شيء آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا
ان كانت متعدية الى مجمع علة كما يعارضنا بان العلم
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة له الا لزم الحكم
مع الجهل بعدم العلة وهي لا يفيد ذلك لان الحكم قد ثبت
بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر

للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما ما يترتب فاد
الآخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت ان
العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة ثبتت
عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض
وليست بمعتبرة عندنا وسمي علة طردية فنفي هذا الفصل
يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي
اربعة الاول القول بموجب العلة وهي التزام ما يلزم المعلل
مع بقاء الخلاف وموجب المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل
المعلل مضطرا الى القول بمؤثرة يرفع الخلاف ولا
الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله في مسح الرأس
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول سلمنا
عندنا ايضا لكن الغرض البعض لقوله مع بروسكم
وهو ما يقع عليه اسم الرأس والاستيعاب تثليث وزيادة
وان عم قال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل
الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الرأس المحل
وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان

على ان التكرار ربما يغير غسلا فيلزم تغير المشروع فالاعراض
على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغير
ممانعة فالى حمل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله
ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاسيعاب تثليث
وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار الثلث مرات
نمنع سندا في الاصل اى لانم ان الركنية توجب سندا
بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد
بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم
فرض فلا يادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن
الاطلاق بتعيين وكقوله الفرض لا يدخل في النفل لان
الغاية لا تدخل تحت المغيا فلنا نعم لكنها غاية للاسقاط
فلا تدخل الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اى نمنع وجود
الوصف الذي يدعي المعلل عليه كقوله في مسئلة الاكل
والشرب اى الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل والشرب كحد الزنا فلانم تعلقها بالجماع بل هي
متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم فجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
صوا

تكملة

فنقول ان اراد بالمجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء
فهي جائزة فجواز الجيد بالردي سندا دليل على جواز المجازفة
بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء سندا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اى
المجازفة بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اى في المعيار
واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما هو
في هذه المسئلة اذا ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
فلا نسلم امكانها في النزع وان ادعيتها غير متناهية
فلا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم
ان يمنع بثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الاصل
وقوله فلانم امكانها في النزع اشارة الى هذا او يمنع
بثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله فلانم في الصبرة اشارة الى هذا
وكقوله في صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانم في الاصل
او قبله فلانم في النزع اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانم هذا
المنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع

في المتازع لان الصوم متعين في المتازع بتعيين الشارع
فلا يكون الصوم في المتازع موقوفا على تعيين النية قبل
ضرورة متعينا لانه لم يكن صحة صوم رمضان ممنوعة
وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل
عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف لقوله 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 بل انما يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الاصل عدم
المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان
يقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان
يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تقريره وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو
يبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
ويرد عليها مناقضة فله ان يتغير الكلام ويجعل علته مؤثرة
فيندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها
اذ لا يندفع

اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت
بعد ثلثة اقراء فعندنا يكون الاسلام علة لايجاب الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى
فرق 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 بعد ثلثة اقراء
وعند الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بحيث انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بتين في الحال سواء
قبل الدخول او بعده ثم في المتن بتغيير الدليل على ان تعليله
معزون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعا
للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق
يقع عن الفرض وكذا بنية النفل فان بعض العلماء جعلوا
المطلق على المقيد فاما نحن فجعل المقيد على المطلق وهو
باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط
زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود
فيقال ما كان الحاجة اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع
المناقضة وهي يجيء اصل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء

209

والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الجنب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير
الجنب فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة
حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلت
كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الغير
يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي اجاله في فصل
شرائط العباس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء
معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في
التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في ضرورة
قوله اى يحتاج الى النية في ضرورة الوضوء قوله والصلوة
تستغني عنها اى في ضرورة الوضوء قوله كما في سائر
شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما
المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو
انكم قلتم 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 بالغسل ووظيفة الراس
كانت هو الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون
خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله
لكن

لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اقتصر البدن بما اقتصر
على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض اى لما اقتصر 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 يسقط البعض في المعتاد دفعا
للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي ام الاعضاء
فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية وتم
ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير اتصاف محل الغسل
من الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التتمة فهي
غير معقولة اشارة الى 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 النجاسة في زوال الطهارة
امر معقول فعلى تقدير 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 قيد في
تطهير الجنب وجوابه انه انما قيد في الجنب باعتبار
انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية

ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم 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 اخرى طويتها مخافة التطويل فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى اخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر محتاج اليه الحكم الاول او لينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن الشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فشبيه بالعلة الاولى فالاولى صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما

مطلب نصر

فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل وانما الملوح الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني في عين قصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله ياتي بها من المشرق والغرض اثبات حكمه فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعها في عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضها بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا وان كان كتعويل الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع العرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كما لو بيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اضافة بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عدس لا يمنع هذا العقد بل تقصان الرق اي تقصان الرق يمنع العرف الى الكفارة فتقول الرق لم ينقض وثبت هذا اي عدم تقصان الرق بعلة اخرى كما تقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب تقصانا في الرق وان اشتباه بالعلة

الاولى فهو نظير الرابع كما يقول اصحابنا الفسخ دليل على ان الرق
لم ينقض وكلاهما صحيحان والرابع اقوى لان العلة التي اوردها
يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان النقل
الى حكم لا حاجة اليه اولى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في ايجاب الفاسدة الاستصحاب حجة عندنا في
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 شهد واحد انه كان ملكا للمدعي
فانه يحكم عندهم لنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا
ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام بالاستصحاب بل لانه
لا نسخ لشريعته وفي حيوانه فقد مر جوابه في النسخ والوضوء
والبيع والنكاح وكونها يوجب حكما عند الى زمان ظهور
مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء
كحيوة المفقود فيرث عندنا لا عندهم لان الارث من باب
الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب
الدفع فيثبت به والصلح عن الانكار لا يصح عندنا بخلاف براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين
وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات ولا يكون
دارئة

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 ولا يكون حجة على
المشتري فيجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به
لا عندهم واذا قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت
حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان
العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يثبت
حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من ابواب الاستدلال
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة الشاهد في مسألة دفع
العلل الطردية والاخير فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت
بالاجماع ان لا علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد
الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرافق
ليس بفرض لان ما من الغاية ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل
بالشك فان محمدا جعل المحل لانه لم يعلم ان حده من اي الشيئين
باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما قوى
يوصف عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف
سوى ما يقع فيهما معارضة والقوة المذكورة ترجح وان كان

اقوى بما هو غير تابع لا يسمى راجحا فلا يسأل النص راجح
على القياس من قوله دم زن وارجح والمراد الفضل القليل
لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لعلة
في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاقل
واجب في الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع
واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون
احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع
القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو
تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين وبين حكم
القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب
واما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة
فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول
فيعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى
هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم
الثاني والثالث فمثل الكتاب والسنة اى في معارضة
الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما
الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل

فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورود هما ولا شك
ان الشارع تعالى مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين
في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا
للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى
التعارض والمراد صورة التعارض وهو ورود دليلين
بعض احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا
يطلب الخلاص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا
بالشبهين فان يتعذر والا يترك ويصار من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن
ذلك ولا يجب تنزيل الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض
الآثار روى عن ابن عمر رضي الله انه نجس وروى عن ابن عباس
انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض
الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا ولا
نزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث ولا نزول
بالشك وهي اى التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قرأتين او سنتين او آية

وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان
اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارة الاية اللغو في الاولى
ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه اي بكسبت
قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية وهي
قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد
يكون لحكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله يا ايها
الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو
عن الفايدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن واللغو
يكون شاملا للغموس في هذه الاية فيقتضي هذه الاية عدم
المؤاخذة في الغموس والآية الاولى يقتضي 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 الفايدة كقوله تعالى
لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاجب عدم المؤاخذة
فوقع

فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى
في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا
اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى
المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى
على المؤاخذة في الاية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب
الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب
الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو موعمين اللغو المذكور في الآية
الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا من
هذا الان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على
معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب
القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو
جار لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به ويحمل المؤاخذة
في كل موضع على ما اليق به من الدنيوية او الاخروية
واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد في
الكسب لانه لا يليق من الشارع تعالى ان يقول لا يؤاخذكم
بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية
سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الله
الاثم

في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا
وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض والعفو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل
اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يواخذكم الله بالقول الخالي عن الفايدة الذي
يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللايق ان يقول
لا يواخذكم الله في السهو كما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا والمراد بالمواخذة الاخروية لان الاخروية هي دار
الجزاء والمواخذة وقوله فكفارة لا يدل على ان المراد
المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي
الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالاية الثانية
دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المنعقدة
وهي ساكنة عن النفوس فاندفع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في اللغو
واما الثاني وهو المخلص من قبل الحل فبان يحمل على تغاير
الحل كقولهم لا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد فيتطهرن
فبالتخفيف وجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على اقل واعم يحمل على العكس لانها اذا طهرت
لعشرة

لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
ليتاكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه
اذا كان صريح اختلاف الزمان بكون ناسخا للاول فكذا
ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم
ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقاء
ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا
ان المحرم كان منعقدا على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فلا يكون الحرمة بعد نسخها وبيانه انا لانسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في
الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون
المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من ان نسخ النسخ
ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر
وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او نسخه
فانه لا يعاقب بالانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان
هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في

الارض قبل ورود الحرمة او بيعه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا
ورد الحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم المعاقب على الانتفاع
ثم اذا ورد البيع فقد نسخ ذلك الحرم فيلزم منا نسخان وانما على
العكس فلا يلزم الا نسخ واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتبصر
الدليل بهذا الطريق او نقول عينا بتكرار النسخ هذا المعنى
لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا
تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا وسما
يقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في الزمان
وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل
شد بعثنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء وكلها
بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان وقوع
التحريمات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من
الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم المعاقب على الانتفاع
ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له
محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالنفس وغيره
وهو ممنوع انتفاعا وان لم يكن ضروريا كالكل الفاكهة فعند بعض
المعتزلة على الاباحة فان اراد وا بالاباحة ان الله تعالى حكم بها
في الازل فهذا غير معلوم وان اراد واعدم العقاب على الانتفاع
في

فهو وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد وا ان الله تعالى
حكم بالحظر فغير معلوم وان اراد وا العقاب على الانتفاع فباطل
لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم
ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فقد وا الوقف
تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى
عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول خطر والثاني اباحة
ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا
بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج
عليه في الفعل والترك وهذا الخطاب ليس بشيء لان الخلاف
في شيء لم يعلم الشارع الحرج في فعله وتركه وعدمه فمع كلامه
ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم 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 نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما بابا
او بعده واما انه لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا
ان لا نعلم ان الحكم عند الله بيع خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بيننا وبين من يقول انا لا نعلم
ان الحكم عند الله الخطر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة

216

اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل
عند من يقول لا نعلم ان الحكم اتيها وقوله وم ما اجتمع الحرام والحلال
الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مبيحا
والآخر ناقلا فان كان الناقل يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت
اولى لما قلنا في الحرم بغير دليل والمبيح وان احتمل الوجهين
ينظر فيه اى ان احتمل الناقل ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل
بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك الناقل فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى لما روى انه تزوج بميمونة وهو حلال مثبت
وما روى انه حرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي
والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء وفي بالراوي
وراوى انه حرم عبد الله بن عباس ولا بعد لبر بين الاصم
ونحوه هذا ينظر الناقل الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جايز عندنا تمسكا بما روي انه تزوج بميمونة وهو
محرم وتمسك الخصم بما روى انه تزوج وهو حلال والتعويل
على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف ان كان في الاحرام او
في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه تم بغير
الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان
الاحرام

ان الاحرام يتغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن
الاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا
بالراوي وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها
حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهو النفي مما يعرف
بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل
اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار
العتق عندنا خلافا لمالك فمنى لنا انها اعتقت وزوجها حر
ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت و
الثاني ناف لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك
عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فاذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة اولى وان كان نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين دليلا 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 وملاه باقصى
ولم يعب عنه اصلا ولم يلاق شيئا نجسا فاذا اخبر واحد
بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال
فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات

وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة على النفي واما في القياس
عطف على قوله وفي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس
كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما
شاء من قول الصحابي بعد شهادة حكمه ولا يسقطان كما يسقط
النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض
النصين واما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح
عملا باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض
لجهل محض لانه اي المجتهد يوم يذكر لنظائر دلالة في كل واحد
من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن
بالنظر الى المدلول عليها بانه فكل واحد دليل له في حق العمل

فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب
والسنة مستأنسا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر
والمفسد على النص والحكم على المفسد والحقيقة على المجاز و
الصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة
على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح
بفقه الراوي وبكونه مصروفا بالرواية والقياس عطف على
الكناية والسنة فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من بعض ثم ما عرف ايماء او

طاوس

مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثيره
في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا
اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم
الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب
ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن ابعد المباحث السابقة لا يخفى
عليه شيء من ذلك والذي ذكروه في ترجيح القياس اربعة امور
الاول قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان
وهاك مثله طول المدة فان الشافعي يقول برق ماؤه مع عتبة
عنه فلا يجوز كالذي لم تجر فيه حرة وقلنا هذا النكاح يملك عبده باذن مولاه
اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة ولامة وقال تزوج من شئت
فيملك الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تأثيرا من قياس
الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المفسدة
وتضييع المالية لمولى باذن الحرة يجوز بالاتفاق فالرق دون
ذلك في الاول تضييع الاصل والثاني تضييع الوصف وكذا في
الامة تملك له مسدية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكذا في
نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا
الكفر فاذا اجتمعا كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة
تندفع باحلال الامة المسلمة فلنا هو نكاح يملك العبد المسلم

فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا مو دين يصح مو للمسلم نكاح
الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصلح للحر المسلم
نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
التى هى على هذا الدين فقد اقوى اثرا الان الرق منصف
للحرم كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق
لرشبة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه مال ثم لرشبه بالحر من حيث الذات فاوجب
الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى يختص
بالانسان وطرف الرجال يقبل العدد بان تحل للحر اربعة
وللعبد شتان لا طرف النساء فينتصف باعتبار الاناث
فمحل الامة مقدمة على الحرة لا موخرة فاما فى المقارنة تعدلت
الحرمة كما فى الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفا فطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان تحل
للعبد شتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف
بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف
الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال فانها لو كانت
متقدمة على الحرة يصح نكاحها فان كانت متاخرة لا يصح
وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق
والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة
اذا

او اذا لم يكن متاخرة عن الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر
فان كون طلاق الامة اثنين تغليب الحرمة بل تغليب
الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان
الحل اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله
وكما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح الراس
ان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث
والثانى قوة بنائه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع
هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى محل نظير
غير معقول كالبيع ومسح الخف والجبيرة والجوارب بخلاف
الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة
بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب
وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين
هذا الوصف اعتبره الشارع فى الودايع والمغصوب
ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة
والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا
الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين فى
رد المبيع بيعا فاسدا وكذا فى الايمان ان البر واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين ان فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه
يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل

وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اى ان كان المثل التعزيمي
وهو الضمان مماثلا في الحقيقة يكون المثل التعزيمي افضل من
تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير
الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهداء حق
المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان
لايلزم الاهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان
يلزم اهدار حق المظلوم المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التعدي
بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم و
ووضع الضمان عن المعصوم جايز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان
في اتلاف المال المعصوم جايز في الجملة كما تلاف العادل مال
الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع
اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويلزم منه اى من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء
الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان
الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله والتفاوت
انما يقع لنا عن معرفة ذلك الواجب فان فيه جور وهو منسوب

الى

الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في تقدير ذلك 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 اى حكمنا بعدم الضمان فانما يقول لعجزنا
عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ
بقوله ولان الوصف وان قل فاتت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فاتت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخير
والاول ابطالا ولو تيقنا ان الوصف وهو كون المماثلة تامة
يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو صحة
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 ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب
عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
فالمثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كما مسح في الخفين
وكقوله في صوم رمضان وكمنافع الغصب اوردناها
لترجيح القياس لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم
المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه
راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة

اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا
صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات
راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فلا يجب تعيينه
كما لعقضا لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين
واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمنع واجب في
غصب المنافع كما في سائر العدوان لكن رعاية المنع غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجع على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد
الى آخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء
الصلوات او الصوم ونحوها وجميع العدوانات والنائب
كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس ان العدم
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا
مسح الراس اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله
ركن لان المضمضة متكررة وليس بركن اي مسح الراس
ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره وكسائر الاركان فانه غير
منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع
ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف
بين

بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية
اذ الكل ان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس
اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسمي عكسا
لهذا او اعلم ان لازم له لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا
كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمي هذا عكسا و
نقيضه
كقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط
اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات
المتعينة وينعكس بدل العرف والسلم فان كل مبيع
غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
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 التقابض
فيه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي
وذلك لان عكس النقيضة المذكورة وهو قولنا كل مال
لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه
وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان
مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل والمراد بغير الربوي

221

في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف
وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان
مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف
فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم ثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل هو الثلثة
الاول اقوى من العدم عند العدم مطلقا اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف
الذاتي اولى منه بالوصف العارض كما تعارض جهة الفساد
والصحة في صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل
فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو يرجح الفساد
بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون البنية في اكثر اليوم فانكم
بالكثرة ترجحون بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم
وقع فاسد العدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض
وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى واما ان يفسد الكل
واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي
رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة
يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة
للامساك عارضي لان الامساك من حيث هو الامساك ليس
بعبادة

بعبادة بل هو صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح باكثر يرجح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم
بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذا المراد بالوصف
وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف
العارضي وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا الامثلة
الاتية فيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بعلة
الاشباه كقوله اى كقول الشافعي في ان الاخ المشترك لا يستحق
عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب
اولى منها اى من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح
بعلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا
اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن
بها اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا تعارض الادلة
الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينها لامتناع اجتماع الضدين فاما

ومن التراجيح الفاسدة

ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل و ترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة و ابي يوسف
لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه
سواء و ايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف
على القياس قوله و الاجماع على عدم ترجيح ابن عم و موز و ح
او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده
و لو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل
الارث ثابتا و اللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
اي في ابن عم مواخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم
ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث و يحجب الاخ بخلاف الاخ
لاب و ام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب و الخير يتحد
اي خبر التوأمة متحد لان الاخوة لاب و الاخوة لام كل منهما
يحصل بها اي الاخوة لاب و الاخوة لام بينة اجماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخويتين قرابة واحدة قوية فترجح على
الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل
ح بينة اجماعية هذه تيرنقات على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة

فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل بينة اجماعية
اما اذا بلغوا فقد حصل بينة اجماعية تمنع التوافق على الكذب
و قبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم و اعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كما نرجح كثرة الاصول و كترجيح الصحة
على الف د بالكثرة في صوم غير مبيت و لا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة و كان في ذلك فرق دقيق
و هو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها بينة اجماعية
و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع و انها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بالكثرة بينة اجماعية و يكون الحكم منوطا
بكل واحد منها لا بالمجموع و اعلم هذا بان هذا ان كل امر منوط
بالكثرة كحل الاثقال و الحروب و نحوها فان الاكثر فيه راجح
على الاقل و كل امر منوط بواحد كالمضارعة مثلا فان الكثير
لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل
قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فصعبة و كثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود
الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث
هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم متعلق بالاكثر
من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل

هذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفروع وقوله ولا النص
بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادتا
الى حكم واحد كما ان علة الربوا عندنا في الطعم وعند مالك
الطعم والاقتيات فكل واحد من العلتين توجب حرمة تسع
الحنطة من الحنطة بكفتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا
واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لما يصلح
مرجحا وكذا اذا رجح احدهما جراحة والآخر عشرة اقالة
رمضان وكذا الشفيعان بشفصين متفاوتين
والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو
المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة
من مرافق الملك كالثمر والولد فتقول حكم العلة لا يتولد
منها فلا تنقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي
التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها
وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصل
المعلول منها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد
والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة
لها

باب الاجتهاد

شرط ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشريعة
واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا وصحة
القياس كما ذكرنا وحكم غلبة الظن على احتمال الخطاء
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا
عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد
فاذا اجتهد وفي حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد
لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحق لما
لزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كما لا اجتهاد في القبلة
فان القبلة جهة التي فيها ان الخطئ يخرج عن عهدة الصلوة
واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال
رسولين على قومين فاختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق
لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منها احق لانها لو استوت لاصبت بمجرد الاختيار
وشرط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا نسلم
ان جميع الاجتهادات تقع على شيء واحد فيكون الحق
واحدا او مختلف فيكون متعددا ولنا قوله عليه السلام
سليمان وقوله لو ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت

فلك حسنة واحدة 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 وان ورد نصان صيغة في حادثة يتعدد
احدهما فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى
نظيره على السواء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا
على المغروب وان في عدم وجوب الزكوة قياسا على
الثياب فان كلا منهما معروف بالحاجة فمعنى التعارض ان
النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيد بمعنى
وان لم يكن وارد اجريا فلو كان النصان واردين
فيه جريا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان
وهما النص الوارد في المغروب والنص الوارد في الثياب
واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على صفة مدلول
كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تتعدد على دلالتهما جريا ولو وجد
دلالتهما جريا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد
دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الطرفين واجب
ممتنع وكذا بالنسبة الى قولين في شرعيتنا فالتكليف
بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا
لا يدرى

لانه اذا اخطأ فهو مصيب بالنظر الى الدليل والاجر واما مسئلة
القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حالة يدل
على عدم ظنه فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة علانا غير مقصود
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجوبها
فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا
في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل وبالنظر الى الحكم كما مر وبناء على اطلاق المخطئ الحق
وقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عم
فدل هذا الحديث على ان المجتهد 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 ومخطئ انتهاء وهذا
ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا شرائطه وارکانه فيكون آتيا بما كلف به
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي
في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة كقوله تعالى

فهمها سليمان الآية تمّ عمل كلها على لكن السليمان ع م
خصّ باصابة الحق المطلوب و تنصيف الاجر دل على هذا ايضا
اى على انه مصيب من وجه دون وجه و اما قوله لولا كتاب من الله
سبق فان الحكم فى الاسارى من قبل كان اما القتل و اما المن
و رخص النبى ع م بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة
الفداء و هو الرخصة لمكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلا يستوجبون العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد
بعد سبق الكتاب و المخطئ فى الاجتهاد لا يعاتب الآن هذا
طريق الصواب بيّنا القسم الثانى من الكتاب فى الحكم و الله اعلم بالصواب
و يفتقر الى الحاكم و هو الله تعالى لا العقل على ما مرّ فى باب الامر و
المحكوم به و هو فعل المكلف و المحكوم عليه و هو المكلف و نورد الآن
فى ثلثة ابواب باب فى الحكم اعلم انا اخترعت تقسيما حصرا
على وفق مذهبنا و على ما هو مذكور فى كتبنا من الاقسام المتعرفة
و هو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر او يكون
كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم
ان المراد بتعلق زايد على التعلق بالحاكم و المحكوم عليه و المحكوم به
كون الشئ ركنا لشئ او علة او شرطا فان هذا التعلق
حاصل فى جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون
صفة

مطلب
القسم الثاني من الكتاب
في الحكم

صفة لفعل المكلف او اثرا له كالوجوب و الحرمة و امثالها
فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثانى كالملك فان الملك
هو اثر لفعل المكلف و ما يتعلق به كملك المتعة و ملك المنافع
و بثبوت الدين فى الذمة و الاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صح العباد بكونها
بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوى و هو تفريغ الذمة و ان كان يلزمها
الثواب مثلا و هو المقصود الاخروى لكنه غير معتبر فى مفهومه
اعتبارا اوليا و الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
و لو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود
الاخروى و ان كان يتبعه المقصود الدنيوى لتفريغ الذمة
و نحوه اما الاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمفهوم
فى العبادات تفريغ الذمة و فى المعاملات الاختصاصات
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى يسمى
صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا و كونه بحيث
يقتضى اركانه و شرايطه ان يوصل اليه لا اوصاف اخارجية
يسمى فسادا ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد و هو
ارتباط ايجاب التصرف شرعيا فبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم الفساد ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الغصوبى

منعقد لانا قدمنا اللزوم بكونه بحيث لا يمكن رفعه واما الذي
اي ما يعتبر فيه المنع صدر 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 منع اي مع منع الترك فان
كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي
فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان
على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما
وعملا حتم يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل ينبغي ان استحق باخبار الاحاد اما ما ثبت لا علما فيما فيه
تاركها اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى و
الشافعي لم يفرق 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 حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه حكم خبر الواحد
ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان
الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع
بالنص

بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة
توعان سنة الهدى وتركها توجب اساءة وكراهية كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب
ذلك كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة
تطلق على طريق النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا يقع على غيره
ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة اليمين والفعل
يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد
وهو الضعيف يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عندنا فيخير
لا مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه بنفسه وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فما ترجح بالمؤدى
اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب
صيانة ما صار لله تعالى شبيهة وهو النذر فما صار فعلا
اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله
فعلا نصب على التمييز وكذا قوله شبيهة ويجوز ان ينتصب شبيهة
وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا
والحرام يعاقب على فعله وسواء حرام لعينه اي منشأ الحرمة
عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة واما حرام لغيره

كالحل بمال الغير والحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل لكن الحل قابل
وفي الاول اي الحرام لعينه قد يجب المحل عن قبول النفس صدام
الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا
والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحية
للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي
الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل
على الحال اي الاكل حرام واذا قيل الميتة حرام معناه ان اكل
الحرمة لانها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه
وههنا في المسند وهو قولك حرام اذا اريد منه الحرمة والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة
تحريم وهو الى الحرام اقرب وعند محمد لا بل هذا اي الاشارة
ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب
مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من
القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وسمي ما فرض الغير يرجع الى عزيمة 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 في المجازية من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما
احق

احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق
بكونه رخصة عن الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر بكرها اي بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر
قائمة ابدا لان المحرم للكفر هو الدلايل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا لكن رخصة اي صح العبد
بثبوت صورة ومعنى وصح الله تعالى لا يثبت معنى لان قلبه مملوء
بالايمان فلا يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار ونحو من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير
او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها
فمع هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن
الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على ان
حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لعوارض عدة من ايام اخر والعزيمة اولى عند تعاقب السبب

ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اقوى على
ان العزيمة اولى وتيسره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة
انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا
فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب يختص بالعزيمة ومتضمن
يسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعف فليس له
بدل تف لانه بصير قائلا تف بخلاف الفصل الاول اى لا
ان يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة
اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني
لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه مزاحم فصار
رمضان في حق كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحرم والحرمة
قايمتان فالحكم الاصلي في الحرمة وليس فيه شبهة كون اشتباه
الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثاني
اى الاول صورة رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال سمي رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الاول
صورة رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث ان سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بحكمه

اى في بعض الاوقات
تامل

خص
بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي ر
في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق البيع بغير عينا ولا مشروعا
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة
هنا اى في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله الا ما
فانه استثناء من الحرمة فان الفرق بين هذا وبين الثاني
ان الحرام قايم في الثاني اما ههنا فالحرام غير قايم حال الضرورة
لقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالفعل ليس
بحرام في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة بعد
فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله ولكن
صدقة الحديث روى عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة وانا
امنون فقال عم ان هذا صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته واما سال عمر لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على الوقوع
عند عدم الشرط وكذا سوال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان
دالا على عدم الحكم لما سال عمر ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط لحض لا يحتمل الرد وان كان اى التصدق ممن لا يلزم

طاعة كولى القصاص فانها اولى اى فى صورة يكون التصدق
ممن يلزم طاعة وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لايجاب الا
ولان الخيار اذا ثبت للعبد اذا بعض رفق كما فى الكفارة
هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف
على قوله لانه دم والرفق ههنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل الجمعة
المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير بعيد فان قيل
الكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب
الذى يكون باداء الوضع ما وفيها واما القسم الثانى من الحكم
وهو الذى يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر فالشئ المتعلق
ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا فى باب القياس فعلة والا فان كان موصلا
اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده شرط
والا فعلامة واما الركن فما يتقوم
الشئ وقد شنع بعض الناس على الحنفية بانهم قالوا الاركان
ركن زايد والتصديق ركن اصلى فانه ان كان اى الاركان
وركن يلزم من انتفاء انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء
الواحد فمقول الركن الزايد ينتفى اعتبر الشارع فى وجود
المركب

عفوا

المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفى
الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن ينتفى
واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها
هذا تفسير العلة اسما وهى مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فعند نا هى مقارنة للمعلول
كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينها اى بين الشرعية والعقلية
فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية
واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما
ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث ان الملك
يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر فى الملك علة
معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا
ان الخيار يدخل على الحكم فقط فى آخر فصل الخانية ودلالة
كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم من
حين الايجاب وكالاجارة فانها توجب تعجيل الاجرة تنزيلا على
قوله انه علة اسما ومعنى فى نوع يكون كذلك كالبيع المطلق كالتكفير
قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فلا يكون

فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما
لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع
الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
حتى يكون الزوائد الى حصول شرط التوقف للمشتري فلهذا
غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم
العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت
من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تحلل الزمان
بينها وبين الحكم والى اذا ثبت حكمها ثبت من اول لم يتحلل
الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب
وكذا كل ايجاب مضاف كما انت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب
صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان ركوة لانه في اول الحول
علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغناء
يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه
لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير شبه بالاسباب

ولو كان

ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء يكون
لا يستقل بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصلح ان
النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال لشبهة العلة ترتب
الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة
كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتركية عند ابي حنيفة 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 شبه السبب
من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام
فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عده امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما
ثابتان ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب
ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما
ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب
فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها

انها علة شبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى
لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى
لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه واغا يثبت به الاسباب بالتوسط
العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام العلة المثبتة بالسبب
قسما آخر لكنني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة
التي يحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة هو لا التاثير
ولا الترتب لا يوجد العلة اصلا فان وجد احدهما منفردا
حصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة
اقسام آخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فتسعة فحصل سبعة
وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما
قد توجد مع مثبتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد
بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مثبتة السبب بدونها
كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى
وحكما لكنه يثبت به السبب واما مثبتة العلة يجوز العلة فثبت
ما يثبت بالشبهة كربوا النسية يثبت باحد الوصفين وهو
اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اي العتق بالملك فانه
الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم حتى تجوز نية الكفارة عند الشراء
فان نية الكفارة معتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء

ويضمن

ويضمن اذا كان شريكا عند هما اي عند ابي يوسف ومحمد
ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشتراه معا
اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والوجه
لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث
اشترك القريب ولا يعتبر حربا وفي الثاني لم يرض فان
تاخر القرابة يثبت بها اي يثبت العتق بالقرابة حتى
يضمن مدعي القرابة ولو كانت ولو كانت القرابة متعلقة
لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف
الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة
الاخيرة بل الى المجموع فانها ترجع بنصف النصف فان الحكم ثبت
بالمجموع لانها انما يعمل بالقضاء وهو يقع بها واما اسما وحكما
لا معنى وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض فانها اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام
استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس
والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت السبب وحرمة
المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه
لظهوره واما باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المجة مقامها
في قوله ان احبتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة
الطلاق واستحسن ان الملك مقام الشغل في الاستبراء

والداعي الى ذلك اى السبب المقتضى لاقامة الداعي مقام المدعو
اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن
اما دفع الضرورة كما في ان اجبتني وكما في الاستبراء واما الاباحة
كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج
كالسفر والطهر والنقاء الطهرين والفرق بين دفع الحرج و
دفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء الى غاية
فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن
الجبة مقام الجبة اما المشقة في السفر والانزال في النقاء
الطهرين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها
حرج كلها ثبتها بالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون
الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالتقسيم الذي ذكرناه وهو ما كانت
العلة بجزء العلة يكون هذا التقسيم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالدواعي مثلا ان كان مركبا
من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما اراد
بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة
الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لاهلاكه وهذه
العلة

العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها و
بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة وشهادته
انما صارت قتلا لحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن
مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب فالسبب
سبب حقيقي لا ان يكون اى العلة فعلا اختياريا يجب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغيبة
الدال على مال بسرقة وعلى حصن في دار الحرب اى لا تضمن
الدال على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغيبة
الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة سعى فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا اجنبي اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبي
قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوج واستولدها
فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا غر وكيل
او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والحاكم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان

لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والحرم ما زال
الامن اذا تورث بافضائها الى القتل اى تورث ازالة
الامن وانما قال مذ الازالة لما قال ان الحرم انما يضمن بازالة
الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تورث
بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للاتلاف
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان
بقوله فان الصيد المحفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال
المسلم اى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان
كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالة لا تكون
ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم
ومن دفع الى صبى سكينا ليمسكه للدافع فقد جاء به نفسه
لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى
الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى قتل نفسه
وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل
مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اى من
السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر
المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر

نحو

نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبدى حر
ان دخلت فعلى كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو
سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط خطر الوجود اى لان
هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل
على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب
للكفارة مجازا لانها اى 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
اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الجزاء السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان
الحنث علتها وعند الشافعى هى اسباب فى معنى العلل
فى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق ثم بعد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التنجيز بالمال قبل الحنث
جواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالكفارة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو الصيام عندنا لهذا الجواز
شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل لقوله ومنه ما هو
سبب مجازا وهذا يبين فان التجزى هل يبطل التعليق

او لا فعندزفر لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط
مطلق الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال
ليقع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال
لامراته 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 وعندزفر لا يبطل التعليق
فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط لا عند التعليق لانه لا زمان وجود الشرط
هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي
فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا
علق بالملك بخوان تزوجتك فانت طالق فالملك
قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق
بغير الملك بخوان 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 ثم لا يبطل زوال الملك فكما لا يبطل زوال الملك
لا يبطل زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق

الثالث

الثالث من قوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا
بالجزاء فيكون الجزاء شرعية البقوت في الحال فلا بد من
الحنث فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض
ان لا تدخل الدار لانه ان دخلت يترتب عليه هذا الامر
المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء هو وقوع الطلاق مانعا
من تفويت البر كالنفقة فيكون مانعا من الفصب فالمراد
بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك
اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلاث
لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن
له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح
فيكون مقتصرا على الطلقات التي تملكها هذا النكاح اما الطلقات
التي يملكها بنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن البزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون
بوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه
بمعنى العلة وليس للجزاء شرعية البقوت قبلها فلا
حاجة الى اثبات تلك الشبهة فيكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون

الجزاء شبهة البقوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان الكل
من الاحكام سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر وفصل
الامر في سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم ولما
كان هذا حدوث السبب في الاخلاق والانفس موجودا
دايما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب وللصلوة الوقت
على ما مر وللزكوة ملك المال واعلم انه ورد على سببية النصاب
للزكوة اشكال وهو ان تكرار الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب فلا دفع هذا الاشكال قال
الا ان الغنى لا يكمل الا بحال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول
مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر
المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وللصدقة
النظر راس بموئونة ويلي عليه وانما النظر شرط لقوله ع
اد واعن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب اولان
فيودى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على
العبد والصبي والغير والكافر فثبت الاول وايضا تضاعف
الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى النظر معارضة
الاضافة الى الراس وهي محل الاستعارة ايضا بخلاف
تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وسوان الاضافة آية
البعثة

السببية والصدقة تضاف الى النظر فعدل على سببية النظر
فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا
تعارضتا قطعنا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى
غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله ع ادوا عمن تمونون يرجع
سببه الراس وهي البيت واما الوقت والاستطاعة
شرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج
وبهذا الاعتبار موئونة الارض وباعتبار الخارج وهو
تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء
من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان
النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار موئونة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو
التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فصار سببا للحدة ولذلك لم يجتمعا عندنا
اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت
وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا
خلافا لمالك في للطهارة اراد بها الصلوة والحدث

شرط والحدود والعقوبات ما نسبت اليه من قتل وسرقة
والكفارات ما نسبت اليه من ايراد بين الخطاء والاباحة
والشرعية المعاملات البعاد المقدر اى للعالم وللاختصاص
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوها
واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص
باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالسير
للملك 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
العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما
الشرط فهو اما شرط محض وهو جعيع كالشهادة والوضوء
للصلوة او صلي وهو كالشرط او دلالتها كخروج المراة الى
السوق فانه طريق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية
وعند منع الحكم واما شرط في العلة وهو شرط لا يعارض
علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن

الثاني

الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود الجبر والاختيار
كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امراته او آخرين
بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار شهود التخيير سبب
وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده عشرة
ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان
ان عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو يضمن
يضمان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ
ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق والعلة
قضاء القاضي لضمان العتق وانما لا تصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اى شهود الشرط وشهود اليمين
فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فيعتق بحل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين
المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة العبد
والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح
لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع

صار شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم
وهو الضمان اليها بقوله فان الفعل علة السقوط وهو اختياري
والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان
صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما
اذا اوقع نفسه وما وضع الجر واشراع الجناح والطابق
المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب وانما هي شرط في حكم
السبب وهو شرط تعرض 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 ان فعل الطير والبهيمة
صدر فاذا حفر على قرار الغوث يجب الضمان كما في سيلان ماء
الرفق فان التغاير طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما انه صدر
في اثبات الحكم لما في قطعه عن الغير كالكلب يعدل عن سنن
الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط
فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف
الحافر اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما
شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما
وجودا

وجود الشرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك
لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر صورته
ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
نانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني زنا الاول
واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط
ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود
صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا تقف
على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا هو ان الشرط
امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متاخر
عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما
لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اخذه في خاطري
والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي
قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كالبئر

وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرف فاما ما هو متاخر اقوى مما هو
متقدم لان الحكم قارن الشرط الذى هو متاخر عن
صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط فى معنى
العلة بخلاف الشرط الذى هو متقدم فالاحصان هو
الشرط الذى يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون فى حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه
لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لى
نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا اى على تقدير
كونه علامة لا شرطا فى معنى العلة يثبت بشهادة الرجال
مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين
اشهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اى كما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان
الزنا لا يثبت بها ينبغى ان يثبت الاحصان بشهادة
الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه
اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر
مقبلا فيثبت العتق والحرية من شرائط الاحصان
فمن

فيثبت احصانه بشهادة الكافرين فلنا لشهادة النساء
مخصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى عدم القبول
فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء
فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تنتفى لان الاحصان
لا ثبت ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه
وهو تكذيبه ورفع انكاره وهى تصلح كذلك اى شهادة
النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم
وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن
ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اشتراه اجرته ليثبت عليه
الرجم فلا يصلح لذلك اى لا يصلح شهادة الكفار للاحرار
بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا
اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت
بما لا يثبت به العلة. قالا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اى فى النسب والمتوفى عنها زوجها
ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به
عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد
هنا اى فى شهادة القابلة. الانفصال والولد وهى مقبولة فيه
اى شهادة القابلة مقبولة فى انفصال الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة

اى شهادة الكفار بما هذه
الصورة يتضمن ضررا
بالمسلم

للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد
سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط
لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو ما
الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا
علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امراة عليها في حق
اي في حق الطلاق عند سماعة لما ثبت الولادة بها
ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها
اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات الحكم وهو الطلاق
كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها
على ان عندها الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة المراة
الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال
وهو الولادة فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة
المراة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان
شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة
في البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البايع وقال في
الاصل في المسلم اليه انه قاذف كبيرة ثم البحز عن اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه بحجر
عند العجز فيكون العجز علامة بحثابة فتثبت سقوط الشهادة

فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو
الطلاق لان الطلاق مما لا يطلع
عليه الرجال صح صح

حق صح

يعرف ذلك اي كونها كبيرة
اي تبين بالعجز اقامة البينة صح صح

وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة
فيجعل القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان
لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الحد
اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن
اقامة البينة لانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل
العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم
شرعي يمكن سببه 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 فلكن
القذف في نفسه كبيرة فان الشهادة مقبولة عليه
صار حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل
الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن من احضارهم
ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة
الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة بما
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 ويجلد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد

اى رد شهادة الزانى ولا يثبت الحد اى حد الزنى على المقذوف
لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد باب الحكوم به
المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله وجود
شرعى فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعى اما ان
يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو
سبب لوجوب الحد والاكل والشرب ونحوهما وكذا
الثانى كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك
وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود
حسى كالزنا والاكل وماله وجود شرعى مع الوجود
الحسى فالمحكوم به لابد ان يكون متعلقا لحكم شرعى
فبعد ان يكون كذلك لابد من ان يكون سببا لحكم شرعى
آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود
حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى
آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد
والثانى ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق لحكم شرعى
لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا لحكم
شرعى فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث
ماله وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب
لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع
ماله

ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا
لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى بحسب اركان
وشرايط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل
معها الاوصاف المعتبرة شرعا للغير الذاتية سمى صحيحا والا فاسدا
اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة سمى فاسدا
وان لم يوجد اى الاركان والشرايط سمى باطلا والفاسد
صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اى ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف
المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تع او حقوق العباد
او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثانى
غالب اما حقوق الله تع فثمانية عبادات خالصة كالايمان
وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد فاما
اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تاركه مع القدرة
عليه لم يكن مؤمنا عند الله تع وعند الناس وهذا عند
بعض علمائنا واما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل فى حقنا اى الاقرار
اصل فى الاحكام الدنيوية انفا فاحتج بايمان المكره فى
حق الدنيا ولا يصح ردته وزوايد الايمان الاعمال وعبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة

الايمان

فيها عقوبة كالخراج فلا بتداء على المسلم لكن يبقى لانه اى لان
الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يستقل
بالملك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق
انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا بتداء على الكافر لكن يبقى عند
محمد كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف يضاعف لان فيه
اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هى
اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس
ابتداء العشر على الكافر على ابتداء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف
اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب بقدر
العشر اذا الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها
من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب
وهى الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر
والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حق مشروعيته
فى الجملة وعند ابى حنيفة يتعلق خراجا ذا التضعيف
او ضروريا فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان
التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس
فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الخراج

وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الخراج فلا يكونون فى حكمهم وحق
قائم بنفسه اى لا يجب فى ذمة احد كحق الغنائم والمعادن
وعقوبات كحد الخمر وحق حرمان الميراث بالقتل
فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والباعث الى
تقصير فى الجزاء الزاجر والقتل سبب اى لا يثبت
حرمان الميراث فى القتل بسبب كفر البغى ونحوه وان حد
اذا رجع لانه اى حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق
دايره بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على
المسبب كى فر البغى لانها اى الكفارات جزاء القتل والصبى
اى لا يجب الكفارة على الصبى لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعى فيهما اى فى المسبب والصبى لانها عندنا ضمان
المتلف وهذا لا يصح فى حقوق الله تعالى والكافر اى لا يجب
الكفارة على الكافر لوصف العبادة وهى العبادة فيها
غالبة اى فى الكفارات الا الكفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالبة لانه اى الظهار منكر من القول وزور وكفارات
النظر اى وصف العقوبة فيها غالبة لقوله ﷺ فعليه ما على
المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على المجامع ناسيا لان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة النظر
عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا

غير مسلم الى صاحبه يا دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت
بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين
اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا و
عبادة اداء كالحاقة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد
فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا
جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وترجيح
على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى فى المسئلة
اى المسئلة برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته
وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا فلا يجب
عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى وتسقط اذا افطرت ثم
حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما ثم سافر فافطر
واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه الاول
غالب حد القذف واجتمعا فيه والثانى غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق ففى نص حق الله تعالى عندنا وحد الطريق
ينقسم الى اصل وخلف فى الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا فى احكام الدنيا اى صار الاقرار
المجرد قايما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم اداء احد ابوى
الصغير خلفا عن اداءه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اى لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد
الاصل

الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه
اصالة لا بتبعية ثم تبعية اهل الدار اوانا مامين
خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد
وعنده خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرايض
بتيمم واحد وقال اى الشافعى رح عطف على قوله لم يجوز فى
اثنين نجس وطاهر يتوضى ولا يتيمم فيتوضاء ويغلب
على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ابتلى الجنب بالتعارض اى بين الجنب
والطاهر ولا احتياج لا الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى
ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة
كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله
فيجوز امامة المتيمم للمتوضى كامامة الماسح للغاسل وعند
زفر رحمه الله التيمم خلف عن التوضى فلا يجوز لان المتوضى
صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل
القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كى لا يبنى

المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل
ليصير السبب منعقدا له ثم عدد لعارض كما في قمر السماء
بخلاف الفوس ب الحكوم عليه ولا بد من اهليته للحكم
وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتأدى المطلوب للعقب
اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي ع م انه
من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور
الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا العقب اي النفس الانسانية
مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس
ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه
في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف العقب فيه بواسطة
العقل بان يدرك به الغايب من الشاهد ويتفرع الكليات
من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعدادا
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب
وهذا نهايته وسمي العقل المستفاد والمرتبة الثانية ومن
مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورد
مشايخنا في كتبهم ومشوه بالشمس كما ذكرناه في المتن وهذا
مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة
واعلم

مسئلة

واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا على ان اول شيء
خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال ع م اول ما خلق الله تعالى
العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر
النبي ع م انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما قيد في قوله ع م الله نور السموات وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفايض 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 هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب
العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع
مراتب كما ذكرت في المتن فسمي الاول العقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل الرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فجعل
علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجايزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون

لدرک الحواس بدایة ونهایة وکذا الادراک العقلی بدایة
ونهایة فنهایة درک الحواس هی بدایة الادراک العقلی
فاعلم ان بدایة درک الحواس ارتسام المحسوس فی احد
الحواس الحس ونهایته ارتساده فی الحواس الباطنة وهو المشار
ان الحواس الباطنة حمل الحس المشترک فی مقدم الدماغ
وهو الذی یرتسم فیه صور المحسوسات ثم الخیال وهو خزانة
الحس المشترک ثم الوهم فی موخر الدماغ یرتسم فیه المعانی
الجزئیة ثم بعده الحافظة وهو خزانة الوهم ثم المفکرة فی وسط
الدماغ تاخذ المدرکات من الطرفین وتتصرف فیها وترکب
بینها ترکیبا وتسمی مخیلة ایضا هذا نهایة الادراک
للحواس فی ذاتها هذا تنزع النفس الانسانیة من المفکرة
علوما فهذا بدایة تصرف النفس بواسطة اشراق العقل
وله اربع مراتب کما ذکرنا والعلم عندالحکیم ثم معلومات
النفس اما لا یتعلق بها العمل کمعرفة الصانع تع وتسمی علوما
نظریة واما یتعلق وتسمی عملیة فاذا اکتسبت العملیة حرکت
البدن الی ما هو خیر وترکه عما هو شر فیستدل بهذا علی
وجود تلک القوة وعدمها ای یستدل بهذا التحریک علی
وجود تلک القوة وهی قابلیة النفس اشراق ذلک الجوهر
وانما یستدل لان النفس لا تحرک آلة البدن تحریکا الی
ما هو

الی ما هو خیر عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذکور
دایم الاشراق فاذا حرکته الی الخیر وعن الشر علم معرفتها
بالخیر والشر وهی لا تتصل الا بالقابلیة المذکورة واذا لم
تحرکه الی الخیر وعن الشر علم عدم معرفتها بالخیر والشر
اذ لو کانت عارفة فعلم الحرکة ثم عدم معرفتها لعدم قابلیتها
اذ لو کانت قابلة وقد قلنا ان ذلک الجوهر دایم الاشراق
لکانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه یتوقفان
بالافعال ثم لما کان العقل متفاوتا فی افراد الانس وذلک
التفاوت انما هو لزیادة قابلیة بعض النفوس فلک
الفیض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها فی مبداء
الفطرة ونقصان قابلیة بعضها لکدورتها وکثافتها
فی اصل الخلقة متدرجا من النقصان الی الکمال بواسطة
کثرة العلوم ورسوخ الملکات المحمودة فیها فیصیر اشد بیاضا
بذلک الجوهر ویزداد استضاءتها بانواره واستفاضها
بعلائم انواره فالقابلیة المذکورة سبب لحصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزیادة تلک القابلیة والاطلاع
علی حصول ما ذکرنا ان مناط التکلیف متعذر قدره الشرع
بالبلوغ اذ عنده یتم التجارب بتکامل القوی الجسمانیة
التی هی مراکب للقوة العقلیة ومسوغة لها باذن الله تعا

245

وقد سبق في باب الامر الخلاف في ان الحسن والقبح
فعند المعتزلة المخاطب متوجه بنفس العقل هذا نوع مسئلة
الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل و
شاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا
ولا ايمانا يعذبا عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران
فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي
والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل
بالعقل ولا بالشرع ومبني عليه اي الشرع مبني على
العقل لانه مبني على معرفة الله تع والعلم بوحدانيته والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف
شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العا
العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع
الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلافات
العقلاء بل اختلاف الانبياء فقد في زمانين متصادر
دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
ايرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم
العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ

الانسان
منها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج
اليه معرفة بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء
آخر اما ارشاد امر بنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا احتيج الى التوسط
في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قول فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان لعدم استبقاء مدة جعلها الله مع على الحصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل العقل وعدم
للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام
المذكور للوجوب والرامقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين
عن زوجها وان كفرت بتبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة
لم تجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان يوجد
علم انها ادركت مدة امكان التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا
اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه
وكذا الشاهق ايما لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
وبعده تكلف ولا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة
فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل**
ثم الاهلية خبر بان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى
فبناء على ذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير
الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تع واذ اخذ ربك من بني آدم

من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم
وعن اقرارهم بربوبيته الله وحدانيته والاشهاد عليهم
دليل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق
حق للرب سبحانه وتعالى على عبيده فلابد لهم من وصف
يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي
والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طايره في عنقه
العرب كانوا يتشبون الخير والشر الى الطاير فان حر
سانحا يتمنون به وان حربا حايتاسون به فاستعير
الطاير لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء
الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير
والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر الزمناه
عمله لزوم القلادة او العنق اى لا ينفك عنه ابدا
فدلت الآية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم
هو الذمة وقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف
المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل
العنق وقال الله تع وحملها الانسان فهذه الاية تدل
على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اي وجوبها
عليه فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا

صلوحيا اصلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به
اهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير
اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه
فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الدال
على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تع
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم
ما في الارض فعلى الولادة له ذمة من وجه فصلح لحق الحق
لا لحق عليه فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب غير
مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب اى على الصبي وهذا بنهم من قوله فاذا
ولان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة شبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير
الصلة الى شبه المؤن والزوجة نظير الصلة الى شبه
الاعواض لا صلة شبه الاجرة اى لا يجب فلا يتحمل العقل
اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام
ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء لم يحفظ عما فعل
ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا
الاجرة كحرمان الميراث بالقتل على ما مر في باب المحكوم به

وهو قوله لكمال المبراث بالعقل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تع فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي غير مخاطب واما المالية
فلان المقصود هو الاداء والمال فلا يحتمل النيابة فصارت
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر عند محمد لوجوبها مع العبادة وكذا عندهما اجزاء اداي
اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالنفقة الواجبة
تجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه تجب والا فلا
قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحايض والحبض مانعها
بظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فسقط اصل
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء
محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم
من الحايض خلاف القياس فينتقل الى الطهر اي ينتقل
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الخروج عن الصلوة
والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
لانه اي الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الاهلية
اي اهلية الاداء قاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة
كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية
الاداء

الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما ثبت بالقاصرة اقام فيه حقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا او انما الضرب
للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب
والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب والصبي اصل للتاديب
ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم
الا بحجة اي بحجة الشرع وقوله لانه اهل للثواب
وقوله ولان الشيء اذا وجد عطف على قوله ولقوله
وهو باطل فيما حسن وفيه نفع محض والضرر الآتي لزوم
اداءه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والزوجة
فيضاف ان الى كفر الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم
اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا
يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه
الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان
كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر

لا الى اسلامه وايضا مما من ثمرات الايمان واما
يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين
الا يرى انهما تشتبهان بتعاطي لم يعد ضررا حتى لو كان ضررا
لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الضرر
فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل
لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع
الاعتقاديات والاعتقاديات امور موجودة حقيقة
لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا
لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر
ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي احكام
الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت
ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها
يلزم تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر
يلزم الصبي تبعا للابوين وان كانت لا يلزمه بقصد
الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا
محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه
فان اجر المجور اي الصبي المجور او العبد المجور نفسه
وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر
لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة
كان

كان لحق المجور حتى لا يلزم ضرر فاذا على وجوب الاجر نفع
محض واما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد شرط السلامة
حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المجور في ذلك العمل
يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا قال ه يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة
ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ في الصحة
اعتبار الادمية وتوسل الى درك الضرار والمنافع واسقط ضررا
في التجارة بالحجر قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه والمباشرة
اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من
قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي
للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفاء
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة
حالة اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين
ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض وبامن
هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء
ونحوهما ممن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع

ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي
الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر
بنفسه براي الولي ويحصل بذلك اي بمباشرة الصبي
براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل
تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود ثم بهذا
اي تصرف الصبي براي الولي فما يتردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول
براي الولي فبصيرورته كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولي فما من الولي اي بيع الصبي من الولي
مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفي رواية كما لا اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي
اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ لبد له كمال العقل فثبت
شبهة النيابة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت
اي بشبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان بيع الصبي
من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة
وهو ما اذا باع من الاجانب وعندنا متعلق بقوله
ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف الصبي يصير

١٢

براية اي براي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن
الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما
وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع
نفعا للمورث قال النبي ع لان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم
سائلين واني ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية
تنفع لانها سبب للثواب الاخرة ومع انه لا يزول بالموت
ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث
شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث
حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا
للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرعت في حق البالغ على اطلاق جواب اشكال وهو
ان الوصية لما كانت ضررا للورثة ابطالا للارث
ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت
مع البالغ وان كان ضررا على اطلاق والله اعلم

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية
ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلاف
العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على
نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات

لمنافاة القدرة ولهذا اعتبر الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم
يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه
اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على ان لا ينافي
اصلية الوجوب فانه يرث ويملك ليقاء ذمته وهو اهل
للثواب ثم ان عند ابي يوسف هذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا
بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد
البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد
غير مسقط ففي كل واحدة من الصورتين الممتد مسقط
وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان
يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة وتغير
الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق رمضان
وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف
اكثره كذا في الجنون في اكثر الحول كذا في السقوط الزكوة
واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لانه لو
جرى انما قال هذا جوابا لسؤال وسوال عدم صحة الاسلام
من المجنون اذ الكلام بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الحج والحج انما شرع بطريق النظر والنظر في الحج عن
الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحج عنه فاجاب بان عدم

صحته ليس بطريق الحج ويصح بنفسه عطف على قوله فلا يصح
واذا اسلمت امراة عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا بتبعا
لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال
في الاموال بما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو قوله فحقوق العباد بالحال منها غرما وعوضا
بحب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الجنون انما هو عن الاقوال فيفسد عبارته ومنها
الصغر فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث
له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك
فيسقط منه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
شطر الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان واما جعل الصغر من العوارض
مع انه حالة اصلية للانسان من مبداء الفطرة
لان الصغر ليس لانا ما هية الانسان اذ ما هية
الانسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعارض على الاهلية
هذا المعنى اي حالة لا تكون لازما للانسان وتكون
منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لمحل اعباء
التكاليف ومعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة

يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان
في مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فلا يحرم الميراث تعقيب بقوله لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان بالعقل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق
لانهما بنافيان الارث فعدم الحجب لعدم سببه اولا
الاهلية لا بعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان لسبب
القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث
فجوزي بحرمانه فكون الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر
فلم يحرم ولا يشكل هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان
بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية وفيها العتة وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه يشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه
اذا اسلمت لا يفرق عرض الاسلام كما لا يفرق عرض
على ولي المجنون بخلاف الصبي والرق انهما اي المجنون
والعتة غير معذورين والصبي معذور وفيها النسيان
وهو لا يجامع الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع بكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع
اي

بما ينفع فيه غالبا لا في حق العباد وسواء ان ينفع فيه المرء
بتقصيره كما لا كل في الصلوة مثلا خان حالها مذكرة واما
لا بتقصيره اما بان يدعوه اليه الطبع كما لا كل في الصوم او يجد
او بجد ان مكره في الاتيان كما في الذبيحة والاول ليس
بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو ما كان عجزا عن الادراك
والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب
اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لانه
امتداده قال ره من نام عن صلوة الحديث وابطل
عبارة اي ابطل النوم عبارات النايم وهو عطف على قوله
اوجب تاخير الخطاب لعدمها لاختيار فاذا قراء في صلوة
نايما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد واذا صلى لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ
او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعص عند النبي ع
وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تبطل
منها القوى المذكورة بسبب ترقي الابخرة الى الدماغ
ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال الاغماء خلافه في جميع هذه

الامور لكان الاغماء فوق النوم الا يرى ان البنية والانشاء
من النوم في غاية السرعة اما البنية من الاغماء فغير ممكن
فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء
كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب
الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فتتباعد الاعمال
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء
حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة
الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان حدثا في الصلوة
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في
الصلوة بان يمتد حتى تزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة وقتها
الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل جزاء عن الكفر فيكون
حق الشرع لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء صالحا
للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي
حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه مملوك فلان يجعل
عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي
هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق لكذا

العتاق

الاعتاق عندهما وعند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق
لازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم
من ازالة كله زوال الرق وهو المنع فاعتاق البعض
ايجاد شطر العلة فيفيد الابتداء بثبوت حق العبد بتبع
بثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله
اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق الله تعالى العبد
فمنع البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق و
الرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب
التبرع ولا يصح منه الخ اي من الرقيق والمكاتب
حتى اذا اعتق ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل
العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنه
ملك المولى الا ما استثنى من في الصلوة والصوم ويصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة
تتبع الحج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم و
الجناية فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة
المستهلكة سواء كان اقرارهما المأذون او الحجر اذ ليس
فيها الا القطع وبالنسبة من المأذون واما من الحجر فيصح
عند ابي حنيفة اذا مطلقا ان في القطع ورد المال وعند
محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون

المال وبناء فكمال اصلية الكرامة البشرية كالذمة والحل
والولاية فيضعف الدية حتى لا يحمل الدين الا اذا اضيف اليها
مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لاتهمة في بتوته كدين
الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان والتجارة
لا تهمة في بتوته تهمة كما اذا اقر بالحجر او تزوج بغير اذن مولاه
بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال
اى يصح للحر اربع وللرقيق ثنتان وبالاعتبار الاحوال في حق
النساء كما سبق في فصل الترجمة اى الحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحر والحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة
وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة
لا تقبله اى التنصيف فكامل وعدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع
المملوكية اتساع الملكية ايضا فلم يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر
بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر ملكية الزوج مرة حتى انتقص
عدد الزوجات فان انتقاص ملكيته في هذا العدد الناقص
يلزم النقصان من النصف وملكان احد الملكين وهو
ملك النكاح والطلاق ثابت له والملك الآخر وهو ملك
المال ناقصا غير منتف بالكلية لان عليك اليد لا الرقبة
اوجب ذلك نقصانا في قيمة فانتقص ديته عن دية الحر

بقي

بقي هو معتبر شرعا الهدوء والسرقة وهو عشرة دراهم
واما المرأة فهي مالكة لاحد هما وهو المال دون الآخر
فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك الاموال
وملك مالبس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح
والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك
ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمة ناقصة عن
قيمة الحر اى عن دية لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد
المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينتقص عن
قيمة عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك الاموال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل
هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التغيير في خاطري اعتراض
فعللت لكن هذه العلة لا يختص بالدية وايضا يجب
الاكمال فيما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون في الرق
منقصا شيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو
الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كالطلاق والرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان

257

دية عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة
لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص دية لان المغرور فيه
اى فى العبد المالية فلا ينتصف لكن فى الاكمال شبهة المساواة
بالحر فيتقص وهو اصل للتصرف فى المال حتى ان المأذون
يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعى لا بل هو
كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا أذن العبد فى نوع من
التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص
الاذن بما اذن فيه كما فى الوكالة لانه لما لم يكن اصلا للملك
لم يكن اصلا لسببه وكلنا هو اصل للتكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب فى ذمته وادى فى طرق اليد على انها اى اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافى
لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى
فى التصرفات اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه
ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرع التصرفات طلبا لهذا
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون
وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص
المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والاقتضاء الى النزاع
والتقاتل ونحو هذا فيثبت ان المقصود فى التصرفات
الملك

ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال
ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اصلا للملك لم يكن
اصلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون
حالية عن المقصود الاصلى لان المقصود الاصلى
وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك
الرقبة فانما هو حكم ضرورى ليس مقصودا اصليا اى
مقصود الذاته وانما يثبت ضرورة ان شئت شيئ
آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته
لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته
بما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك
الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا فان اليد
ثبت له والملك للمولى خلافا عنه ان يكون المولى
قايم مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر
وهو كالوكيل فى الملك اى العبد المأذون فى الملك
بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى
كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل وفى بعض الاذن
فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض
المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى مرض المولى

وحابا في اباحة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها
تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال صحة يصح ويعتبر
من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما
عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون
عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل
الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون
الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما حجر 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
وهو معصوم الدم كما قلنا لانها اي العصمة وقد فهمت
من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا
في الجهاد وعلى ما قلنا في ان منافع ملك المولى
الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وبنافي
الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على
الناس

الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب
الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في
الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان
صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى
كافة الناس ولا يشترط الولاية بمثل هذا وبنافي
ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد
بل تجب دفع جزاء اي لا تجب على العبد ضمان ما ليس
بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم ولا تجب الدية في جناية
العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني حتى لا تجب
ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المحل
غير مال بنافي الوجوب على العبد وكون الدم مما
لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصار
رقبة جزاء الا ان مختار المولى الفداء فيصير عائدا
الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى
لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير كالمولى اي
الارش اصل في باب الجناية خطأ لكن العبد
ليس اهلا لان تجب عليه الارش لما قلنا انه
صلة وتمام يجب عليه الارش لا يمكن تحمل الدية

فصار رقبة جزاء لكن لما اختار المولى الارش
فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عما
هو الاصل لكالحوالة حتى اذا افتدى المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه
لما كان فيه من الحرج شرعت العبادات فيه بقدر الامكنة
ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق
حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت
الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب
وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان
يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو
حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب
الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا بما تصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر
ما يصان به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث فقوله
في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل فيما زاد مهر
المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج

الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج سواه فيما تعلق
حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن
النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل
تصرف تحمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق
بالموت اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستغرق سعد على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب
السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق سعد على
وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس
في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له
اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الطيوة في التقليل
يعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل
ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه
اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه
حيث قال يوصيكم الله في اولادكم ففسخ الاول
بطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية

بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يرث لاحد الورثة
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وبشركة
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتوهمت
الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اى حق الوارث كما في
الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه توهمت
الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بالعين صورة ومعنى في حقهم اى في حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطى
باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء اكهم
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء
بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض
الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان
حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى
فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى
الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا
للورثة ولا يمكن نقض الاعتاق ولكن لا نفذ من حيث
المعنى هو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استوعق
الدين

وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الآتية لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان
اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل
من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه
فعتق الراهن حرمديون فتجب شهادته قبل السعاية
ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل
شهادته ومنها الموت وهو يجر كله والاحكام هنا
دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره
ان كان متعلقا بالعين يبقى بقاءها كالوديعة لانها
اى العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بجرد
الذمة الا ان ينضم اليها اى الى الذمة مال او كفيل
فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة
لا يجوز الا اذا بقى مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى
سبب حج وجيوة كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد
موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى
فيصح في الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى

عاينته الحاجة فبيع التركة على حكم ملكه حتى يترتب منه
حقوقه ولذا يبقى الكتابة بعد موت المولى الحاجة الى
الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء الحاجة
الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتبقى تابعة
هنا فان الاصل في هذا العقد بقوت اليد اي تابعة
في باب الكتابة وهو جواب عن سوال مقدر وهو انه
لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل
على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة
وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت
ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من
بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية اما المملوكية رقبة
تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى خلافة والخلافة
اذا ثبتت سببها وهو مرض الموت بحكم الميت
عن ابطالها كذا اذا ثبت اى الخلافة نقضا فيما
لا يحتمل النقض كتعليق العتق به اى بالموت وانما
يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية
والوصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا

اى

اى التعليق بالموت في الحال للعتق بخلاف التعليق بالموت
لانه اى الموت كاين بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغى
ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كاين بيقين قلت
بيع العبد المعلق عتقه بالموت ان لا يجوز لا من احد هما
الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كاين لانه
قصار مجموع العلة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد
جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر وتصير كام الولد فاستحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه
لما استقر بها صار الممتنع منها اصلا والمال يتعالى
عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية
تبقى دون المملوكية قلنا المراة تنقل الزوج في عدتها
بخلاف العكس لان مالكية حق لم تبق بخلاف مملوكيته
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجة كالقصاص لان
القصاص عقوبة وجب لدرك الثار عند القضاء
الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الوارث يحتاج
اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل
موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص

استقام

يجب للورثة ابتداء قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث
حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا
انقلب الى القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت تعرف
الى حوائجه ويورث منه واما الاحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه
واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او من غيره اما
الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه
مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده في
حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر
حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر
مثلا فانه يصح منهم واما في حكم الحكم فدافعه للتعرض فقط عند
الشافعي اى ديانة دافعة للتعرض لقوله عم اتركوهم وما
يدينون فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة
له اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا
ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها
اى في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله
العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانة دافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ
كما بيناه فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصورة التخفيف
والابلاء

توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الامهال كما
نطق به الحديث وهو قوله ع م املى لهم فظنوا انما
املى لهم وكما قال استدرجهم من حيث
لا يعلمون واملى لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال بقوله ما تولى يوم
عقده اى عند ابي حنيفة تقوم الحرمة الصحة بالملاها
وجواز البيع وبخصاصة نكاح المحارم حتى ان وطئ
فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان
العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند
ابي حنيفة ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيجد
قاذفه ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا تفسخ
اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان
يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحرمة عندهم
وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان يقوم
المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ
فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع
في احكام الدنيا اى الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة
لها لانها تناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا

فاذا عرفت هذا فتقوم الحر واحصان القذف من باب
دفع التعرض لامن باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم
الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا وقد نهوا عنه ايضا فاجاب بان معتقدهم
في الربوا ليس هو الحل لتعوله تع وا فقد م الربوا وقد نهوا عنه
وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم
دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لما يراد به ان
ديانتهم الصحيحة دافعة للعقاب دنيا فالكفر لا تكون
صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع
كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرايع لان
حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة
نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل
الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا
ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم
ذلك يكون بطريق النسيء وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا
فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الحر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي حلف

بيمين

بيمين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم
في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد
القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه
عدم الارث والحكمان مختلفان في الاصل والنزع
لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو
ان ديانتهم غير متعدية فلما ثبت بديانتهم ثمة ترتب
الحر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو
اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان
اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد
انما يثبتان باتلاف الحر وبالقذف وانما يلزم القول
بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم ونحن لا نجعل
كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعا لا
متعدية ولانها لما بنيت كما دانا بصحته فبوضع النزوج بزنا زوجها
كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن الاحصان
المذكور وهو قولنا كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت
التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر اي البنت الذي هي بنت
زوجته فيكون متعدية بها واما عندنا فكذلك اعلم ان

والاحصان صح

ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة واما على قولهما فكذلك ايضا
اي دياتهم واقعة للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بحيث يقوم الحرمة بل كان
ضروريا اذ في شريعة آدم عم لم يحل نكاح الاخت من بطن
واحد اي المحارم كان في شريعة آدم حكما ضروريا اذ لولا
جوازه في ذلك العهد لانحصل نسل اصلا والدليل على هذا ان
نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم
فكانت السنة التي له ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن اخر يا وكان
النكاح بين السوءتين حراما ولا شك ان التوءمين مخلوقان
من ماء ان دفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان
من مائين ان دفقا دفقتين والاخت من بطن واحد اقرب
من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بما
بعد بني الجد القريب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة عاد الشرع
الى اصله فعلى تقدير كون دياتهم واقعة
الدليل السمعي اثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل
الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم
بخلاف القسم الاول اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان و

هو المحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون موجبا
للاحصان ولا يحد 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 ان نكاح المحارم لم
وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على
عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم وكل
ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا
عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين وهو
بالحكم المذكور عدم وجوب حد القذف اما على الدليل
الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح
فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة
صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ هو وجب
بصير الدياتة مستدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء
حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر
بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم

والجواب اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع
الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون
قولا بان ديانتهم مستعدة بل ديانتهم رافعة وذلك لان
الزوج حابس للزوجة فان جبرها بلا نفقة يكون
متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض
ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعناها
لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الجسد واما جهل كما ذكرنا
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 الاخرة لانه مخالف
للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول
ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته
فيلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف
مال العادل او نفسه الا ان يكون لامتنعة فيسقط
ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله
لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب
الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث
وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل
عادلا

عادلا انه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان
الدار واحدة والديانة مختلفة بنت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا مضمن بالاتلاف كما في غصب مال
غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما
اذا اتلف لا يجب عليه الضمان واعلم بعكس لان القول
بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض و
بجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية
عمدا كان فيه مخالفة قوله ع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي
فان فيه مخالفة قوله ع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على
مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث
العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وقد
لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا
عمدا كان الدعوى او خطأ هذا عند الشافعي واما عند
مالك يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد
قولي الشافعي وفيه خلاف قوله ع البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من اخبار
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين

العقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق
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 كالجهل في موضع الاجماع
الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بالوضوء اذا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى بلا وضوء
ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جايز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب
قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان
يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جايز اما لو علم
وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر
على ظن ان الظهر جايز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على ان

لم عالما

غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا
ان لا وضوء ثم توضاء وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان
على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية
خلافا للحسن بن زياد فان عنده اياما يجب رعاية الترتيب
على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان
عنده ان الفرض الاول يجزيه وهو في معنى الناسي لعامة
فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لانه عمل
مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية
واذا عفى احد الوليين ثم قتل الآخر على ظن القصاص
لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار بهذا شبهة
في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحجم اذا
ظن انه افطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله ثم
افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ
مثله الكفارة تما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص
في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأة او ولده
يظن انه تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لان النسب

والعدة اى لاتثبت النسب والعدة بهذه الشبهة
وان كان يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربي اسلم
ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اى لا يحد
لان جهله يكون شبهة لا ان زنى سواى زنى حربي
اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة الزنى لا يكون شبهة
لان الزنى حرام فى جميع الاديان او شرب ذمى
اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة فى دار الاسلام
والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير
شبهة بدرء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع
الرابع من الجهل جهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا
نزل خطاب ولم يبلغه بعد فى دارنا كما فى قصة
اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى
الصلوة استداروا الى الكعبة فى مسجد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى
بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول
الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر
ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب
اليهم فنزل قوله تع ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات

جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر فى
ديارنا فعدم التبليغ ممن جهل هنا يكون لتقصير وممن
لم يطلب المأمور فى الامور ونحو وكان موجودا لا يصح
وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اى يكون عذرا حتى ان
تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شراء الوكيل قبل العلم
بالوكالة يقع على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم
بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل
والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع
والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح
لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفه
كذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجانى
قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما
بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسقطا
للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح بجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار

العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر الخ
زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت
بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ
جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب
ان يكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة
تخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل يخفى في حقها
فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد
دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة فان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتوجيهه ان البكر تريد الزام الفسخ على
الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان
طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عذر اصلي
يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول
لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل
التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء بها
لا نها تتربع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق
مباح كسكر المضطر والمكره واما كالبغي والاثيمين

وما

وبما يحذ من الحنطة او الشعير او العسل وسوى الاعناب
يمنع صحة جميع التصرفات حتى 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 به اى بالسكر من المثلث وسوى القسم
الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث
لا ينافي الخطاب لقوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته
واقاريره بعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يريد بها
لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يريد
واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالزنا
وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف
وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد
اذا صحا وحده احتياط الكلام ان حد السكر والمراد به
الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد حفظا

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة اي دلالة الهزل
اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد
بان يقال لحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه
اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل
يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي
الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة
والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في
التصرف كيف تنقسم فيها اي في الاختيار والرضى وهي
اما من الانشائات او الاخبارات او الاعتقادات
اما الانشائات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد
اي يجري المواضعة قبل البيع بان يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اي ما لا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن
الهزل وبعضا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لانهما
وان اتفقا على بقاء العقد على المواضعة صار خيار
الشرط لهما مؤبدا الى للمتعاقدين لوجود الرضى

بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فرضي بالمباشرة
حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفيد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم
هذا استدراك عن قوله فيفيد العقد فان الملك
بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي ان اجازاه
في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما
في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينقلب الا
بالثلثة فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لا
ان اجاز احدهما وسكت الآخر لانه كخيار الشرط
للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط
في الثلث وان انتفعا على ان لم يخبر بما يشتري اي لم يبع
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة
خلافا بالعقد وسواء لا عبرة بالمواضعة التي لم
يتصل اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما
فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن
على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر ناسخ

اى الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما
لم تمض على المواضعة واعلم انه بنى بالتقسيم العقلى قسمان
لم يذكرا وبعاما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضر
فى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر فى شئ فعلى اصل
ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين
على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة
اعراضهما وابو حنيفة رح بظاهر العقد فى الكل والفرق
له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل
قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالالف فيفسد
العقد وقد جد فى اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف
اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار
اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا فى اصل
العقد وانما الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف
فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف حتى يصح العقد
بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى الملتقى واما ان يتواضعا
على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق
بينهما بين هذا والمواضعة يأتى قدر ان العمل بها
مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين

ثم شرط الطالب لا تفاق العاقدين على ان الثمن
الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما
اذا اشترى حمارا على ان يحمل حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد
العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابى حنيفة ان الشرط
فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب
هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا
لا يعيد الصحة كالرضا بالربا ثم عطف على قوله فاما
ان يحمل النقض قوله واما ان لا يحمل النقض فحمل
ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر وكل صحيح والهزل باطل لقوله ع
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل التراخى والرد حتى لا يحتمل
خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فان كان الهزل فى الاصل فالعقد لازم فوجب بهز
المثل وان كان فى قدر البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابى حنيفة
بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط
لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرنا او اضطنا

ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح المواضعة بخلاف البيع
لان الثمن مقصود بالايجاب فيرخص اي بالثمن وفي
رواية ابي يوسف الثمان قياسا على البيع وفي جنس
البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء
مهر المثل اجماعا وعلى ان لم يخبرا او اختلفا ففي رواية
محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند
الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر
على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الاثنان اما في المواضعة
في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى وعند هما مهر المثل ومنه
ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد سواء خرجا في الاصل او العفو او الجنس
ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف
وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجح الايجاب
اي ترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير
الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما
الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعنده اي حنيفة

لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال لم
يثبتا اعلم ان المال في العتق والخلع على مال والصلح
عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو
الطلاق والعتق وسقوط القصاص والمال لا يؤثر
في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا
يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة 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 التسليم
لا من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء النوع هازلا كي يبطل
الخيار واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان بحمل
النسخ اولا لانه يحتمل صحة المخبر به ايرين ان الاقرار
والصنع منكرها باطل وكذا هازلا واما الاعتاق فالاصل
بالردة كون الاستخفاف فيكون مرتدا بين الهزل
لا يجاهر به اي ليس كفره بسبب ما تكلم به وسواء
سمى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها

الابراء بشرط

الطلاق

269

بل كونه بعيين الهزل فانه استخف بالدين وهو كفر نعوذ
بالله منه قال الله تع انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم واما الاسلام فهازلا فيصح لانه انشاء
لا يحتمل حكمه الرد والرجوع ترجيحا لجانب الايمان في
الاكراه ومنها السفه وموضعه تعرى الانسان فيشقه
على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام في الا
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 والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه
يشبه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشبه المجنون لكن تغيرت حدته فرحا واما
غضبا فيتتابع مقتضاها في الامور من غير نظر
وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة
او وجيهة او مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا ينافيها
من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
ليتولى بيع ولا تؤتوا السفهاء ثم غلق الابناء ما بين
رشد منكم لا يمكن من الجدية عن مثله الا نادرا بل يحتاط

المتع وهي خمس وعشرون سنة لان مدة اقل البلوغ
اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا احسا
وعشرين سنة واختلفوا في وجوب النظر
في السفيه فعند محمد يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا لله تعالى فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل
عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة وهو يكب الكبيرة اذا كان
مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
صار على منع الحال وايضاحه العبارة لاجل
النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضاحا
للمسلمين والسفهاء ان لم يحجر والاسرفوا فيركب
عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذممهم مثل
ان يشتري جارية بالف دينار ولا قدر له فيعتقها
في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا
وقصته انه دخل ذات يوم في سوق الحاسبين
فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فبحث عن مكانها
شد ابد بحثها وكان في الفقر والمرة بحيث لم يملك

فوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعل وزنه الى
مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا ثمينة
وبغلة لا يركبها الا اعاظم من الملوك ولبس لباس
التجبر وركب البغلة وشد كاء درسه يمشون
في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم
بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعى
صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار
واعتقها وتزوجها في المجلس بخمرة العدول فرجع
الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى
اهلها فلما جاء البايع للتقاضي الثمن لم يعرف المشتري ومعرفة
فتونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان الانسان
ممتنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف
وعند ابي حنيفة رح لا حجر لان السفه لما كان مطابره
وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حمالا فذلك
جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة واما يحسن
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم ينفق حرزا فوقه وهو
امر ادا اهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية والله
زاده فبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر

النظر اى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق فك كل حكم
الى من كان في الحاجة اليه نظر من الصبي والمريض والمكره
المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعى
ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية
ام ولده وان مات كانت حرة كان توفير النظر في الحاجة
بالمصير في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله
وصيانة ثمرة ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون
اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى
يعتق من جميع ماله بموته ولا يسعى هي وولدها لان
حاجته معدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه
ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء الكبير ويثبت
له الملك بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما
في ذلك من الضرر عليه وبهذا الحكم يلحق الصبي واذا لم يكن
على المحجور شئ لم يسلم له انتصاب شئ من سعاية فيكون السعاية
الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه
الذي هو بطريق النظر انواع اما سبب السفه فمثل سفه
اي بعض السفه فلا احتياج الى ان يحجر القاضي له عند محمد رحمه الله
وحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما سبب الدين بان كان

271

ان يجئ اموال التجارة بهي المواضعة المذكورة مفصلة بيع او
اقرار بحر على ان لايخرج تصرف الامع الغرماء وان لم يكن سفرها
منفصل بما قبله وهو قوله يخرج واما بان يمنع عن بيع ماله القضاء
الديون فيبيع القاضي فهذا اقرب بحر ومنها السفر وبعد خروج
وقد لنا سائل الاصلة وكثيرا من الاحكام كلها من اسباب التخفيف
بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يغيره الصوم
وبعضه لا وجهه اقي الصلوة فعند الثاني هي القصر رخصة وعندنا
استقاط القول عائشة فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر ولان حد الناقلة يصدق على الركعتين الى ركعتين صح
وتسمية الصدقة لعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة
والرخصة وانما ثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل به
الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت وقيدت
القصر في الاداء اما اذا لم يتصل سبب الوجوب بل تصل بحال القضاء
لايجوز القصر وما كان السفر بالاختيار فقيل اذا شرع المسافر في
صوم رمضان لايحل له الفطر بخلاف المريض كما مر اذا افطر لايفط
يصير سفره شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لايبطل بخلاف
ما اذا مرض كما مر ان فطر لاكفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر
وافطر لايجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة
بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه

بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة
لانه يتبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري
واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر
علة بسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص السفر
بحاورتهم العمران والقياس الذي لاثبت القصر الهلال في مدة
السفر لان حكم العلة لاثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا
ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة وان كان في غير موضع الاقامة تصحيح صح
وان نواها بعد الثلثة شرط فيه موضع الاقامة لان الاول ثبت
اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع السفر وهذا رفع اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية
يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل المنهي عن ان المعصية مفصلة
عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كان في المصر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير منقطع عليهم فصار النهي
عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه
عصيان بعينه فلما ثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال
العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب و
لاجاوز قدر سد الرمق قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة

لايفط

بلور

لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد
حالا من قوله فمن اضطر وكن تقول لا بد من تقدير قوله
فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا
اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل باكلها دافعا
للضرورة ولا عاد حدها يستوجبه او لا يبقى اي لا يتجاوز حد
سد الرمق ولا يعد واي لا يزيد فيها بجوع اخرى ومنها الخطاء وهو
ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا اتما 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 واذا
حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم القاتل
ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور
وليس لهذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه
ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء فحقا ما هو سلم لم يعلل
مالا ووجب بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب
القتل لا يكون الخطاء فحقا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء لاخ مال
ويوجب الكفارة اذا لا انفكاك عن ضرب تقصير فيصلح سببا
لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ جزاء قاصر فالضمير يرجع
الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا
عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان

دوام

دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا توقف عليه الا لخروج
فانما يقيم البلوغ مقامه لا لمقام اليقظة والرضى فيما بني عليهما
كالبيع اذ لا حرج في دركهما فتقرر ان الاصل لا يعتبر بالاعمال
الا وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بما قوله
تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو
والغفلة مذكوران في النسيان فيكونان غذرا لكن هذا امر لا توقف
عليه الا بالخروج فانما البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو و
غفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع
السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر
في جميع الاوقات صادرا عن العقل بغفلة وسهو ولم يعتبر انه
بلا سهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى
آخره وانما يقيم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم
وكذا لم تقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا
كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا احتياج
الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي
يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام
المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا

لشبرمة انه قال لو قام البلوغ مقام العقل لوقع طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضا فلم يعتد
على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع
على لسانه اى لسان الخاطئ خطاء وصدق حصر يكون كبيع المكره
واما الذى من غيره فالاكراه بهذا القسم الثانى من العوارض
المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وبهذا
يعدم الرضى بفعله للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد
او ضرب وبهذا يعدم الرضاء غير يعدم للاختيار والاكراه لا
ينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره
على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الفطر فى نهار
رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما
اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مره ويأثم اخرى ولا
الاختيار اى لا ينافى الاختيار لانه حمل على اختيار الالهون واصل
ان فقد فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا
يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعى
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا
اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون وعلم ان المت لفظ الفاعل
مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لان الفتح
بالكسر والعصمة يقتضى وقوع الضرر بدون رضا الفاعل ثم ان الاصل

لى رضاه

نسبة

نسبة الفعل الى الفاعل الحامل منسوب والا يبطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره وينصرف الحامل الاقوال اى اذا اكره على ان يتلف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل يمكن فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيحد المكره
وينقض القاتل مكرها وانما يضمن الحامل بالسبب جواب
اشكال وهو انه كما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
الفاعل هدر القاتل فيجب ان ينقض به ولا يضمن الحامل لكن
القصاص يجب عليهما عند ان فعى فاجاب بان الحامل انما
يضمن بالسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى
الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله
لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق
بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو
مذهب ان فعى ح ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء
بالاسلام الذى به اى بالاكراه لان اكراه المدة على الاسلام حق
بحق فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقرار كلها والاكراه بالقتل
وليس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ ما فسد
الاختيار وان عارض هذا الاختيار اختيارا صحيحا وهو اختيار
الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة

اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الاباء بمصير الفاعل آلة للحامل
فان احتمل ذلك اي كونه آلة له نسب الى الحامل والا اي وان
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ينفي فعله بالى الفاعل فالاقوال
كلها لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان المتكلم
بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا تفسخ ولا
يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق مفعوله لانها اي
الاقوال التي لا تفسخ مفعول 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 فكان مفسدا بالاكراه اي الاقوال التي لا تفسخ بالاكراه
وهذا يفيد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار
المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان
اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق
واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما
في الاكراه مع فساد الاختيار اولى بهذا ما قالوا لكن
يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون
الفساد واما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه

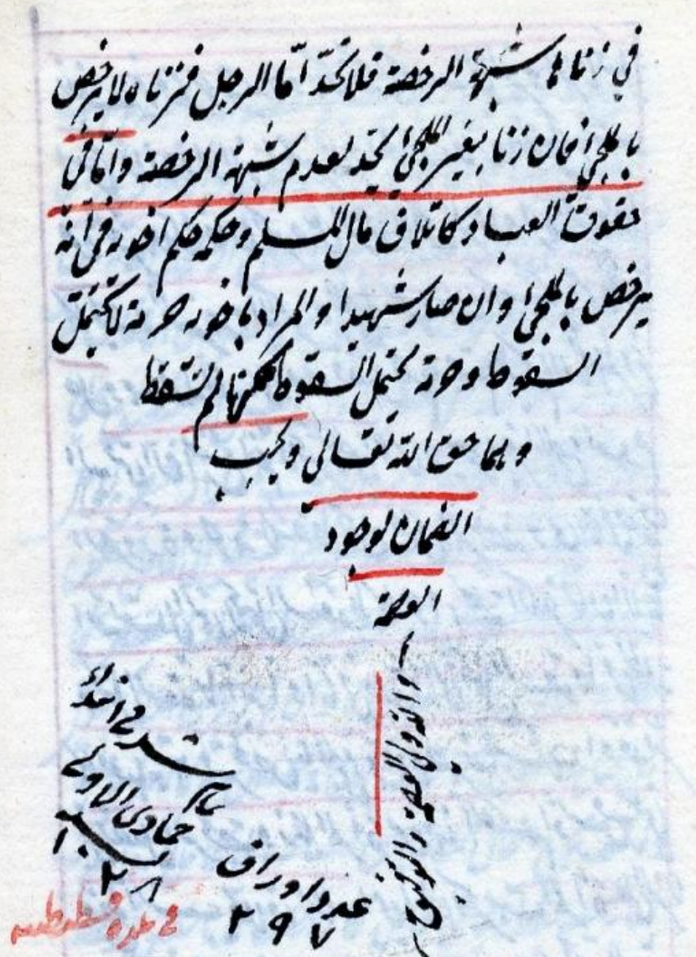
واذا فصل بقبول المال اذ الفصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
بغير الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه بعدم الرضا بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل
اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت
اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه
اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها
اي اذا اقترنا بشرط الخيار اما 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 عندنا
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع كالجد وان كان مما لا يفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة كالنكاح والرجعة وغيره هنا سواء لعدم
الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المجانية والافعال
منها ما لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة لمن عمل كالاكل والشرب
والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما تحتمل بان لزم من حيث الآلة
استبدال محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان في استبدال المحل مخالفة للحامل
وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما تحمله
على الجناية وعلى احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما
اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره به على التسليم

للسبب ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتبديل
الفعل ايضا فان البيع حر يصير غصبا والاعتاق وان
كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من
الا قوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف
قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيبقى على
الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعله آلة فيضمن الحامل
فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن
ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق متقصر على
الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كاذا ضربه على
واسطة يحج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل استدراك فوجب
الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا محضا فهو قصاص
لكن في الاثم لكن جعله آلة لانه اكراه بالجناية على دينه ولو
جعل آلة ليستدل محل الجناية فيأثم كل منهما والجرحات النفاع
حرمة لا تسقط ولا تدخل رخصة كالقتل والجرح والزنا لكنه ليس
الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي الفاعل والمفعول
واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل نفسه غيره بخلاف نفسه وكذا
جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح
لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة

نفس

نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك الى الغير والزنا قبل
سعني فان ولو الزنا بمنزلة الهلاك فان انقطاع نسب
عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط
كالمبتة والمتحرير والاكراه الملجئ سمعها لان الاستثناء من الحرمة
حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه حتى ان امتنع انم لا غير الملجئ اي لا يجعلها غير الملجئ لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اماني حقوق
الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاثم
لا تحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة
كالعبادات فترخص بالملجئ وان صبر حتى قتل شهيد او قد تقدم
في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى
قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وهو
ليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة
ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه
قطع النسب وما رخص زناها بالملجئ لما مر بغير الملجئ لاستحقاق
الحد بهوى اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون
زناها مرخصا ينبغي انها ان زنت بغير الملجئ يكون

في زنا ها شبهة الرخصة فلا حد اما الرجل فزنا ه لا يرخص
بالجبي اما ان زنا بغير الجبي لوجد لعدم شبهة الرخصة واما في
حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخذه في انه
يرخص بالجبي وان صار شهيدا والمراد باخذه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل السقوط كالمغنم لم تسقط
وبما حرم الله تعالى وجب
الضمان لوجود
العصمة



280 Ubk.

УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
„СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ" - БЕОГРАД
П И. Бр. 43712